

“ Se, tra gli altri, anche i filosofi profilano l'individuo umano secondo competenze che lo allontanano dalle altre specie viventi, e se insistono in modo del tutto nuovo sulle forme di vita che danno il carattere distintivo dell'umano rispetto ad altre specie - o, anche, del non umano rispetto all'umano - devono poi poter certificare una tenuta fondamentale delle caratteristiche umane che non può presentare crepe o degradi.

– Angela Putino

Liberazioni

31

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2017

31

M.VEGETTI Neutralizzazione animale: tra epistemologia e politica. Intervista di Benedetta Piazzesi **J.HALBERSTAM** L'umanismo zombie alla fine del mondo **FEMINOSKA E M.REGGIO** Hugh Hefner e la porno(zoo)topia di *Playboy* **B.CREED E M.REESINK** Animali, immagini, antropocentrismo **L.MASSON** Epistemologia ruminante **A.GRISONI E N.LE BLANC** Si chiamano tutte «Margherita». Antispecismo e convergenza delle lotte. Intervista a Willène Pilate e Axelle Playoust **C.STEFANONI** Ecofemminismo e antispecismo: il “caso Plumwood” **E.BOTTEGHI** Cantanti castrati: macchine canore e chimere animali **D.MAJOCCHI** Lo sfruttamento da compagnia. Intervista a Susan McHugh **S.GELMINI** L'insolito quotidiano: *Le Sang des bêtes* di Georges Franju **S.GAMBINO** Le lotte innamorate



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



Liberazioni

Trimestrale Anno VIII n. 31 / Dicembre 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 Dicembre 2017

presso Yoo Print S.r.l.,

Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza

n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 18 €

- Annuale sostenitore (4 numeri):

a partire da 30 €

Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):

* con invio trimestrale: 36 €

* con invio semestrale: 30 €

* invio annuale: 27 €

- Annuale sostenitore (4 numeri)

con invio trimestrale: a partire

da 50 €

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"

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

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 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. È 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...

— Eduardo Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*

TESTATI DAGLI ANIMALI

- 4 Mario Vegetti
Neutralizzazione animale: tra epistemologia e politica
Intervista di Benedetta Piazzesi

OFFICINA DELLA TEORIA

- 16 Jack Halberstam
L'umanismo zombie alla fine del mondo
- 24 feminoska e Marco Reggio
Hugh Hefner e la porno(zoo)topia di *Playboy*
- 37 Barbara Creed e Maarten Reesink
Animali, immagini, antropocentrismo

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 47 Lucrecia Masson
Epistemologia ruminante
- 53 Anahita Grisoni e Noé le Blanc
Si chiamano tutte «Margherita». Antispecismo e convergenza delle lotte
Intervista a Willène Pilate e Axelle Playoust

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 65 Chiara Stefanoni
Ecofemminismo e antispecismo: il "caso Plumwood"
- 71 Egon Botteghi
Cantanti castrati: macchine canore e chimere animali
- 76 Davide Majocchi
Lo sfruttamento da compagnia
Intervista a Susan McHugh
- 86 Silvia Gelmini
L'insolito quotidiano: *Le Sang des bêtes* di Georges Franju
- 91 Silene Gambino
Le lotte innamorate

NOTE BIOGRAFICHE

Mario Vegetti

Neutralizzazione animale: tra epistemologia e politica

Intervista di Benedetta Piazzesi

Mario Vegetti è una figura troppo nota per essere introdotta al pubblico degli studi classici e di quelli epistemologici e, più in generale, a chiunque abbia costeggiato il dibattito culturale degli ultimi quarant'anni con una sensibilità militante. L'impegno che Mario Vegetti ha speso nella comprensione del presente a partire dallo studio della nostra storia materiale e culturale, in particolare sulle sue origini greche, e il rinnovamento che il suo lavoro ha prodotto in un vasto campo di studi che vanno dall'epistemologia delle scienze, all'etica e alla politica, lo rende una figura chiave per qualunque teoria critica che si serva, tra gli altri, di strumenti di analisi di derivazione marxiana.

Ma abbiamo deciso di intervistare il professor Vegetti nella nostra rubrica "Testati dagli animali" per un motivo più stringente. Nei suoi lavori fondamentali sul sapere greco, non si è infatti esentato dal tematizzare il rapporto con l'animalità come uno dei problemi di fondo tanto della psicologia, che della politica, che della scienza antiche. In particolare, *Il coltello e lo stilo*¹ rappresenta, per quelli di noi che studiano la storia concettuale e materiale della questione animale, uno studio precorritore. Nell'orizzonte del relativamente recente interesse per una teoria critica della relazione umano-animale, questo testo del '79 si offre allo studioso di *Critical Animal Studies* come uno dei primi percorsi genealogici tra saperi zoologici e poteri zootecnici.

Esso s'inserisce inoltre in una stagione particolarmente viva degli studi epistemologici, sulla scorta di grandi maestri come Georges Canguilhem e Michel Foucault. Ma la sua attenzione per le condizioni materiali ed epistemiche del discorso zoologico greco ha inoltre il merito di illuminare un'importante zona grigia dello spettro di analisi foucaultiano. Nonostante la postura anti-umanistica della sua interrogazione sui processi di soggettivazione, Foucault implicitamente seleziona, ad avviso di molti, un campo di studio strettamente

¹ Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, il Saggiatore, Milano 1979.

antropologico sia per quel che riguarda l'indagine epistemica (nella sua predilezione per l'archeologia delle scienze umane) sia soprattutto per quel che riguarda l'indagine microfisica dei dispositivi di potere.

Ci sembra che Vegetti abbia deciso, invece, di affrontare la storia della scienza occidentale a partire dal problema della rappresentazione del corpo animale, scegliendo di ricercarne le condizioni di possibilità in pratiche storicamente individuabili di potere sui non umani.

Negli stessi anni Vegetti pubblicava inoltre *Marxismo e società antica*². Come nasceva, nel contesto di questa complessa interazione tra studi classici e preoccupazioni politiche su cui aveva deciso di scommettere, l'interesse per gli scritti biologici di Aristotele? Perché scegliere proprio questo tipo di discorso e questo tipo di potere, non facilmente inscrivibili né nel pantheon della tradizione filosofica classica né in un discorso marxista orbitante intorno alla categoria di classe?

In realtà, la storia comincia una decina d'anni prima de *Il coltello e lo stilo*, ed è interessante richiamarla per capire meglio l'esperienza intellettuale che lo preparava. Insieme con il mio amico e collega pavese Diego Lanza avevo proposto a Ludovico Geymonat – che accettò con entusiasmo – di preparare per la sua collana UTET "Classici della scienza" una traduzione, ampiamente commentata, del *corpus* degli scritti zoologici di Aristotele (il libro uscì nel 1971). Si trattava in un certo senso di una scoperta, perché di questi scritti non esisteva quasi nessuna traduzione italiana, erano pochissimo studiati e, nonostante costituissero circa un terzo dell'intera opera aristotelica, venivano considerati del tutto marginali rispetto al "vero" Aristotele, quello della metafisica, della logica, dell'etica.

Ma, a ben guardare, che cosa si "scopriva"? Un'articolazione, certo importantissima, dell'enciclopedia aristotelica del sapere, i cui presupposti restavano però tutti interni all'ordine teorico dell'enciclopedia. Il nostro maggiore interesse esegetico riguardò, conseguentemente, gli aspetti metodologici, epistemologici, ontologici delle opere zoologiche. Per dirla in breve, quello che allora noi studiammo era la zoologia aristotelica, non gli animali di Aristotele – che al più comparivano come il correlato oggettivo della teoria, i suoi "argomenti". Non credo che allora fosse possibile fare altrimenti, e, in pieno accordo con Geymonat, ci parve a ragione di aver aggiunto un'importante dimensione scientifica all'immagine canonica di Aristotele.

Le esperienze intellettuali degli anni '70 – dov'era dominante l'influsso

² M. Vegetti, *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.

della cultura francese, in quello che resta probabilmente il suo periodo più produttivo – mi aprirono qualche accesso a una comprensione critica dell'origine e della struttura dei saperi, insomma alla visibilità di ciò che mi era restato nascosto, per esempio, nelle ricerche sulla zoologia aristotelica. Un ruolo per me decisivo lo svolsero le analisi foucaultiane sul nesso costitutivo fra poteri e saperi, sulla genesi dei campi epistemici, sui dispositivi di inclusione e di interdetto impliciti nell'“ordine del discorso”. Ma, nonostante l'avversione di Foucault, fu importante anche lo studio del Marx dei *Grundrisse*, e, a partire di qui, il lavoro su una concezione allargata di ideologia: intesa non come falsa coscienza ma come rappresentazione condivisa dei processi di riproduzione sociale resi comprensibili proprio in virtù dell'egemonia dell'ideologico. Ci fu poi, com'era naturale dato il mio ambito disciplinare, l'avvicinamento al gruppo parigino di Vernant, al quale mi legarono anni importanti di collaborazione e di amicizia. Due punti di differenza divennero però presto espliciti: da un lato, proprio il mancato riferimento all'ideologia come filtro fra realtà sociale e rappresentazione culturale (questa veniva dunque letta come specchio fedele di quella); dall'altro, la limitazione dell'analisi strutturalista ai linguaggi letterari, con la totale indifferenza verso quelli teoricamente più densi della filosofia e delle scienze.

Devo invece aggiungere che non ho mai provato grande interesse per l'anarchismo epistemologico alla maniera di Feyerabend. Lo dico fin d'ora con chiarezza: critica genetica e strutturale dei sistemi scientifici non significa per me, né ha mai significato, indulgere a tentazioni irrazionalistiche (come, in politica, la critica ai poteri non comporta mai derive anarchiche, che invece possono aver lambito il pensiero di Foucault).

L'irrazionalismo è in fondo una scelta speculare a quella di un razionalismo ingenuo. Come esercitare allora quella vigilanza bifronte tra accademismo disimpegnato e ipercriticismo nichilistico che ha caratterizzato le sue analisi della società antica? Come applicarla proprio al campo della razionalità scientifica, che ha rappresentato uno dei più egemonici discorsi sugli animali, e sul loro posto nei confronti dell'umano?

Non è troppo difficile indicare gli approcci possibili per una critica non irrazionalistica alla ragione scientifica. Da una parte c'è la critica trascendentale kantiana, dall'altra quella genealogica di Foucault. Ma non si esaurisce qui la vigilanza tra accademismo e nichilismo. Direi che essa comporta un atteggiamento di *militanza*, intesa non come adesione oltranzista

a una causa, ma piuttosto come senso di *responsabilità* verso il contesto sociale al quale apparteniamo. Responsabilità militante: questa mi sembra costituire – almeno sul piano morale – la garanzia di non cedere all'indifferenza per le conseguenze pubbliche di quello che pensiamo e insegniamo.

Il coltello e lo stilo, dunque: un titolo di grande efficacia e fortuna, che segnala da subito anatomia e scrittura come i primi tratti di un profilo scientifico del sapere greco. Lei ha illustrato con grande efficacia come questa scrittura scientifica originaria s'incida come suo primo supporto sul corpo animale. Le tecniche della manipolazione animale e la teoria del sapere pitagorico si fondono nella biologia aristotelica, e l'animale subisce una «nobilitazione documentaria» che si realizza nella sua messa a morte scientifica. Techne e theoria producono così non solo un nuovo metodo – a partire dal quale sarà possibile il razionalismo empirista seicentesco – ma anche un nuovo oggetto di studio: l'animale scientifico. Può dirci qualcosa di questo animale «bon à penser»?

L'annessione del regno animale al dominio della razionalità scientifica aveva comportato un lavoro di *neutralizzazione* tale da trasformare gli animali stessi da forme viventi a oggetti di scienza. Questa neutralizzazione aveva richiesto in primo luogo uno spostamento fra due diversi punti di vista: da quello etologico (*che cosa fanno gli animali?*) a quello anatomico-fisiologico (*come sono fatti gli animali?*), essenziale per la neutralizzazione. Parallelamente a questo spostamento, era emersa nel sapere aristotelico una nuova pratica scientifica – la dissezione anatomica – che prendeva il posto dell'inchiesta presso gli specialisti dell'animale vivo (pescatori, allevatori, ecc.). Uccidere per comprendere la vita: questo era il percorso imperiosamente richiesto dalla neutralizzazione degli oggetti del sapere, e che si sarebbe sviluppato per secoli, dagli anatomisti alessandrini fino agli spettacolosi esperimenti di vivisezione animale pubblicamente allestiti da Galeno.

Questa era metà delle cose che mi era rimasta invisibile negli studi che avevano condotto al grosso volume sulla zoologia di Aristotele nella collana UTET. L'altra metà era, per così dire, l'effetto di ritorno, il reciproco della prima. (Se devo indicare un primo punto di svolta, nella direzione che porterà al *Coltello e lo stilo*, penso all'articolo *Nascita dello scienziato*, pubblicato da «Belgafor» nel 1973, e nato nel clima delle discussioni con Fulvio Papi e gli altri colleghi del Dipartimento di Filosofia di Pavia, allora molto vivace). La *neutralizzazione* degli oggetti del sapere produceva a

sua volta la *neutralizzazione* del discorso della scienza che verteva su di essi; quel discorso teorico nel quale, diceva significativamente Aristotele, il bene e il male coincidono con la verità e l'errore. All'uccisione conoscitiva dell'animale corrispondeva qui – nel trattato scientifico – l'elisione del soggetto dell'enunciazione, ancora così presente non solo nella prosa profetizzante dei presocratici ma anche, e soprattutto, nei dialoghi di Platone. Nella forma-trattato (che organizzava in Aristotele il discorso del sapere) veniva invece in primo piano il soggetto dell'enunciato, la “cosa stessa”, che nel discorso della scienza dichiarava le proprie verità.

In fondo è la relazione (quella tra gli animali, e quella dello scienziato con il suo oggetto di studio) a venire eliminata e/o negata nel processo conoscitivo?

È proprio così. Ma la dinamica innescata da questa negazione non si arresta qui.

Un ulteriore, e decisivo, effetto di ritorno di tutto questo si produceva nell'antropologia aristotelica (mi divenne però chiaro molto più tardi). Il dispositivo messo in opera da Aristotele per imporre l'ordine del discorso scientifico (neutrale e impersonale) al mondo turbolento, ideologizzato, conflittuale della politica era di una potenza teorica davvero straordinaria. Il primo passo consisteva nel radicare la politica nell'antropologia, e questa in un sapere scientifico come quello zoologico («L'uomo è un *animale* per natura politico», come, in diversa misura, api, vespe, formiche e gru). Stabilito questo, ne deriva che forme e strutture della vita politica sono espressioni della *natura umana*, cioè esistono per natura e non in virtù di decisioni, negoziati, costrizioni. Esistono per natura la città, la famiglia, la proprietà privata. Altrettanto naturali sono i rapporti di potere che sanciscono l'autorità dell'uomo (libero, maschio e adulto) su donne, figli, schiavi; dell'anima sul corpo; degli uomini sugli altri animali.

Ne derivano due conseguenze. Attraverso l'animalizzazione, il campo dell'umano può venire naturalizzato e, in quanto naturale, può venire *destorificato* e quindi neutralizzato come un oggetto del discorso scientifico (non più come teatro del conflitto fra desideri e interessi soggettivi). Ma inserimento nel regno animale significa anche immediatamente supremazia e dominio dell'uomo sugli altri animali (è interessante che le tesi sul rispetto degli animali e sul vegetarianismo appartengano piuttosto ad ambienti, come quello pitagorico e platonico, legati a un'idea della trascendenza dell'uomo rispetto all'animalità in virtù della partecipazione a un'anima immortale).

Tra biologia, psicologia e politica si giocano quindi importanti relazioni: non solo di arricchimento ma anche di prescrizione. Lei ha individuato nella catena naturale-normale-normativo una delle più inquietanti implicazioni bio-polito-logiche del pensiero aristotelico. Nel contesto di questa connessione tra biologia e politica, mi sembra rilevante il ricorso all'argomento del bipedismo. In che modo per Aristotele esso rappresenterebbe la corporeizzazione della sintassi uomo-animale?

L'inserimento dell'uomo nel campo animale autorizza immediatamente, nella *Politica*, il disegno di una trama *naturale* dei rapporti universali di comando e di assoggettamento (l'anima sul corpo, il padrone sullo schiavo, l'uomo sulla donna, l'uomo sull'animale: in generale, il migliore sul peggiore).

La zoologia aveva indicato nell'uomo il “tipo normale” della natura, un canone normativo rispetto al quale tutti gli altri animali appaiono deformati (“nanoidi”). Ciò si deve alla stazione eretta, che corrisponde all'asse alto-basso dell'universo; la parte superiore dell'uomo è più leggera e ciò consente di elevare testa e organi di senso verso l'alto. Lo sviluppo dell'intelligenza non si deve però all'uso delle mani; al contrario, in ossequio al principio secondo il quale l'organo è adattato alla funzione, l'uomo possiede le mani (strumenti di manipolazione della natura) *perché* è intelligente. L'antropologia aristotelica fonderà sul possesso del *logos* il primato dell'uomo sugli animali.

Questo si spiega in virtù del primato che la causa finale ha nella filosofia prima e nella fisica aristotelica?

Certo. Il primato della causa finale significa che ogni struttura del vivente può venire spiegata (cioè *giustificata*) dal punto di vista della funzione che è destinata a svolgere, e che ogni processo dell'organismo può parimenti venire spiegato e giustificato in vista della sopravvivenza dell'individuo e soprattutto della perpetuazione della specie cui appartiene. In questo modo, il punto di vista finalistico garantisce sia l'ordine dei processi della natura sia un supplemento di senso (appunto la destinazione al *meglio*) che per esempio un ordine meccanicistico non può assicurare. Bisogna però tenere conto che il finalismo aristotelico è soprattutto uno strumento euristico, destinato alla scoperta della funzione e del senso quando essi si diano, e non un presupposto teologico-metafisico che deve registrare l'una e l'altro sempre e dovunque (alla maniera degli Stoici e poi anche

di Galeno). Aristotele è disposto a riconoscere che molti fenomeni non sono spiegabili in base alla funzione, e che sono semplicemente dovuti all'inerzialità materiale dei processi somatici (così, per esempio, la crescita dei peli cutanei, la formazione della bile, le corna dei cervi che sono più dannose che utili all'animale).

Aristotele sembra così interessato agli animali (al punto da dedicare loro tanta parte della sua opera) proprio in virtù dell'evidente finalismo che essi manifestano, finanche nella loro organizzazione anatomico-fisiologica. Ed è proprio questo finalismo che scatena la meraviglia (*thauma*) all'origine del progetto scientifico: «La natura non fa nulla invano, anzi fra le possibilità concesse sceglie sempre mirando a ciò che è il meglio per ogni singolo animale onde preservare in ogni caso l'*ousia* propria di ogni singolo animale e la sua essenza»³.

Questo “finalismo interno” entra in contraddizione con il finalismo strumentale assegnato a diverse categorie di viventi (non umani, ma anche umani), nel dominio strettamente antropologico degli scritti politici. Come si spiega questo “paradosso”, come Lei stesso lo ha definito, tra teleologia naturale e teleologia antropologica?

C'è un doppio statuto dell'animale. Da un lato, l'animale-documento: prova vivente dell'ordine del mondo, del finalismo naturale, della possibilità di comprendere la realtà sulla base del sistema delle cause. Da questo punto di vista, ogni specie ha la sua perfezione (o almeno compiutezza) ed è finalizzata solo a se stessa. Dall'altro, però, l'antropologia introduce l'idea dell'animale-strumento (come lo schiavo è “strumento animato”). Dunque il fine non è più la riproduzione della specie ma l'utilità per l'uomo. Nella *Politica*, i vegetali esistono per gli animali, e gli animali in funzione degli umani. Aristotele non si pone il problema della compatibilità dei due punti di vista; gli basta dislocarli in due diversi ambiti epistemici.

Uno dei *topoi* ricorrenti di questa “ideologia dell'umano”, per ricalcare il titolo di un suo noto lavoro⁴, è quello della *dike*, la giustizia, a sua volta legata al possesso del *logos*, che permetterebbe di articolare il grido di piacere e dolore (*phone*) degli altri animali come giudizio sul bene e sul male. È a partire da qui che è stato possibile restringere il

3 Aristotele, *De incessu animalium* 8, 708a10 sgg.

4 Diego Lanza, Mario Vegetti, Guglielmino Caianni e Francesco Sircana, *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977.

problema della giustizia al mondo esclusivamente umano?

La condivisione delle norme di giustizia costituisce la condizione di possibilità della comunità politica. Parallelamente, nel libro V dell'*Etica Nicomachea* la giustizia in senso proprio è quella che riguarda la città, e viene a identificarsi con la legge. Giustizia, politica e legge concernono gli uguali (cioè coloro che partecipano della cittadinanza): la partecipazione al patto di giustizia reciproca definisce l'ambito dell'umano in senso forte, cioè appunto quello dell'intersoggettività politica. C'è una dimensione privata della giustizia che riguarda la sfera della proprietà personale, dai familiari agli schiavi (gli animali potrebbero essere inclusi fra le proprietà animate). Qui non vige la legge e si può parlare di giustizia solo in senso derivato, perché la sfera della proprietà riguarda in un certo senso se stessi e non è possibile essere propriamente ingiusti verso se stessi. Se si considerassero gli animali come parte animata della sfera della proprietà, qui si potrebbero forse trovare le remote origini dell'idea che nei riguardi degli animali non può valere la giustizia, ma che i loro eventuali diritti sono concessioni del senso di responsabilità morale che ognuno nutre verso la dimensione privata (moglie, figli, schiavi).

Il sacrificio rituale, prima del diritto, aveva sancito, secondo autori a Lei molto vicini come Detienne e Vernant⁵, la fondazione della comunità morale e politica sulla base dell'esclusione animale. Il doppio rifiuto di cannibalismo e vegetarianismo simbolizzato dal sacrificio rituale delinea chiaramente i confini della giustizia greca. Come pensa, Lei, questa ritualizzazione della messa a morte animale all'origine del mito comunitario greco? Si potrebbe dire, a suo avviso, che il tema della *dike* sia al centro tanto dell'ideologia della città che dell'ideologia dell'umano?

Questa domanda consente, e richiede, di formulare alcuni chiarimenti. Talvolta si è detto che la pratica sacrificale è destinata a legittimare nell'ambito della città l'alimentazione carnea (contrapposta al vegetarianismo). Ma più esattamente si tratta del consumo di carni *bovine* (nessuna restrizione, né esigenza di consacrazione rituale, esistono invece per altre forme di alimentazione: pesci, ovini, suini). L'alternativa vegetariana è propria di sette sapienziali minoritarie, e viene giustificata, dai pitagorici ed Empedocle,

5 Marcel Detienne e Jeanne-Pierre Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it. di C. Casagrande e G. Sissa, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

dalla dottrina della reincarnazione (metempsirosi). Secondo le testimonianze di cui disponiamo, questi settari non proibiscono l'uccisione (sacrificale e alimentare) dell'animale in quanto tale, ma come eventuale ospite di un'anima umana reincarnata, magari un amico o un parente. Non si può escludere tuttavia che dietro questo timore stia un'idea di parentela o affinità fra tutte le forme di vita. Perché esiste invece nella città il problema di una legittimazione rituale dell'alimentazione bovina? Il bue è tradizionalmente il compagno di lavoro del contadino: «Prima di tutto una casa, una donna e un bue che ara», aveva scritto Esiodo (*Opere e giorni* v. 405), e Aristotele commentava: «Infatti il bue presso i poveri sostituisce il servo» (*Politica* I 1.1252b12). La prossimità del contadino con il bue non è condivisa dai guerrieri, che esigono l'alimentazione bovina. Si pensi alle ecatombi omeriche; secondo Platone (*Repubblica* III 404c), benché accampati sulle rive dell'Ellesponto, i guerrieri di Omero rifiutavano di cibarsi di pesce ed esigevano carni arrostiti (una situazione non dissimile da quella indiana, con l'eccezione guerriera rispetto al vegetarianismo diffuso). Nella città, il sacrificio mira dunque a rendere possibile questo tipo di alimentazione pur tenendo conto dell'imbarazzo suscitato nelle tradizioni rurali dall'uccisione del bue (si pensava persino che l'animale dovesse fare un cenno di assenso al proprio sacrificio): una sorta di compromesso morale, e anche un segno residuale di un rapporto di familiarità fra uomo e animale che sarebbe andato del tutto perduto nella "modernità" razionalistica di Aristotele. L'oggettivazione aristotelica dell'animale-strumento, e dell'animale-documento, andava decisamente oltre le implicazioni arcaiche della pratica sacrificale. La questione dell'uccisione degli animali usciva così dall'ambito della giustizia politica (come è noto, d'altra parte, Aristotele non parla mai di pratiche religiose).

Uno dei più consistenti ostacoli alla seria considerazione delle istanze degli animali non umani nella società odierna consiste precisamente nell'idea che essi non possano fare parte della nostra comunità politica. Nella migliore delle ipotesi, essi possono venire investiti dei benefici emanati dall'allargamento della nostra sfera etica. È possibile o è un paradosso una negoziazione politica con strumenti differenti dal *logos*?

Uscire dal naturalismo normativo (ma anche dal suo parente moderno, lo storicismo normativo) sembra richiedere un'opzione di tipo platonico (trascendenza e universalità dei valori etici), che tuttavia risulta onerosa per le implicazioni ontologiche che comporta (esistenza oggettiva di un

cosmo noetico). Oppure un'opzione kantiana (altrettanto universalistica ma trascendentale): qui però l'onere ontologico rischia di venir rimpiazzato da uno sfondo religioso almeno implicito.

Io non mi posso inoltrare nei problemi morali e politici estremamente complessi sviluppati dalla riflessione animalista. Tenacemente kantiano, non posso pensare ad un'estensione di diritti cui non corrisponda una parallela assunzione di doveri (se non come elargizione del senso di responsabilità morale). Sono stato educato in un mondo dove una negoziazione politica con strumenti diversi dal *logos* è certo pensabile: si tratta della guerra...

Il tema della guerra al di fuori del contratto politico umano ha radici profonde nella nostra idea di politica, tanto nella concezione greca (che vedeva nel mondo animale uno scenario di brutalità e di cannibalismo) che in quella hobbesiana... Quella che si svolge al di fuori della sfera di civiltà creata dall'uomo sarebbe una guerra di tutti contro tutti, una guerra di lupi...

Non esistono forse, invece, regole, tabù, ed espressioni chiare, anche se non verbali, d'interessi? Non possiamo considerare le nostre forme di relazione politica come un modo di queste politiche ecologiche? La *polis* non è già da sempre inscritta in una comunità ecologica più ampia (*oikos*), che comprende anche gli altri viventi?

Difficile rispondere a queste domande. È certo che storicamente le mura che cingono la *polis* ne segnano la discontinuità e la protezione, rispetto al mondo minaccioso della selva e dei monti. Anche se esse non bastano, secondo il "mito" che Protagora narra nell'omonimo dialogo platonico, a difendersi dall'aggressione delle fiere, come non bastano gli altri doni "tecnici" di Prometeo: gli uomini infatti «non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è una parte» (322b). La politica – dono di Zeus – servirà agli uomini per fondare comunità coese ed esenti dalla reciproca aggressività delle origini, la guerra in primo luogo, per far fronte alla natura ostile. Qui la *polis* sembra nascere *contro*, e *malgrado*, "la comunità ecologica più vasta", anche se forse ne fa *oggettivamente* parte.

La nostra idea politica, che ancor più che aristotelica è hobbesiana, si costituisce intorno a un soggetto politico forte, un tipo d'uomo ben preciso, che è quello del *logos* greco, e della *ratio* seicentesca. Da questo essenzialismo antropologico prende congedo il materialismo storico che, nella storicizzazione delle strutture sociali e politiche, ci mette

in guardia dalla loro naturalizzazione. In questa nota tesi è insito un rovesciamento radicale della relazione soggetto-potere. Non è più un soggetto politico a priori (per esempio quello “naturalmente politico”) ad emanare un certo tipo di forma politica, ma è al contrario la relazione di potere in cui il soggetto si iscrive, che lo costituisce come soggetto politico. Dal momento in cui il luogo genetico della politica diventano le relazioni di potere piuttosto che i soggetti, non possiamo guardare sotto una nuova luce politica la società transpecifica in cui viviamo, nella quale le relazioni con gli animali non umani, *in primis* quelli “da reddito”, rappresentano uno dei “luoghi” in cui più clamorosamente si fonda il capitale e si annida il potere?

È possibile, secondo Lei, spingere questa tradizione storico-materialista al di là della cornice umanistica (oltreché decisamente poco ecologista) in cui è rimasta ad oggi saldamente iscritta?

A dire il vero, secondo il materialismo storico non sono le relazioni di potere a costituire il soggetto politico (questo sarebbe semmai Foucault) ma invece i rapporti sociali di produzione. Il soggetto sociale che essi determinano – il proletariato come potenziale “classe universale” – è il vettore di una dialettica storica che sostituisce la vecchia naturalizzazione, mettendola in movimento, ma rischia analoghi esiti deterministici. Il soggetto politico rappresenta invece la presa di coscienza del proletariato, e si costituisce come partito: la forma politica più potente che il Novecento abbia sperimentato, e il cui declino ci ha lasciato un mondo sociale disaggregato, atomizzato, dove la democrazia diviene immediatamente populismo e demagogia. Io non so dire che cosa viene dopo il partito. Certo è anche un problema per il pensiero di ispirazione foucaultiana quello di indicare i possibili soggetti politici di lotta contro il potere: se la soggettivazione è un prodotto delle relazioni di potere, come può formarsi una soggettività antagonista? Non credo che l’“arte della vita” di ispirazione antica possa fornire risposte in questo senso – se non indicare la via per una aristocratica, e anarchica, fuga dalla “follia del mondo”.

Sono certo che occorre ricostruire sulle rovine del Novecento: rovine politiche e materiali, forse non però ideali, perché nulla credo possa ancora sostituire l’orizzonte di valori inaugurati dalla Rivoluzione francese e perseguiti fino a ieri – emancipazione, uguaglianza, diritti dell’uomo. Sono anche certo che la ricostruzione non possa che andare verso forme di internazionalismo, quale che sia l’enorme difficoltà di far coesistere l’universalismo dei valori di matrice illuminista con il rispetto per le specificità culturali. Ma quali possano essere le soggettività sociali e politiche capaci

di farsi carico di questo immenso compito di ricostruzione, mi è davvero difficile dirlo (ovvero mi rifugio nelle vecchie certezze: la classe mondiale degli sfruttati e il nuovo partito che ne esprima la coscienza).

Non posso neppure escludere che, oltre l’orizzonte dell’internazionalismo, si profili anche quello di una comunità transpecifica. Ma devo confessare che l’idea di un vegetarianismo imposto per legge – come inevitabile conseguenza del diritto alla vita degli animali – mi fa venire i brividi. Sono certo però che su questo e simili argomenti esista già una ricca elaborazione etica.

L’idea di un vegetarianismo imposto per legge ha effettivamente qualcosa di grottesco, che evoca scenari moralistici se non addirittura biopolitici. Il vegetarianismo si porta dietro fin dall’antichità i limiti dell’etica individuale, spesso connotata tra l’altro in termini spiritualistici. Ma la liberazione animale non è una dieta. Se spostiamo l’attenzione sulla legittimità dell’uccisione e della reclusione di qualcuno, cambiano notevolmente i termini della questione. Non è proprio il lavoro animale alla base del capitale (una delle cui etimologie possibili è ricondotta proprio al *caput* di bestiame, come forma di accumulazione originaria), come raffigurato da Horkheimer nel suo famoso grattacielo?

Ma il lavoro umano, nelle diverse varianti delle forme di dipendenza, tende a prenderne il posto. Come abbiamo visto, è solo nelle case dei poveri che il bue svolge il ruolo dello schiavo. E si pensi all’espressione “*cattle slavery*”, che in America designava le masse degli schiavi addetti alle piantagioni che potevano venire comperati e venduti nei mercati. La prossimità tra schiavi e “mandria” è già nel greco *andrapodon* (schiavo), che è una sorta di crasi fra *aner*, uomo, e *tetrapodon*, quadrupede. Lo sfruttamento, in forme diverse, della forza lavoro umana tende precocemente a sostituire, o a integrare largamente, quella animale. E pone ancora un problema di liberazione, tutt’altro che risolto. Ma non vorrei farne una questione di priorità, solo di consapevolezza.

Jack Halberstam

L'umanismo zombie alla fine del mondo¹

In questa riflessione sugli zombie si intrecciano aspetti riguardanti l'anarchia, l'ecologia, la temporalità e l'apocalisse, aspetti che hanno a che fare con il concetto di *wildness*. Questo termine non intende indicare la frontiera selvaggia, ossia la non-modernità, il barbarico, la bestialità o l'opposto della civiltà. Al contrario, da un punto di vista postcoloniale se non addirittura de-colonizzante, negli ultimi anni la *wildness* è emersa come un segnale del desiderio di restituire la *queerness* al disordine di un campo sconosciuto di desideri e pulsioni; a funzioni significative di disorientamento e di disturbo un tempo nominate e tenute a freno; a una serie di strategie di attivismo, persino pedagogiche, che si fondano sulla probabilità, sulla casualità, sulla sorpresa e sull'entropia e che cercano di contrastare le logiche organizzative e burocratiche dello Stato producendo aree potenziali di non-governabilità.

Il concetto di *wildness* è stato associato all'anarchia sia da Tavia Nyong'o e da me che dagli ultimi lavori di José Muñoz – anarchia non intesa come una serie precisa di principi politici e di ingiunzioni prescrittive, ma come un modo di pensare e di essere speculativo, che non cerca di riordinarsi intorno alla leadership e che favorisce l'incertezza e l'instabilità nonché nuove logiche di associazione che emergano dall'interno delle comunità per le quali valore significa qualcosa di più del denaro. Alcune di queste nuove logiche riguardano l'incontrollato, la caoticità, il disordine della vita – il saggio recente di Martin Manalansan intitolato «The Stuff of Archives» sostiene che «disordine, confusione e connessioni caotiche sono la “cosa” della *queerness*, della memoria storica, dei desideri aberranti e dell'archivio». A proposito di migranti queer, afferma:

Il mio uso dei termini *queer* e disordine non è limitato a corpi, oggetti e desideri, ma riguarda anche processi, comportamenti e situazioni. «*Queering*» e

“disordinare” sono attività e azioni tanto quanto “queer” e “disordine” possono riguardare stati/status, posizioni, identità e orientamenti. Queste varie formulazioni di queer e disordine non sono indipendenti l'una dall'altra e sono rilevanti per il prosieguo di questa riflessione. Mentre è possibile che alcuni siano recalcitranti ad accettare l'idea di disordine come “costitutivo” del queer, è proprio il disagio suscitato e provocato dall'idea e dalle realtà del disordine ad essere al centro della mia formulazione e provocazione².

Basandomi sull'idea di *queerness* come disordine, confusione, scompiglio selvaggio, in questa mia discussione voglio presentare un capitolo del libro che sto scrivendo sul selvaggio [*wild*] in cui sviluppo una serie di ragionamenti sulla vita e sulla morte attorno alla figura dello zombie.

I pappagalli morti

In un famoso sketch dei *Monty Python*, un uomo ritorna in un negozio di animali con un pappagallo sdraiato a faccia in su sul fondo della sua gabbia e dice: «Vorrei presentare un reclamo per questo pappagallo che ho comprato neanche mezz'ora fa in questa boutique». «Cos'ha che non va?», chiede il negoziante poco interessato. «È morto, ecco cos'ha che non va», risponde un indignato John Cleese. «Noo», gli ribatte il proprietario del negozio, Michael Palin, «sta riposando... è stordito», e poco dopo aggiunge: «... pensa ai fiordi ...». Cleese insiste: «Pensa ai fiordi? No, questo bel pappagallo è morto, è deceduto, è spirato, è andato a incontrare il suo creatore. Questo non è più un pappagallo, è un ex pappagallo».

L'episodio del Pappagallo Morto – immortalato di recente da un'enorme scultura di Iain Prendergast raffigurante il Pappagallo Norvegese Blu che, steso supino a Potter's Fields, annuncia contemporaneamente la sua estinzione e la sua continuità come “pappagallo morto” – è un simbolo perfetto del nostro tempo, un'epoca in cui siamo tutti già morti, deceduti, ex-umani che fingono di dormire, storditi o momentaneamente interdetti. Questo episodio non parla solo della morte del pappagallo, ma anche dell'inerzia che affligge il possedere animali domestici – tutti gli animali domestici sono animali domestici morti, imbalsamati, ex animali, estensioni protesiche dell'umano che li possiede. Ma quale versione

¹ Il presente saggio è una rielaborazione dell'intervento dell'autore alla conferenza «Weak Resistance: Everyday Struggles and the Politics of Failure» tenuta presso l'*Institute for Cultural Inquiry* di Berlino il 27 maggio 2015.

² Martin F. Manalansan, «The Stuff of Archives. Mess, Migration, and Queer Lives», in «*Radical History Review*», n. 120, 2014, pp. 94-107.

dell'umano estendono? In questa sede intendo prendere posizione contro le nuove versioni dell'umanismo che ricercano la vita a tutti i costi, che cercano di estendere la vita, di prolungarla, di investire nella buona vita, e che vedono la morte come la forma più definitiva di fallimento – le recenti dinamiche che consentono ai ricchi di vivere sempre più a lungo e il fatto che ciò comporta necessariamente una diminuzione delle opportunità di maggiore longevità per tutti gli altri articolano una versione del biopolitico che non produce più una distinzione netta e chiara tra la vita e la morte bensì quella che chiamo “biopolitica zombie”, una versione che crea un nuovo equilibrio tra regimi bio- e necro-politici.

In questo senso, l'umanismo zombie si appropria della vivacità, del dinamismo, della vitalità e della risonanza e consegna tutte le altre forme di esistenza, come illustra in modo convincente il lavoro di Jane Bennett, allo stato di inerzia e di stasi. Secondo questa prospettiva, l'umano è vivo solo perché tutto il resto ha le fattezze del morto; e ciò che osa muoversi o condividere un'animazione somigliante alla vita viene rappresentato come morte vivente, come morto che cammina o come non morto in quanto non ha mai vissuto – questo è in un certo senso il modo in cui pensiamo gli animali che alleviamo a scopi alimentari, modo che non è lo stesso con cui pensiamo gli animali che vivono con noi per il nostro benessere. L'umanismo zombie indica quindi la produzione di stati di vita, stati di morte e stati di morte vivente che sono proiettati sugli altri al fine di situare l'umano nella sicurezza del tiepido bagliore dell'intenzionalità e della sopravvivenza eroica.

In questa *economia zombie*, l'animale da compagnia occupa un posto elevato nella gerarchia della vitalità – non è un morto vivente come il bestiame che macelliamo o come i polli che alleviamo, è caldo, reale, vivo. La sua vitalità dipende totalmente dal fatto che è legato a noi; il suo appartenere a una “specie da compagnia” [*companion species*]³ e la sua sopravvivenza dipendono dalla sua capacità di soddisfarci e di rispondere alla nostra chiamata antropomorfa all'essere da compagnia nelle forme che gli abbiamo deciso – un animale da compagnia può correre e rosicchiare ma non mordersi e raspare; può guaire o fare le fusa ma non abbaiare o piagnucolare; un animale domestico deve imparare a obbedire, a mangiare e a cagare quando lo diciamo noi, deve imparare ad adattarsi a una realtà carceraria come contropartita del fatto di non venire mangiato.

3 L'autore fa qui riferimento al saggio di Donna J. Haraway *The Companion Species Manifesto*, tradotto in italiano da Roberto Marchesini con il titolo di *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani* (Sansoni, Firenze 2003) [N.d.T].

La pratica di imbrigliare altre forme di vita legandole all'umano è stata promossa e celebrata da Donna Haraway e da altri come esempio di progetti de-centralizzanti in cui la storia dell'evoluzione e la narrazione della vita stessa farebbero deviare l'umano dalla sua orbita, ponendolo in rapporti empatici e disinteressati con le altre creature. Ma, come illustra l'episodio del Pappagallo Morto, il rapporto umano-animale da compagnia è stato idealizzato proprio tramite la cornice delle “specie da compagnia”, cornice che può essere meglio compresa come un'ulteriore versione di umanismo zombie, grazie alla quale l'umano trasforma l'animale da compagnia in una sorta di animale imbalsamato per poi mettere in scena drammi di dipendenza, intrecci emozionali e tutela.

Nell'ambito dell'umanismo zombie, l'intera *wildness* – umana/animale/vegetale – diventa foraggio per un'economia di vorace consumo umano. E così l'umano racconta a se stesso che sta “salvando” l'animale mentre lo sta rendendo schiavo, che sta salvando il pianeta perché sostiene la produzione biologica, che è più vivo quando trasforma la morte in una realtà lontana. Questa è la versione dell'umano che, con irriverenza, i *Monty Python* mettono costantemente in ridicolo – una versione che deve morire ed estinguersi affinché il resto del mondo possa sopravvivere.

Per ricapitolare: l'umanismo zombie – la variante che fa assegnamento sull'amore per gli animali domestici (ma non sulla zoorastia – va bene baciarli ma non scopare con loro) – non può salvare un mondo di cui è in gran parte responsabile di aver messo in pericolo la sua stessa sopravvivenza!!! L'umanismo zombie – irresponsabile, riprovevole e costante investimento nell'idea della bontà e della giustizia dell'uomo liberale – deve estinguersi.

Zombie

Lo stato [...] non è un freddo mostro, ma è il correlato di un certo modo di governare⁴.

Il pappagallo morto che continua a vivere per confermare la nostra umanità – ci fa apparire generosi e gentili anche quando rinchiudiamo in gabbia un'altra creatura in casa nostra – ci ricorda che ogni epoca produce

4 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 17.

i suoi propri zombie e che la nostra non è diversa dalle altre. Di seguito utilizzerò lo zombie per aprire qualche falla nella rassicurante ma assolutamente irragionevole idea secondo cui “noi” popoli del primo mondo saremmo in grado di “salvare” il mondo – queste fantasie di redenzione si realizzano sotto forma di imprese neocoloniali in cui europei e nordamericani provano ad intervenire sulle crisi globali che essi stessi hanno creato; o sotto forma di scenari di “de-estinzioni”, ossia di progetti, alcuni dei quali sponsorizzati da Stewart Brand di *Whole Earth*, che si propongono di riportare in vita specie estinte! L'organizzazione di Brand, *The Long Now Foundation*, si dipinge come «salvataggio genetico per le specie estinte e in via di estinzione» e annuncia:

Grazie al rapido avanzamento della tecnologia genomica, stanno nascendo nuovi strumenti per la conservazione. Le specie a rischio di estinzione che hanno perso la loro decisiva diversità genetica possono essere restituite alla salute riproduttiva. Quelle minacciate da malattie invasive possono essere messe in grado di acquisire una resistenza alle malattie grazie alla genetica. Potrebbe addirittura essere possibile riportare in vita alcune specie estinte. Il DNA di molte creature estinte è ben conservato negli esemplari dei musei e in alcuni fossili. Oggi i loro interi genomi possono essere letti e analizzati. Questa informazione potrebbe essere trasferibile come geni di lavoro nei loro parenti viventi più vicini, in tal modo riportando efficacemente in vita la specie estinta. L'obiettivo finale è quello di riconsegnarli alla loro precedente casa selvaggia⁵.

Si noti che non viene menzionato il fatto che le stesse forze che hanno investito in un «rapido avanzamento della tecnologia genomica» siano le stesse a cui si deve la responsabilità della rapace desertificazione degli habitat e dell'inquinamento ambientale; le stesse che hanno portato all'estinzione di quelle specie che oggi si vorrebbe resuscitare. Semplicemente, nel passo citato e in altri simili, si attribuisce la loro “scomparsa” alla “perdita” della diversità genetica e alle malattie. Viene poi veicolata una visione molto ottimista: una volta che “noi” avremo “salvato” queste creature dall'estinzione, sempre “noi” le riporteremo nelle loro “precedenti case”, nella “natura selvaggia” che presumibilmente esiste ancora da qualche parte in attesa del loro ritorno.

Questi progetti di risveglio, con la loro retorica cristiana di rinascita, di ritorno dalla morte, di Lazzaro, di risurrezione e così via, non

5 <http://reviverestore.org/>

approfondiscono la questione del perché le specie si estinguano e se possano essere reintrodotte solo in nuove forme già a rischio di estinzione o se invece servano a puntellare la versione di umanità che si fonda su queste forme di vita clonate e zombie.

Quello che chiamo “umanismo zombie” si basa sulla definizione di «imperialismo zombie» proposta da Jodi Byrd nella conclusione di *Transit of Empire*. Secondo Byrd, l'imperialismo zombie non smette di sbarazzarsi della figura del nativo americano – prima i popoli indigeni vengono distrutti e soppressi, poi il ricordo della loro eliminazione viene cancellato e alla fine lo Stato li raffigura come “estinti” a causa di un qualche misterioso processo evolutivo. Gli indiani [*indians*] che in seguito appaiono nella realtà vengono rappresentati come una sorta di zombie, ritornati dalla morte, minacciosi e affamati, ottusi e violenti: «L'imperialismo zombie è emerso come la visione apocalittica post-razziale liberal-democratica del cosmopolitismo pluralistico resosi virale»⁶.

Nell'“imperialismo zombie” e nell'“umanismo zombie”, il concetto di zombie fa riferimento sia al processo di “ritorno dalla morte”, nell'ambito del quale la cancellazione violenta e brutale di popoli, animali e cose viene ri-narrata nella forma del salvataggio eroico, sia allo stato liminale in cui vivono quelle persone e quegli animali scritturati per recitare la parte di chi ha bisogno di essere salvato pur costituendo, allo stesso tempo, una minaccia. Tuttavia, un altro modo per comprendere questi discorsi sugli zombie dovrebbe essere quello di interpretarli alla luce del paradigma dell'ordine biopolitico descritto da Foucault, ossia come una precisa tecnologia di governamentalità, come nuove versioni di biopolitica in cui lo Stato impone a tutti i costi la vita ad alcuni mentre consegna altri alla morte o alla morte vivente. Così, in un momento di risorse limitate (siccità, carestie, penuria) e, per essere franchi, di sovrappopolazione, lo sviluppo di tecnologie sempre più elaborate per la riproduzione dei ricchi – dove un tempo i discorsi eugenetici riguardavano il controllo della riproduzione di “popolazioni indesiderate”, ora lo Stato cerca di agevolare e massimizzare il potenziale riproduttivo dei gruppi “desiderabili” – rappresenta il cambiamento dal potere negativo a quello positivo che Foucault identifica come il punto nodale della biopolitica.

Non a caso investiamo nella “riproduzione estrema” e ai bianchi e/o ricchi che non possono avere figli vengono offerti IVF⁷/banche dello

6 Jodi A. Byrd, *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011, p. 225.

7 *In Vitro Fertilization*, ossia la pratica di fecondazione assistita dell'inseminazione in vitro [N.d.T.].

sperma, ecc.; a persone che in precedenza non avrebbero voluto avere figli vengono offerti a mo' di incentivo matrimoni e diritti – lo Stato di Israele sostiene economicamente i soggetti LGBT che decidono di riprodursi; in tal modo assistiamo alla redistribuzione della possibilità di sposarsi e di metter su famiglia anziché alla redistribuzione delle risorse e della ricchezza. Maggiori possibilità di riproduzione per alcuni si accompagnano a sempre più ingenti investimenti nella longevità a tutti i costi, e la morte di alcuni – sia essa precoce, tardiva o accidentale – viene manipolata e gestita con gli algoritmi delle compagnie assicurative nello stesso momento in cui le possibilità di vita di altri vengono devastate o consumate nell'indifferenza.

Ogni zombie costituisce una critica dell'umano. Solo due esempi per concludere: gli Stati Uniti e il Regno Unito hanno entrambi i loro zombie in serie televisive popolari che evocano svariati incubi di distruzione e di estinzione imminente – *The Walking Dead* negli Stati Uniti e *In the Flesh* nel Regno Unito. In *The Walking Dead*, il paesaggio post-apocalittico si trasforma rapidamente nel “selvaggio West”: uno sceriffo guida verso il futuro una coraggiosa banda di sopravvissuti, conformemente eterosessuali e per la maggior parte bianchi, raccomandando loro di mantenere la propria umanità anche quando macellano qualsiasi cosa si trovino di fronte. Il clan finisce in carcere – il miglior rifugio per proteggersi dai morti viventi – e allontana altri “morti viventi”, i superstiti di un reale gruppo di detenuti, al fine di rivendicare il territorio che in precedenza avevano utilizzato per creare un cordone di sicurezza per difendere i cittadini onesti dai criminali. Gli zombie statunitensi sono letteralmente i senza dimora, gli affamati e i malati. Necropolitica, insomma.

Gli zombie del Regno Unito in confronto sono meno cruenti: in *In The Flesh* gli zombie non sono rappresentati solo come mostri che si cibano di carne, ma anche come affetti da “Sindrome da Decesso Parziale”, una condizione che richiede di essere trattata per poter riportare i defunti nei ranghi dei vivi dopo i danni provocati dal “Risveglio”. Nel Regno Unito, la cornice in cui i parzialmente morti vengono riabilitati mette insieme le rovine del sistema di welfare con gli imperativi nazionalistici all'assimilazione. Il protagonista di questa serie, un ragazzo gay morto suicida e risvegliato dalla morte, rifiuta i tentativi umanitari di salvataggio e redenzione offertigli dalla sua comunità e, pertanto, mette in scena una tensione irrisolvibile tra l'auto-distruzione e l'imperativo biopolitico di scegliere la vita sempre e comunque.

No future

Gli zombie sono i milioni di corpi che esistono tra la vita e la morte in questa epoca di sviluppo e progresso. La questione non è vita o morte, ma vite e morti e tutto quanto sta nel mezzo. I morti viventi, deambulanti e suppuranti, sono quei corpi che sono stati assegnati alla zona grigia che corre tra la buona vita e la nuda vita – zona grigia che comprende i carcerati, i rifugiati, i poveri, i malati terminali, i sofferenti e i moribondi, i molto giovani e i molto vecchi, i senz'atletismo, i tossicodipendenti, le specie a rischio di estinzione, i malati mentali, i disabili, gli affamati, i diseredati, i colonizzati, i non morti insalvabili, dimenticati, irrecuperabili, indecifrabili e illegittimi. I non morti sono affamati, sono arrabbiati⁸, sono malati e sono stanchi. E mentre oggi potete guardarli con orrore, domani, senza dubbio, cercherete di salvarli per riscattare la vostra umanità gravemente compromessa. Alla fine, però, non sarete voi a salvare gli zombie, saranno gli zombie a decidere se vivremo o se moriremo e se sarà valsa la pena di essere sopravvissuti.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

⁸ Gioco di parole intraducibile tra *hungry* [affamato] e *angry* [arrabbiato].

feminoska e Marco Reggio

Hugh Hefner e la porno(zoo)topia di Playboy

La recente notizia della morte di Hugh Hefner (27 settembre 2017) ha suscitato reazioni contrapposte. Il fondatore di *Playboy*, la rivista che a partire dal 1953 ha rivoluzionato i costumi statunitensi (e non solo), è stato salutato da alcuni come una sorta di paladino della liberazione sessuale, quasi un antesignano del femminismo; in altri casi, è stato invece additato come simbolo della pornografia maschilista di massa. Vorremmo provare a ripercorrere brevemente alcuni aspetti dell'impresa di Hefner, della storia di *Playboy* e della celebre *Playboy Mansion* (l'abitazione di Hefner e sede della rivista, il nodo centrale dell'immaginario del "playboy") alla luce delle riflessioni di Paul B. Preciado sull'architettura della *Mansion* in quanto dispositivo di produzione di specifiche soggettività sessuate¹, prendendo in considerazione il ruolo degli animali non umani, dell'animalità e della contaminazione fra lo zoo e il particolare tipo di casa privata/pubblica che Hefner ha posto al centro del proprio lavoro. In altre parole, prendiamo le mosse dalla seguente domanda: che ruolo hanno avuto i corpi animali in quella che Preciado ha definito come «pornotopia»?

«Happy Birthday, Hef!»

Una foto di Hefner che diventerà famosa viene pubblicata nel 2014 per celebrarne l'ottantottesimo compleanno². Il padre di *Playboy* è ritratto su una barca mentre mostra un enorme pesce appena pescato, accanto alla fidanzata Barbi Benton (Barbara Lynn Klein, una "coniglietta"). In questa immagine, Hefner si propone come l'erede di un modello di maschilità che egli stesso ha contribuito a forgiare. L'articolo celebra «60 anni di

rimodellamento del paesaggio culturale americano» e la foto concentra la tipica iconografia del pescatore con la preda/fallo insieme al richiamo all'immaginario playboy, in cui Hefner appare con l'immancabile pipa che rimanda all'uomo della *Mansion*, mentre la donna al suo fianco lo guarda ammirata. Sono proprio gli sguardi a indicare i ruoli dei corpi esposti al pubblico: Hefner guarda dritto nell'obiettivo, imponendosi come il protagonista della scena, l'unico realmente *attivo*; Benton dirige invece la propria attenzione sul maschio pescatore, proponendo il proprio corpo seminudo come specchio della virilità al centro del set; il pesce senza nome, che in questa sorta di trinità/quadro edipico occupa lo spazio intermedio, è privo di sguardo.

Se la donna rimanda a un processo contraddittorio di mercificazione del corpo femminile di cui la rivista ha costituito il supporto fondamentale, il pesce è, più radicalmente, un oggetto inanimato, appartenente a un regno – quello degli animali acquatici – non antropomorfo, dalle emozioni scarsamente intelligibili all'occhio umano, reso ancor meno codificabile dalla posizione in cui è collocato, a testa in giù. Il suo occhio non rimanda a nessuna direzione definita, a nessun luogo o a nessun significante, al di fuori della sua stessa presenza, del tutto passiva, corpo morto che funge da oggetto di scena. Eppure, questo "oggetto" ha un ruolo di catalizzazione della maschilità del "playboy" ben più significativo di altri (ad esempio la pipa); si può dire che si situi fra la pipa e la "coniglietta". Se diamo credito alle note analisi di Carol J. Adams, il pesce è un «referente assente»³. Sempre in accordo con il lavoro di Adams sulla «pornografia della carne [*meat*]»⁴, il corpo morto al centro della scena riverbera la sessualizzazione del corpo femminile in bikini al suo fianco, realizzando un'erotizzazione della morte animale e del consumo della carne di quello che poco prima era un individuo vivo e libero. L'importanza del corpo animale accanto a quello umano femminile deve però essere spiegata a partire dall'architettura della "pornotopia" della villa di Hefner, poiché la sua centralità nello scatto che festeggia gli ottantotto anni del suo ideatore è tutt'altro che episodica, rispecchiando al contrario una visione dello spazio che si sviluppa a partire dalla pubblicazione del primo numero della rivista.

1 Paul B. Preciado, *Pornotopia. Playboy: architettura e sessualità*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2011.

2 Tanner Cormier, «Happy 88th Birthday, Hef!», 9 aprile 2014, <http://www.playboy.com/articles/hugh-hefner-turns-88-playboy-timeline>.

3 Cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat. For a Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 1990.

4 Cfr. C. J. Adams, *The Pornography of Meat*, Continuum, New York 2003.

La *Mansion West*: un «giardino zoo-homo-logico»

Secondo Preciado, la villa di Hefner costituisce un luogo di produzione di senso e soggettività. Ci si potrebbe chiedere se pertanto non contribuisca a definire performativamente che cosa sia *umano*, anche in quanto *non-animale*. La *Mansion* è un dispositivo di trasformazione di ciò che era privato in oggetto di consumo (“pornografico”) pubblico, anticipando di molto l’esposizione del soggetto che caratterizza fenomeni oggi ben noti come i reality show o i social network. Lo spazio domestico viene teatralizzato: i diversi ambienti della casa, che nel primo progetto sono distinguibili dall’esterno grazie alla facciata trasparente, sono virtualmente esposti al consumo visivo grazie alle telecamere e ai continui reportage; la vita di Hefner ruota intorno al famoso letto rotondo in cui lavoro, esercizio del potere e sessualità si alternano rendendo indistinguibili il giorno e la notte. Elemento quasi archetipico di questa architettura è l’acqua, intorno a cui sorge la piscina, obiettivo principale dello sguardo del visitatore con le sue feste e le modelle che vi nuotano esposte al pubblico.

I codici che informano questa concezione dello spazio e dell’uomo sono legati anche al colonialismo. Gli altri punti nevralgici sono il giardino botanico e lo zoo. In quest’ultimo ambiente l’intreccio tra colonialismo e specismo è evidente, a partire dalle figure che spiccano nella genesi stessa dello zoo moderno. Preciado richiama la figura di Carl Hagenbeck, il quale «professionalizzò le “esposizioni antropologiche”»⁵, ossia gli zoo umani. Ciò che tralascia, menzionandolo solo di sfuggita, è però il fatto che Hagenbeck fosse famoso soprattutto come impresario di circhi e trafficante di animali, che sia stato una figura-chiave nello sviluppo degli zoo e dei circhi tra il XIX e il XX secolo. Jason Hribal lo ha definito «il padre dello zoo moderno»⁶. Proprio questo elemento potrebbe contribuire a comprendere meglio la nascita della «pornotopia Playboy»:

Oggi sappiamo che la pornotopia Playboy è sorta dall’incontro dei mercati della messa in scena della differenza (dai *freak shows* americani, che confermano al visitatore la sua propria normalità, e dagli zoo antropologici europei, che permisero ai cittadini bianchi di definirsi per opposizione con la vita immaginaria di una tribù esotica in condizioni di cattività) con il bor-

dello come centro di traffico e consumo sessuale⁷.

L’architettura del *Panopticon* tipica delle strutture disciplinari – guardare tutto e tutt* senza poter essere visti – viene messa a valore come fonte di piacere. Questo dispositivo, che secondo la celebre analisi foucaultiana è in grado di produrre corpi disciplinati, si fonda (anche) sulla condizione del carcerato che non può sottrarsi allo sguardo. Questa caratteristica è, secondo Ralph R. Acampora, responsabile (più della privazione della libertà) della violenza connaturata agli zoo⁸. Gli animali in gabbia, infatti, non possono scegliere di non essere osservati dai visitatori. Secondo Acampora, l’aspetto carcerario dello zoo (in senso foucaultiano) deve essere preso in seria considerazione, senza però sovrapporre del tutto le due istituzioni. «Anche lo zoo rappresenta un nesso di potere e visione, ma i ruoli sono invertiti: la funzione di controllo sulla localizzazione e sulla dieta degli animali li abitua a tollerare un’esposizione indefinita alla presenza visiva degli umani»⁹. Come la prigionia, lo zoo produce corpi docili, ma al tempo stesso sollecita un particolare tipo di sguardo che, come vedremo, intrattiene una relazione stretta con lo sguardo maschile sulle “conigliette”, sguardo che *Playboy* ha incoraggiato: «Il corpo visitante nello zoo diviene inconsciamente un *locus* di osservazione gerarchica, oscillando tra i poli della rimozione voyeuristica e della prossimità indiscreta»¹⁰. Del resto, il potere assoluto di guardare esemplari solitamente difficili da vedere nel loro habitat è precisamente ciò che viene trasformato in profitto da queste strutture, in quello che Acampora chiama «zoöpticon» (un «panottico rovesciato»)»¹¹. In questo senso, una delle missioni di *Playboy* sarà quella di «portare lo spettacolo etnografico fino all’era della comunicazione di massa, facendo da collegamento tra il circo del diciannovesimo secolo e il *reality show* televisivo»¹².

Il concetto ripreso da Preciado per fare luce sul complesso impero commerciale che, a partire dalla *Mansion*, si estende a numerosi club, canali tv, gadget e pubblicazioni, è quello foucaultiano di *eterotopia*¹³. A partire dal

5 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 223, nota 235.

6 Jason C. Hribal, *Fear of the Animal Planet: the Hidden History of Animal Resistance*, CounterPunch e AK Press, Petrolia e Oakland 2010, p. 42.

7 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 196.

8 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 190-206.

9 *Ibidem*, p. 199.

10 *Ibidem*, p. 195.

11 *Ibidem*, p. 199.

12 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., pp. 195-196.

13 Michel Foucault, *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, trad. it. di T. Villani e P. Tripodi, Mimesis, Milano 1994, pp. 11-20.

bordello come esempio di eterotopia, Preciado tratteggia una mappa delle pornotopie che non si limita alla casa di Hefner, articolando l'idea secondo cui il bordello sia uno spazio in cui la forza dell'illusione altera la realtà – in questo caso, «le convenzioni sessuali o di genere»¹⁴. Tuttavia, le «relazioni singolari tra spazio, sessualità, piacere e tecnologia»¹⁵, che presiedono alla capacità della pornotopia *Playboy* di produrre nuove soggettività, rimandano ad un'altra eterotopia: ancora una volta, lo zoo. Quest'ultimo «ha il potere di giustapporre, in un unico luogo reale, diversi spazi, diversi luoghi che sono tra loro incompatibili»¹⁶ (la città e la savana, la città e la giungla, ecc.) e di far incontrare ontologie opposte (domestico/selvatico; reclusione/libertà; naturale/artificiale).

L'architettura della *Mansion* sfrutta insieme l'elemento essenziale del bordello (la teatralizzazione della sessualità associata all'introduzione di un contratto economico) con quello del giardino zoologico/coloniale: come nota Foucault, «il giardino rappresenta fin dalla più remota antichità una sorta di eterotopia felice e universalizzante (da cui derivano i nostri giardini zoologici)»¹⁷. Lo zoo rimanda a una fascinazione per il selvatico e per l'esotismo, alla libertà di movimento, all'assenza di controllo, ai sogni di fuga dell'individuo dei paesi industrializzati, elementi che, per essere fruiti e concentrati in un luogo preciso (una contraddizione in sé: *concentrare* la libertà), necessitano di essere regolati dai rispettivi opposti: il selvatico deve essere domato, l'esotico deve “ambientarsi”, l'individuo libero trova posto in gabbia, l'assenza di controllo va sottoposta a sorveglianza. Quando i sogni di fuga si concretizzano, il potenziale eterotopico del luogo cade in pezzi o, quantomeno, si ridimensiona. In una prima fase, infatti, nella villa

animali e umani, nudi, senza distinzione, condividevano uno spazio che voleva essere un Eden acclimatato: lama, pavoni reali, fenicotteri, cani, oche, cacatua e scimpanzé vivevano nei giardini della casa, facevano il bagno nelle piscine con gli invitati e perfino si sedevano di fronte al fuoco del camino¹⁸.

Successivamente, però, la tensione fra disciplinamento e autonomia dei

14 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 113.

15 *Ibidem*.

16 M. Foucault, *Eterotopia*, cit., p. 16.

17 *Ibidem*, p. 18.

18 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 176.

corpi animali esplode, quando gli esemplari delle varie specie del serraglio provano a evadere: «il rumore incessante delle feste e la fuga di animali selvatici fecero di Hefner un vicino indesiderabile»¹⁹. La contraddizione è legata, tra le altre cose, anche alla scelta del luogo (Hollywood) altamente antropizzato, in cui costruire la *Mansion*, contraddizione che è al tempo stesso responsabile del suo fascino – riconducibile al forte contrasto fra urbanità e animali selvatici – e della sua precarietà. «Alla fine, le feste furono tenute all'interno della casa e le scimmie, i fenicotteri e i pappagalli finirono in gabbia»²⁰.

Estetica del potere

Quale modello di sessualità e di genere viene elaborato dall'impero *Playboy* nel periodo della Guerra Fredda rendendo pubblico il privato? Secondo Preciado, questo «processo di *de-domesticazione dell'interno borghese*»²¹ ha un obiettivo ben preciso, in relazione al modello di famiglia eterosessuale “tradizionale”:

Scatenare un movimento per la liberazione sessuale maschile, dotare l'uomo americano di una coscienza politica del diritto maschile a uno spazio domestico e, in ultima istanza, costruire uno spazio autonomo non retto dalle leggi sessuali e morali del matrimonio eterosessuale [...]. A fronte dell'“impero del focolare familiare eterosessuale” degli anni Cinquanta, *topos* centrale del sogno americano, *Playboy* avrebbe lottato per la costruzione di una utopia parallela: “l'impero dello scapolo in città” [...]. Tra il 1953 e il 1963, *Playboy* mette in circolazione un discorso combattivo destinato a costruire una nuova identità maschile, quella del giovane scapolo urbano e casalingo²².

Questa rivendicazione contesta la tradizionale divisione fra spazio domestico (associato alle donne) e spazio pubblico (destinato agli uomini)

19 *Ibidem*, p. 178.

20 *Ibidem*, p. 179. La contraddizione è legata inoltre alla volontà di riprodurre un ambiente naturale in un contesto artificiale. Secondo Acampora (cfr. *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 191-192) è impossibile ricreare fedelmente l'habitat delle specie negli zoo, dal momento che questi hanno come scopo intrinseco quello di rendere visibile la “natura” ai visitatori: pertanto, non possono che costruire dei simulacri di ambienti “naturali”.

21 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 78.

22 *Ibidem*, pp. 28-29.

in un senso evidentemente opposto alle rivendicazioni femministe: lo scapolo reclama l'occupazione della casa e ciò non coincide affatto con un processo di femminilizzazione, poiché non vi è alcuna diserzione dallo spazio pubblico tradizionalmente maschile. Si tratta, al contrario, di «consolidare una distribuzione premoderna degli spazi di genere»²³ che approdi alla costruzione di un vero e proprio «*maschilismo eterosessuale da interno*»²⁴. Per questo motivo è al contempo necessario scongiurare la minaccia dell'omosessualità tramite un rifiuto radicale dell'omosocialità che, nel regime egemonico degli anni '50, fonda l'eterosessualità maschile:

La lotta di *Playboy* per far uscire il maschio dalla cellula riproduttiva suburbana dovrà anche mettere in moto una difesa a oltranza dell'eterosessualità e del consumo per fugare il sospetto dei «vizi antiamericani» dell'omosessualità e del comunismo²⁵.

In questa visione, che ignora qualsiasi relazione co-constitutiva fra etero e omosessualità, l'omosocialità conduce inesorabilmente all'omosessualità. La sana eterosessualità proposta da Hefner è tale in opposizione tanto all'eterosessualità familiare del periodo quanto all'omosessualità, considerato che la prima delle due, con la sua divisione degli spazi domestici secondo i generi, incita all'omosessualità²⁶. In questa economia sessuale, accanto alla creazione di uno spazio da cui la «donna di casa» è esclusa, si rende pertanto necessaria la presenza femminile:

Il playboy si colloca sulla soglia della femminilità, mascolinizando pratiche (consumo e domesticità) fino ad allora sottovalutate nell'economia della produzione che caratterizza il maschio. Di qui l'importanza del collegamento visuale e discorsivo tra l'interno domestico e le ragazze nude: l'erotismo eterosessuale garantiva che *Playboy* non fosse semplicemente una rivista femminile o omosessuale²⁷.

Se è vero che «il discorso della rivista si opponeva con identico im-

23 *Ibidem*, p. 46.

24 *Ibidem*, p. 29.

25 *Ibidem*, p. 35.

26 È interessante notare che, nonostante ciò, Hefner si sia schierato apertamente, in tempi più recenti, a favore del matrimonio gay (cfr. Hugh Hefner, «The Fight for Gay Marriage Is a Fight for All of Our Rights», <http://www.playboy.com/articles/sexual-freedom>).

27 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 38.

pegno sia alla domesticità familiare che al bordello tradizionale»²⁸, va sottolineato che prende anche le distanze dalla prostituzione in un senso radicalmente non femminista²⁹. Tuttavia, secondo Preciado, questa presa di distanza non promuoverebbe – come denunciato da molta critica femminista alla pornografia di *Playboy* – la liberalizzazione del mercato sessuale, ma piuttosto spronerebbe la *playmate* a «trasformare il lavoro sessuale in divertimento»³⁰. In altri termini, questa mossa

non intende trasformare tutte le giovani americane in prostitute ma, cosa ancor più interessante e vantaggiosa, cerca di far sì che tanto gli uomini quanto le donne si convertano in clienti (più che in lavoratori), consumatori della pornotopia sessuale *Playboy* e dei suoi prodotti derivati³¹.

Ciò non significa, evidentemente, che tale progetto non si fondasse *comunque* sul lavoro sessuale, retribuito o meno, delle donne. Quella che sembra semplicemente una sorta di casa trasparente in cui la vita sessuale dello scapolo e delle conigliette si manifesta nella sua «verità» e spontaneità è, come nei più recenti *reality show*, frutto di una sapiente opera di costruzione che occulta se stessa.

Quello che le conigliette (non) dicono

Oggi Gloria Steinem ha 82 anni ed è una storica attivista femminista statunitense fondatrice della rivista «MS». Il suo nome resta però legato ad un controverso pezzo di giornalismo sotto copertura intitolato «A Bunny's Tale», pubblicato dalla rivista «Show magazine» nel 1963³².

Che cosa succedeva all'interno dei *Playboy Club*? Il mondo delle conigliette era davvero tanto eccitante e pieno di glamour? Gloria, allora appena laureata in giornalismo, decise di indossare per 11 giorni i panni di Marie Catherine Ochs per poter scoprire quale verità si nascondesse dietro agli annunci di lavoro che invitavano giovani e avvenenti ragazze a lavorare nei club di Hefner. Quello che scoprirà oggi non è forse una

28 *Ibidem*, p. 133.

29 Cfr. Ben Hecht, «No Room for Vice», in «Playboy», gennaio 1959, pp. 51-54.

30 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 169.

31 *Ibidem*.

32 Gloria Steinem, «A Bunny's Tale», in «Show Magazine», maggio 1963; e «A Bunny's Tale. Part II», in «Show Magazine», giugno 1963.

sorpresa, ma all'epoca fece scalpore (e aizzò contro Steinem l'odio dei molti *aficionados* dei *Club*, sostenitori del playboy per eccellenza, che ancora oggi la apostrofano con l'epiteto sprezzante di "ex-coniglietta"). Steinem svelò il lato oscuro di un mondo dipinto con tinte luccicanti e fantastiche.

Fin dai primi istanti, subito dopo aver varcato la porta d'ingresso del club ed essersi sentita apostrofare dal buttafuori «Qui, coniglietta, qui: per il colloquio al piano inferiore!», l'atmosfera si fa ambigua e opprimente. L'elegante ed esclusiva facciata del club contrasta in maniera netta con i locali riservati alle conigliette: all'aprirsi delle porte dell'ascensore, il piano a loro dedicato appare essere un ambiente cupo fatto di cemento e lampadine precariamente appese a dei fili, nel quale si agitano giovani donne seminude. L'incontro con la "Madre delle Conigliette", una ex coniglietta promossa al ruolo di esaminatrice e consigliera per le nuove arrivate, è tanto surreale quanto rivelatore. Nel corso del colloquio, Gloria si sforza di rendere credibile la sua identità come Marie Catherine Ochs, ricamando su particolari del suo passato, viene bruscamente interrotta dalla Madre delle Conigliette che afferma: «Non ci *piace* che le nostre ragazze abbiano una personalità... devono soltanto essere adatte a ricoprire il ruolo di coniglietta». Gloria, strizzata in un costume tanto stretto da toglierle il respiro, riesce però nell'intento e viene immediatamente assunta.

Il racconto prosegue come un vero e proprio *diario di formazione* di una coniglietta che, sebbene apparentemente ricopra un ruolo analogo a quello di una cameriera, nella realtà deve sottoporsi a un test medico completo per escludere malattie veneree, imbottirsi il costume per apparire molto più procace di quanto non sia, pagare di tasca propria la pulizia dei costumi e degli accessori di bellezza e dividere le mance con il *Club*. Di più: le conigliette non possono uscire con gli avventori, a meno che non si tratti di membri VIP, nel qual caso la frequentazione è caldamente consigliata.

I *Playboy Club* si rivelano per quello che sono: luoghi squallidi frequentati da avventori che, per loro stessa ammissione, «non sono certo lì per lo stufato». Il trattamento riservato alle conigliette da parte dei clienti è fatto di continui apprezzamenti e ammiccamenti fastidiosi, da contatti fisici non sollecitati e da vere e proprie molestie. Pressoché tutte le sere, le conigliette si ritrovano con la coda di peluche, fissata al costume all'altezza del fondoschiena, quasi del tutto staccata a forza di essere stata tirata da uomini eccitati, annebbiati dall'alcool. L'ingresso ai club non è riservato ai soli uomini, ma certamente le donne sono una minoranza che perlopiù mostra una malcelata ostilità nei confronti delle *bunnies*. Queste,

d'altra parte, per reiterare l'idea della loro assoluta disponibilità, devono tassativamente evitare di farsi vedere in compagnia di altri uomini, inclusi mariti o fidanzati, non solo all'interno dei club, ma addirittura nelle loro vicinanze.

Seppure durò solo 11 giorni, l'esperienza di Steinem fu sufficiente per restituire lo squallore dei club e lo sfruttamento delle conigliette. Il turnover delle ragazze era elevato, soprattutto perché diventava rapidamente chiaro a tutte che le ipotetiche cifre sbandierate come "normali" negli annunci lavorativi erano in realtà gonfiate di almeno un terzo, quando non della metà. I turni sfiananti, i costumi scomodi e di qualche taglia più piccoli (si racconta come bastasse spesso uno starnuto per farne saltare le cuciture), le continue attenzioni insistenti e non richieste da parte degli avventori e le vere e proprie offerte sessuali da parte dei cosiddetti "*keyholders*" (i membri VIP dei *Club*) furono tra le ragioni per cui solo le ragazze maggiormente vulnerabili, socialmente ed economicamente, decidevano di restare.

La svalutazione delle conigliette per mezzo dell'animalizzazione è evidente: mentre il coniglio simbolo di *Playboy* può essere interpretato in maniera ironica (e alludere a una potenza maschile "infinita"), non così la trasformazione delle donne in conigliette. Le conigliette, rese animali attraverso l'esposizione del loro corpo vulnerabile e attraverso l'uso di protesi quali le orecchie e la coda da coniglio, diventano appropriabili. Il costume che sono costrette a indossare è fatto per attirare lo sguardo, le protesi le rendono animaletti graziosi a disposizione di chi desidera toccarle. Le apparenze sono salvate dal "protocollo" di comportamento che devono rigidamente seguire e che prevede che avvisino, sempre con grazia e cortesia, il cliente che allunga troppo le mani che «non è concesso toccare le conigliette». Pacato e benevolo rimprovero che, anche quando pronunciato, viene accolto da risate e sguardi d'intesa tra maschi.

L'illusione reiterata nei *Playboy Club* gioca sul filo del consenso; o meglio, rinforza quell'idea del "no che significa sì" che ancora oggi pesa come un macigno su tanti processi per stupro. Quali possibilità ha la coniglietta – una donna che si fa coniglio, che si imbottisce il costume sul seno, che ancheggia fra i tavoli e che si rivolge con frasi prestabilite e un immancabile sorriso ai clienti – di sottrarsi a un desiderio scatenato anche dall'apparente "divieto di toccare"? Questo divieto non è forse un astuto stratagemma per rendere la trasgressione ancora più desiderabile? Una mascherata che attraverso la manipolazione del desiderio maschile sfrutta corpi femminili allo scopo di sfruttare economicamente gli stessi clienti?

Stag Party: cervi e conigli

Questa sorta di movimento per la liberazione sessuale (maschile) ammicca a un modello ben preciso. Il nome originariamente ipotizzato per la nuova rivista era, infatti, *Stag Party Magazine*. “*Stag*” significa “cervo”: i primi disegni della mascotte raffigurano un cervo antropomorfo in un salotto in vestaglia, con la pipa e un bicchiere di scotch in mano. Negli anni ’50, “*stag*” è però anche lo “scapolone”: il maschio eterosessuale refrattario all’idea del matrimonio. In quel periodo, gli *stag films* sono i primi film pornografici nel senso moderno del termine, pellicole che venivano proiettate privatamente per gruppi di soli uomini. In queste vere e proprie feste (*party*, appunto), era l’omoerotismo ad essere la vera fonte di godimento: le modalità di fruizione di questi brevi video dimostrano come l’uomo eterosessuale pretendesse di poter fare a meno delle donne nel conseguimento del piacere. Le donne, naturalmente, non erano davvero assenti, ma soltanto rese tali: il concetto di «referente assente» di Carol Adams, anche in questo caso, è perfettamente idoneo a descrivere la condizione dei corpi femminili che facevano la loro comparsa sugli schermi delle feste *stag*.

La rivendicazione del carattere superfluo del mondo femminile viene fatta propria da Hefner, che si inserisce così in un filone di rappresentazione e sguardo riconducibile al voyeurismo. Le prime immagini che pubblica sono emblematiche in tal senso: le donne vengono colte nell’intimità («un’intimità femminile accuratamente coreografata»³³), ignare di essere osservate, mentre scoprono una qualche porzione del loro corpo su cui lo sguardo maschile potrà esercitare il proprio desiderio al riparo dai rischi di scivolamento dall’omosocialità all’omoerotismo e infine all’omosessualità. Non a caso la presenza degli uomini è rigorosamente bandita da queste inquadrature.

La mascotte “*stag*” riunisce in sé le due accezioni del termine, che si fondono e si rafforzano a vicenda, sviluppando un intrigante incontro fra poli contraddittori. Un animale-preda si trova al posto e nei panni del predatore, come accade spesso nell’iconografia *pop* dei cacciatori. Di più: un animale tipicamente selvatico viene collocato in un contesto domestico, vestito con abiti casalinghi (vestaglia e pantofole). «Testimone delle contraddizioni interne di *Playboy*, la mascotte esprime la tensione fra cacciatore e animale cacciato, tra caccia esterna e caccia domestica, tra selvatico e addomesticato»³⁴. La simbologia del cervo viene però abbandonata,

33 P. B. Preciado, *Pornotopia*, cit., p. 49.

34 *Ibidem*, p. 51.

complice il fatto che il nome e il logo ipotizzati per la nuova rivista sono già stati utilizzati (ironia della sorte, da una pubblicazione di caccia e pesca). Nasce così l’idea del coniglio, che in una prima fase è associata allo scapolo, al playboy, anziché alle ragazze che frequentano la casa. Il coniglietto, un «animale infantile e privo di imbarazzo»³⁵ è ancora una preda vestita da predatore, ma rimanda a un tipo di sessualità differente: se il cervo maschio suggerisce una sessualità monogamica, il coniglio fa pensare a una sessualità sfrenata, poligamica e polimorfa. In tal modo, si compie il passaggio, grazie alla metafora della caccia, dal modello di maschilità egemone nel dopoguerra al modello “alternativo” di Hefner: il cervo, in quanto preda, costituisce un unico grande trofeo, la conquista frutto di impegno e competizione dell’uomo proiettato verso la cellula familiare eterosessuale riproduttiva; i conigli rappresentano una molteplicità, potenzialmente infinita, di piccole prede, inquisite dallo “scapolone” infantilizzato e libertino della *Maison*. La posizione nel rapporto di predazione è però così forte che, complice ancora una volta il doppio senso della parola – “*bunny*”, oltre che coniglietta, significa “*bambina*” –, la simbologia si trasferisce rapidamente alle donne.

In breve, a partire dalla tradizione “*stag*”, la caccia si impone non per caso come uno dei temi ricorrenti della rivista che, fra le altre cose, pubblica anche articoli dedicati agli accessori venatori. Come fa notare Preciado, il ruolo di questi oggetti viene risignificato in conformità con la nuova immagine del “predatore domestico”: «Le armi da caccia sono ora oggetti ornamentali, souvenir di un safari coloniale che adornano una parete dell’abitazione dello scapolo»³⁶.

Scapoli e conigliette

L’immaginario creato da Hefner intorno a *Playboy* è senza dubbio complesso e contraddittorio; il che spiega, almeno in parte, il motivo per cui le accuse a Hefner di essere una sorta di “diavolo in vestaglia” e il giudizio negativo espresso nei riguardi dell’universo da lui creato trovino il proprio contrappunto in quelle voci, anche femminili, che provano a offrirne una lettura differente, ad esempio *Bachelors and Bunnies: The Sexual*

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*, p. 208, nota 87.

Politics of Playboym di Carrie Pitzulo³⁷. In questo libro, Pitzulo, docente alla Northern Colorado University, si domanda se sia possibile ripensare alla figura di Hefner nei termini di fautore di un atteggiamento più positivo nei confronti del sesso – e, in particolare, della sessualità femminile –, atteggiamento in grado di far esplodere la dicotomia che divide(va) le donne in puttane e madonne, legittimare così il desiderio femminile in un momento storico caratterizzato da grandi lotte di emancipazione. Secondo Pitzulo, è indicativo che sulle pagine di *Playboy* trovassero spazio articoli caratterizzati da una visione decisamente progressista della femminilità e dei diritti delle donne. Rimane oggetto di dibattito se questa ambiguità di fondo sia il risultato dell’astuta strategia di Hefner per veicolare la sua visione della sessualità e per conferire un’aura di legittimità allo sfruttamento dei corpi femminili o se, al contrario, sia la testimonianza del fermento politico dell’epoca, tanto potente da invadere uno dei luoghi per eccellenza di produzione di sessualità conformi ed eteronormate.

Indipendentemente da questa ambiguità, è certamente possibile affermare che *Playboy*, *nomen omen*, ha creato un universo forgiato sull’immaginario di un unico soggetto, il maschio eterosessuale paradigmatico che, attraverso il proprio sguardo, mercifica gli affetti, le relazioni e la vita a proprio uso e consumo. Hefner e *Playboy* rappresentano un soggetto e un periodo che vorremmo superare senza rimpianti alla ricerca di nuovi paradigmi, nuovi sguardi e nuove narrazioni.

37 Cfr. Carrie Pitzulo, *Bachelors and Bunnies: The Sexual Politics of Playboy*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

Barbara Creed e Maarten Reesink

Animali, immagini, antropocentrismo¹

Gli animali sono ovunque e da nessuna parte. Viviamo in un’epoca caratterizzata da periodiche ondate di panico globale legate alla possibilità di un’epidemia di influenza aviaria. D’altro canto, ci sentiamo coinvolti dalle narrazioni sulle nascite di cuccioli negli zoo, come nel caso dell’orso polare Knut, che divenne una vera e propria celebrità. Gli zoo invitano il pubblico a partecipare a concorsi nazionali per assegnare il nome più appropriato ai nuovi arrivati. Il telegiornale della sera ci sommerge di immagini sconvolgenti degli abbattimenti di massa di animali da allevamento in Europa o in Asia, a seguito dello scoppio improvviso di una malattia infettiva che potrebbe rappresentare una minaccia per la salute umana. In Paesi come l’Australia siamo nostro malgrado testimoni di investigazioni televisive scioccanti, seguite da proteste pubbliche, sulle brutali torture e uccisioni di ovini e bovini esportati da vivi in mattatoi esteri. Nel 2011, in seguito a uno di questi programmi, il commercio australiano di animali è stato temporaneamente sospeso.

L’acclamato documentario *Project Nim*², che narra la vita di uno scimpanzé “parlante”, ha permesso lo sviluppo di un dibattito pubblico sui diritti degli esseri senzienti. A Nim, cresciuto come un neonato in una famiglia umana, vennero insegnate 200 parole del linguaggio dei segni, permettendogli in tal modo di comunicare con i membri della sua famiglia surrogata – prima di essere condotto in un laboratorio. Il timore di critiche da parte dei media indusse poi le autorità a trasferirlo in un rifugio.

Il famosissimo film *Babe*³ – la storia di un maiale determinato a sottrarsi alle lame del macellaio – ha registrato un tale successo da far calare le vendite di pancetta e salsicce in tutto il mondo. Nel 2008 a Santiago del Cile, una videocamera di sorveglianza autostradale riprese un cane intento a trascinare un altro cane ferito fuori dal traffico, destreggiandosi tra le

1 Il presente articolo è una traduzione del saggio pubblicato su «NECSUS – European Journal of Media Studies», vol. 4, n. 1, 2015, pp. 95-105 (<https://doi.org/10.5117/NECSUS2015.1.CREE>). La parte finale del saggio è stata parzialmente adattata.

2 James Marsh, *Project Nim*, USA 2011.

3 Chris Noonan, *Babe*, Australia-USA 1995.

automobili sfreccianti, e a proteggere il compagno in difficoltà fino all'arrivo degli addetti. Questo filmato è stato uno dei più visti, nel giorno in cui è stato pubblicato in Internet. Il favore mondiale dei documentari sulla fauna selvatica, le serie televisive sugli animali esotici, l'ultimo successo realizzato da studi di animazione americani o giapponesi che ha per protagonisti degli animali, le storie di animali carismatici negli zoo sono tutte narrazioni che sembrano affascinare e catturare grandi fette di pubblico, a volte più di una qualche emozionante partita di calcio o del più recente evento drammatico di una soap opera popolare. Il 20 aprile 2015 negli Stati Uniti, per la prima volta nella storia, due scimpanzé hanno ottenuto provvisoriamente il riconoscimento dello status di persone giuridiche. Questi scimpanzé sono detenuti presso la Stony Brook University come animali da laboratorio, e il loro destino è ancora incerto⁴.

Gli animali sono diventati protagonisti di primo piano nella nostra vita quotidiana grazie alle piattaforme mediatiche del XXI secolo. Gli animali sono onnipresenti nel panorama mediatico, mentre sono sempre più assenti nella realtà quotidiana della vita urbana. Qual è l'origine di un tale interesse nei confronti dei nostri "compagni di viaggio" non umani in un'epoca in cui siamo testimoni della più grande estinzione di specie mai registrata nella storia (un'enorme tragedia globale di cui siamo responsabili)? Mentre cresce il nostro interesse per loro, gli animali reali vanno scomparendo. Sempre più urbanizzati ci circondiamo di creature digitali, dai robot e dai cyborg a – per usare le parole di Donna Haraway – una crescente varietà di "naturculture" generate bio-tecnologicamente, che non dovrebbero essere ignorate o rifiutate ma comprese⁵. I media svolgono un ruolo cruciale nelle nostre relazioni reali e immaginarie con gli animali non umani. Durante tutta la loro storia – dal XX secolo a oggi, in particolare per quanto riguarda il cinema – i mezzi di comunicazione hanno mostrato un notevole interesse per la rappresentazione degli animali non umani. Essi sono presenti nell'ambito di un'ampia produzione, che va dai documentari e dai film di finzione all'horror e al cinema d'arte o d'avanguardia fino ai giochi e alle pellicole d'animazione e per bambini. Le tecnologie delle immagini in movimento, Internet compreso, hanno contribuito a plasmare il modo in cui vediamo le forme di vita animale non umana, inclusi i nostri rapporti reali e immaginari con loro. Al pari di

quanto accade per le rappresentazioni di gruppi marginalizzati, dalle donne ai disabili alle persone di colore, la rappresentazione mediatica degli animali non umani può variare da visioni preconcepite e stereotipate a visioni più radicali e obiettive. Molti dei ritratti realizzati dai media rappresentano gli animali come forme di vita inferiori e prive di capacità di sentire, come se si trattasse di un dato di fatto naturale. Come e perché alcuni media rappresentano gli animali non umani come "altri"? Fino a che punto i prodotti mediatici danno voce agli animali? Come facciamo esperienza dello sguardo animale? Fino a che punto l'animale stesso è davvero presente nei film? Come possiamo cogliere l'*agency* animale nei film? Che cosa rappresenta l'animale?

Rappresentazione e contraddizione

La contraddizione sta al centro delle rappresentazioni mediatiche degli animali non umani e delle nostre reazioni nei loro confronti. Guardiamo un gran numero di programmi sugli animali, a volte assegnandovi molta importanza, ma nella realtà non concediamo loro alcun diritto. Scegliamo alcuni animali, ad esempio i *pet*, ai quali concediamo un trattamento speciale e privilegiato, mentre ne releghiamo altri a una vita di dolore e miseria negli allevamenti intensivi o nei laboratori. Per mezzo della filosofia dell'eccezionalismo umano prendiamo le distanze dagli animali e contemporaneamente li assorbiamo nei nostri corpi e nelle nostre vite in una molteplicità di modi complessi e intimi: viviamo con gli animali e li mangiamo, li indossiamo, li guardiamo, li dipingiamo e scriviamo su di loro, li piangiamo, addirittura li seppelliamo in cimiteri per pet con targhe che ne lamentano la perdita. Come si può spiegare questo rapporto contraddittorio? Louis Althusser sosteneva che la contraddizione è il cuore che permette il funzionamento dell'ideologia. Il filosofo francese affermava che gli individui non vivono separati dall'ideologia, intesa come un sistema di idee, ma che invece quest'ultima permea le loro relazioni vissute – in altri termini, l'ideologia costituisce le modalità con cui gli individui conducono la propria esistenza in relazione agli altri e alle strutture sociali⁶. È pertanto possibile credere di non opprimere gli animali, perché non si è consapevoli di contribuire a tale oppressione. Durante la seconda ondata del femminismo, i teorici del cinema sostenevano che le donne che

4 Gli scimpanzé sono stati restituiti al laboratorio che ne deteneva la proprietà, ma la battaglia legale non si è ancora conclusa [N.d.T.].

5 A proposito di questo argomento complesso, cfr. Donna J. Haraway, *Compagni di specie: Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni 2003, e *Id.*, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

6 Cfr., ad es., Louis Althusser, *Lenin e la filosofia*, trad. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1969.

vivevano in una società patriarcale e ciononostante affermavano di essere uguali agli uomini vivevano in uno stato di contraddizione. Teoriche femministe come Laura Mulvey, Claire Johnston e Pam Cook hanno affermato che l'ordine simbolico patriarcale rappresentava le donne nel cinema e nei media come figure marginali, senza voce e prive di *agency*, facendo ricorso a strategie di contraddizione, oggettivazione, stereotipizzazione e manchevolezza. Alle donne non era data voce né un destino scelto da loro. Le protagoniste femminili esistevano solo in termini di quello che significavano per il maschio o di quello che rappresentavano in termini di fantasie e desideri maschili.

Molte di queste strategie sono impiegate nei confronti degli animali all'interno di un discorso antropocentrico – tra queste va sottolineata la rappresentazione di animali umani e non umani come entità completamente separate. Ne *L'aperto*, Giorgio Agamben sostiene che l'umano si è prodotto come separato dall'animale per mezzo di quella che definisce «la macchina antropologica» del pensiero occidentale⁷. Il luogo privilegiato dell'umano è stato prodotto o creato strategicamente. I media svolgono un ruolo importante in questo processo. Solamente demistificando le rappresentazioni antropocentriche degli animali potremo capire che cosa significhino per noi, come li rappresentiamo nel nostro immaginario e nel nostro ordine simbolico, e perché abbiamo attinto alla filosofia e alla scienza per negare la nostra identità animale. Come afferma Alexandre Kojève, «l'Uomo» esiste solo «negandosi [...] come animale»⁸. E, aspetto ancora più importante, ci troveremo in una posizione migliore per poter pensare l'animale stesso. A quali strategie e forme mediatiche possiamo far ricorso per disfarci degli stereotipi sugli animali e per rappresentarli da una prospettiva non antropocentrica? Cary Wolfe afferma che le classiche divisioni sé/altro, mente/corpo, umano e animale sono essenziali per il pensiero umanista; di conseguenza sostiene la necessità di un approccio radicale, di una nuova teoria postumanista che possa permetterci di comprendere meglio il posizionamento degli animali umani e di quelli non umani nel XXI secolo⁹.

Lo sviluppo contemporaneo dell'arte, della filosofia, della scienza, del cinema e dei media mette sempre più spesso in discussione il diritto degli umani di continuare a considerare gli animali esclusivamente da un punto

di vista antropocentrico. Una delle principali ragioni di questo cambiamento è stata la scoperta da parte di scienziati, biologi e neurofisiologi di vari aspetti riguardanti la sensibilità degli animali, dei tratti che accomunano animali umani e animali non umani e della parentela tra le varie forme di vita. Sulla base di ciò, filosofi e studiosi di morale e di *Animal Studies* sostengono l'importanza di sviluppare un'etica che rispetti il diritto degli animali non umani a vivere le loro vite liberi da abusi e crudeltà.

Il genere documentario ha prodotto una serie di film potenti che hanno analizzato il modo in cui le diverse società trattano gli animali. È inquietante notare che, nonostante la convinzione generale circa i progressi compiuti dall'umanità a partire dall'epoca dell'industrializzazione, epoca associata a importanti conquiste tecnologiche e scientifiche, la situazione degli animali non umani non potrebbe essere più terribile. Il XXI secolo non è solo testimone di stermini di massa di intere specie, ma anche della più grande perdita di habitat animali, dello sviluppo delle più disumane tecniche di allevamento e macellazione e della prosecuzione di terrificanti procedure di sperimentazione animale condotte in nome del progresso scientifico. Documentari quali *Le sang des bêtes*¹⁰, *Primate*¹¹, *Zoo*¹², *Project Nim*, *Blackfish*¹³, *The Cove*¹⁴ e *The Ghosts in Our Machine*¹⁵ esplorano il trattamento che riserviamo agli animali, la questione animale, l'etica e i limiti del realismo documentaristico.

In un articolo innovativo e decisivo dal titolo «Perché guardare gli animali?»¹⁶, John Berger sottolinea come è cambiato il rapporto tra umani e animali con l'avvento della modernità e del capitalismo e sostiene che le immagini degli animali sostituiscono la relazione perduta con gli animali, un tempo diretta e non mediata. Berger celebra una società pastorale in cui gli animali, sia d'allevamento che selvatici, e quelli che oggi etichettiamo come “da compagnia”, costituivano una componente essenziale della quotidianità umana. È interessante notare che per molti abitanti ricchi delle città odierne la nostalgia bucolica è diventata un nuovo ideale, o meglio un ideale rinnovato, sia pure nella forma della “seconda casa” in campagna, “più vicina alla natura”.

10 Georges Franju, *Le sang des bêtes*, Francia 1949.

11 Frederick Wiseman, *Primate*, USA 1974.

12 *Id.*, *Zoo*, USA 1993.

13 Gabriela Cowperthwaite, *Blackfish*, USA 2013.

14 Louie Psihoyos, *The Cove*, USA 2009.

15 Liz Marshall, *The Ghosts in our Machine*, USA 2013.

16 John Berger, «Perché guardare gli animali?», in *Sul guardare*, trad. it. a cura di M. Nadotti, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 1-30.

7 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 38-43.

8 Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 624.

9 Cfr. Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*, University of Chicago Press, Chicago-Londra 2003.

Seppure vari studiosi contemporanei considerino problematica la sua prospettiva nostalgica, la visione innovativa di Berger sulla rappresentazione degli animali nel cinema e nei media rimane importante. La parte dell'analisi di Berger che è stata maggiormente criticata è l'idea secondo cui una visione mediata degli animali costituisca un'esperienza di seconda mano. Questo non solo perché il mezzo cinematografico stimola direttamente i nostri sensi da "primati" (la vista soprattutto), ma anche perché, per definizione, esso ci offre una visione strutturata e, quindi, limitata. I suoi critici sostengono invece che il cinema può utilizzare le sue possibilità tecnologiche per espandere la nostra visione, offrendoci una maggiore conoscenza sulla vita degli animali non umani che non possiamo acquisire in modo non mediato e naturale – si pensi, ad esempio, all'uso di riprese in time-lapse per accelerare o rallentare le azioni e movimenti, strategia particolarmente evidente in *I Don't Know What It Is That I Am Like* di Bill Viola¹⁷.

In *Picturing the Beast*¹⁸, Steve Baker analizza un'altra modalità in cui i media e la cultura popolare hanno svilito la nostra esperienza degli animali trasformandola nella rappresentazione e circolazione di immagini di un certo tipo. Nella nostra vita quotidiana urbanizzata ci siamo alienati dagli animali; gli animali che ancora vivono con noi, intimamente e in gran numero, sono animali molto particolari – "pet", sostanzialmente "animali umanizzati". Tutto questo ha contribuito alla nascita di ciò che Jack Zipes chiama «coscienza Walt Disney» – un concetto al quale Baker si riferisce e che approfondisce¹⁹. Baker sostiene che la cultura popolare preferisce immagini di animali di piccole dimensioni, pelosi, stupidi, divertenti, carini – in breve, stereotipati e ridicolizzati. Quanto detto vale non solo per i ben noti personaggi di Disney, ma anche per gli "animali" esposti su cartoline, pubblicità, carta da imballaggio, adesivi, magneti per il frigorifero, ecc. Gli animali sono ovunque, ma sono significanti vuoti. La critica più evidente e convincente è che questo materiale è, nel suo complesso, *tropo a proprio agio con se stesso* perché non riconosce né affronta il suo contenuto animale²⁰.

17 Bill Viola, *I Don't Know What It Is That I Am Like*, USA 1986.

18 Steve Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity and Representation*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2001. Il sesto capitolo di questo libro, intitolato «Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali», è stato tradotto da F. Trasatti in «Liberazioni», n. 8, pp. 17-31 e n. 9, pp. 27-50.

19 *Ibidem*, p. 25.

20 *Ibidem*, p. XXI.

Animali, immagini e postmodernità

La questione dell'animale, o come Derrida la definisce, la domanda «massicciamente inevitabile»²¹ dell'animale, costituisce un ambito cruciale per la teoria del cinema nel XXI secolo. Seppure siano state scritte molte opere chiave, l'animale rimane quasi completamente inesplorato. Gli animali, gli insetti, tutte le specie inaugurano una nuova e complessa area di ricerca mettendola in relazione alle questioni associate all'immagine, allo sguardo, all'etica, all'illusione, alla sorveglianza e allo spettrale. Quali considerazioni etiche vanno applicate nel contesto della rappresentazione degli animali nel cinema e nei media? Diversi studiosi sostengono che la natura del rapporto umano/animale è cambiata profondamente con l'avvento della modernità, il che ha condotto alla produzione di un'alterità senza precedenti per gli animali non domestici. Come e perché la modernità definisce l'animale come "alterità" dell'umanità? Qual è il limite tra umano e animale? In che modo i film postmoderni sulle creature non umane possono criticare il discorso egemone dell'antropocentrismo? Come possiamo vivere eticamente insieme alle specie non umane nell'era chiamata Antropocene?²²

In *Animal Rites*, Cary Wolfe solleva la questione dello specismo e del suo utilizzo al fine di legittimare la violenza contro le alterità non umane. Wolfe analizza come il discorso dell'animalità intersechi quelli di razza, sessualità e colonialismo e afferma che lo specismo implica (al pari dei suoi modelli: il razzismo, il sessismo, ecc.) non solo una struttura logica o linguistica che emargina e oggettiva l'altro sulla base della specie di appartenenza, ma anche tutta una rete di pratiche materiali che riproducono tale logica nei termini di *istituzione* concreta di cui hanno bisogno a scopo giustificazionista²³. L'idea secondo cui il fatto di essere umani non costituisca una ragione sufficiente per vedersi accordati maggiori diritti morali rispetto alle altre specie, tra cui quello di sacrificare animali non umani per soddisfare i bisogni umani, è ancora fonte di molte controversie.

Altri pensatori hanno sollevato dubbi sulla natura della rappresentazione nella postmodernità. In *Animals in Film*²⁴, Jonathan Burt afferma che

21 Jacques Derrida, *Gli spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1994, p. 106.

22 Con il termine "Antropocene" si intende veicolare l'idea secondo cui l'era in cui viviamo sia la prima che vede l'attività umana come il principale fattore in grado di influenzare il clima e l'ambiente. Al proposito, cfr. Human Animal Research Network Editorial Collective (a cura di), *Animals in the Anthropocene: Critical Perspectives on Non-Human Futures*, Sydney University Press, Sydney 2015.

23 Cfr. C. Wolfe, *Animal Rites*, cit., p. 101.

24 Jonathan Burt, *Animals in Film*, Reaktion Books, Londra 2002.

il cinema ha modificato il modo in cui guardiamo gli animali e il modo in cui li concettualizziamo. Akira Lippit sostiene che la modernità possa essere definita dalla scomparsa della fauna selvatica dagli habitat umani e dalla sua ricomparsa nelle riflessioni dell'umanità su se stessa: nella filosofia, nella psicoanalisi e nei media tecnologici, quali telefoni, film e radio²⁵. Secondo Lippit, la presenza dell'animale persiste «a livello spettrale». Derrida ribalta l'equazione e afferma che non dovremmo solo chiederci perché guardiamo gli animali, ma piuttosto esperirci come visti da loro, come esistenti all'interno del loro mondo visuale. Questa è una sfida decisiva per gli studiosi di cinema e di media che indagano la natura dello sguardo in relazione sia all'umano che all'animale.

André Bazin, che aveva un profondo interesse per il potere del cinema di registrare momenti irreversibili e finali come la morte, finì per considerare «un'oscenità»²⁶ la rappresentazione cinematografica della morte reale (umana e animale). A proposito della morte di un coniglio ne *La Règle du Jeu*²⁷ Vivian Sobchack sostiene che «la morte effettiva dell'animale rompe e interroga i confini (e la libertà) della rappresentazione immaginaria e veicola una “feroce veridicità” non posseduta dalla morte di un personaggio»²⁸. Queste riserve e distinzioni ci richiedono di pensare in modo nuovo all'etica delle riprese della morte – modo nuovo che deriva dall'inserimento a pieno titolo dell'animale nelle discussioni sul cinema e sui media.

Le immagini di sofferenza e morte di animali (e umani) hanno sempre generato una gamma di emozioni contraddittorie – da *Electrocution of an Elephant*, diretto da Thomas Edison nel 1903 ai film di caccia molto popolari nei cinema dei primi decenni del XX secolo e fonte di intensi dibattiti sul bracconaggio e sulla ricerca di trofei da parte di turisti occidentali e cacciatori amatoriali. In *White Hunter Black Heart (Cacciatore bianco, cuore nero)*²⁹, Clint Eastwood analizza l'etica della caccia grossa e il rapporto che intrattiene con la mascolinità e il razzismo. Jonathan Burt ha sostenuto che l'elaborazione libera e aperta di un immaginario che rifletta la morale egemone costituisca una risorsa fondamentale. Tale immaginario è infatti potenzialmente in grado di far sì che un numero più grande di persone si

25 Akira Lippit, *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra 2000, pp. 2-3.

26 André Bazin, «Death Every Afternoon», in *Rites of Realism*, Ivone Margulies (a cura di), Duke University Press, Durham-Londra 2003, pp. 27-31 (la citazione è a p. 31).

27 Jean Renoir, *La Règle du Jeu*, Francia 1939.

28 Vivian Sobchack, *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*, University of California Press, Berkeley 2004, p. 274.

29 Clint Eastwood, *Cacciatore bianco, cuore nero*, USA 1990.

renda più profondamente ed emotivamente consapevole della sofferenza animale:

Alla luce dell'ampio ricorso alla fotografia e al cinema nell'ambito della politica animale si può affermare che per la storia di tale dibattito l'immagine visiva sia significativa tanto quanto le idee e i saggi su cui solitamente si basano gli storici [...]. La potenza effettiva di queste immagini è infatti dovuta alla ben nota preoccupazione intorno ai codici pubblici che regolano ciò che dovrebbe e ciò che non dovrebbe essere visto³⁰.

Animali, identità e morale

La domanda di John Berger dalla quale siamo partiti – perché guardiamo gli animali? – problematizza la natura delle immagini e del rapporto tra schermo e spettatore. Se l'affermazione “le parole plasmano la realtà” è vera, nella cultura contemporanea, dominata dai media audiovisivi, le immagini contano ancora di più. La rappresentazione audiovisiva degli animali non umani può contribuire a farci conoscere meglio i vari aspetti della loro vita, dai ritmi quotidiani in natura alla terribile esistenza delle galline allevate in gabbia o delle scrofe rinchiusi nei box da gestazione degli allevamenti intensivi. Queste immagini ci spingono a una riflessione etica sul modo in cui trattiamo gli animali non umani e ci relazioniamo con loro. In *Picturing the Beast*, Baker afferma correttamente che teorici e scrittori hanno la responsabilità di criticare le strategie di rappresentazione del cinema e degli altri media al fine di promuovere la giustizia sociale:

Se il progetto inteso a modificare le rappresentazioni culturali dell'animale può in qualche modo contribuire a contrastare gli atteggiamenti sprezzanti e le pratiche violente a cui gli animali sono ancora troppo spesso sottoposti, allora il riconoscimento di interessi economici costituirà un prezzo modesto da pagare³¹.

In *Creaturely Poetics*, Anat Pick sostiene che è necessario sviluppare un'etica nuova, un'etica che non si basi sulla morale restrittiva laica e liberale:

30 J. Burt, *Animals in Film*, cit., p. 168.

31 S. Baker, *Picturing the Beast*, cit., p. 232.

Un'etica creaturale [...] non dipende dalla soddisfazione di tutti i criteri preliminari di soggettività e personalità. I suoi principi risiedono nel riconoscimento della materialità e della vulnerabilità di tutti i corpi viventi, umani e non, e nel primato assoluto dei doveri sui diritti³².

Scienziati e filosofi hanno cominciato a smantellare le barriere tradizionali che hanno mantenuto separate le identità degli animali umani da quelle dei non umani. Ogni giorno aumentano le evidenze empiriche a favore della tesi di Charles Darwin secondo cui gli animali umani e gli animali non umani condividono le stesse emozioni, emozioni che si sono evolute nello stesso modo in entrambi i gruppi. Alcuni animali sono inoltre in grado di provare e di mostrare empatia e altruismo sia verso i membri della propria specie che verso quelli di altre³³. Queste osservazioni hanno importanti implicazioni circa il valore del ricorso a concetti quali quello dell'antropomorfismo quando si intendono analizzare le reazioni degli spettatori al ruolo degli animali nel cinema. Se la differenza tra animali umani e non umani è di grado e non di genere, allora il concetto di antropomorfismo va ripensato, dal momento che la sua premessa è che esistano differenze essenziali tra animali umani e non umani. Che cosa significa identificarsi con un animale che compare sullo schermo o conferire intenzionalità a un animale di un racconto di finzione come *Au hasard Balthazar* di Bresson³⁴ piuttosto che a quelli che compaiono in documentari come *Project Nim* o *Blackfish*?

Reinterpretare l'immaginario animale dalla prospettiva inaugurata dagli *Animal Studies* è impegnativo e difficile. Gli approcci tradizionali, basati su una visione antropocentrica, sono ormai inadeguati. Burt descrive gli animali come «il punto di rottura nel campo della rappresentazione»³⁵. La rappresentazione degli animali nei media ha molto da offrire alla comprensione delle relazioni tra umani e animali.

Traduzione dall'inglese di feminoska

32 Anat Pick, *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, New York 2011, p. 193.

33 Cfr., ad es., Inbal Ben-Ami Bartal, Jean Decety e Peggy Mason, «Empathy and Pro-Social Behaviour in Rats», in «Science», Vol. 334, n. 6061, 9/12/2011, pp. 1427-1430.

34 Robert Bresson, *Au hasard Balthazar*, Francia 1966.

35 J. Burt, *Animals in Film*, cit., p. 11.

Lucrecia Masson Epistemologia ruminante¹

Al ritmo di mille vacche che pascolano
(Andrea Nunes Brións)

Il ruminante per me è una vacca. Dico sempre che durante la mia infanzia ho socializzato più con vacche che persone. Erano gli anni ottanta nella zona secca della pampa argentina, una regione arida molto fredda in inverno e molto calda in estate, un territorio di estremi nonostante avesse una geografia inquietantemente noiosa. Con i miei occhi di bambina tutto era immenso e tutto era uguale a tutto. Sarà per questo che si dice che l'infanzia è pura spazialità, che non c'è tempo.

Le vacche pascolavano, ogni giorno facevano la stessa cosa, io mi chiedevo se un giorno mi sarebbero successe cose, se un giorno avrei avuto una vita eccitante come quella delle persone che vedevo in televisione, televisione che potevamo vedere solo se c'era stato abbastanza vento da caricare le batterie (nella pampa secca la luce elettrica era il lusso di pochi). In tutto questo, e seguendo l'idea della ripetizione nell'immensità, il mio compito era di andare a cercare le vacche affinché si avvicinassero al recinto e così mio padre potesse mungerle. L'andatura delle vacche è rimasta profondamente impressa nelle mie retine, vanno lente, vanno assieme.

Vacca è anche l'insulto che come grassa ho sempre temuto. Che paradosso che creature che mi sembravano così belle e che erano mie amiche portassero esattamente il nome che io non avrei mai voluto sentire sul mio corpo. Era l'insulto grassa. Frantz Fanon dice che il linguaggio coloniale disumanizza il colonizzato, letteralmente parlando, dice, lo animalizza. E che in realtà il linguaggio del colonizzatore, quando parla del colonizzato, è un linguaggio zoologico che si riferisce costantemente al bestiario.

Quei visi da cui ogni umanità si è dileguata, quei corpi obesi che non

1 Il presente articolo riproduce integralmente la traduzione dallo spagnolo a cura di AH! SqueerTO! - Assemblea Queer Torino (<https://ahsqueerto.noblogs.org>), che ringraziamo per averci consentito di riprodurla.

assomigliano più a niente, quella coorte senza capo né coda, quei bambini che sembrano non appartenere a nessuno, quella pigrizia sciorinata sotto il sole, quel ritmo vegetale, tutto ciò fa parte del lessico coloniale².

Parlo del corpo grasso come un corpo colonizzato, un corpo visto come inferiore da una cultura dove la magrezza si è imposta trionfalmente. Un corpo fallito, che deve sparire, un corpo erroneo, errato. Però, seguendo Fanon, il colonizzato ride quando si scopre animale nelle parole del colonizzatore. Quindi dico: sono la vacca.

Cerco nell'animalità la mia propria enunciazione. Sono un ruminante e oso sfidare i limiti che sono stati (im)posti al mio corpo e alla mia umanità.

Lentezza / animalità / lo stigma vacca / la carne / non sapere come dirlo però ruminarci

I ruminanti come i bovini hanno un complesso sistema digestivo che permette loro di utilizzare efficientemente i nutrienti degli alimenti, anche quelli di bassa qualità nutrizionale. La ruminazione deve avvenire in un luogo comodo in piano, con l'ombra per potersi stendere. Il ruminante cercherà di procurarsi le condizioni necessarie per ruminare comodamente. Cercherà quindi le condizioni che lo rendano possibile, ossia, un luogo comodo e sicuro, tra affini che lo sostengano.

Molte volte la carne di questo ruminante fa male. Sa che ci sono dolori che s'incarnano, che diventano carne e tessuti, tessuti sanguinanti.

Il ruminante è irriverente e iconoclasta.

Non crede in idee proprie, sa di non essere originale. Sa che ogni volta che parla traduce.

Il ruminante scommette su un esercizio d'invenzione politica che è collettivo, sempre. Cerca di dotarsi di strumenti per sé e la sua comunità e sa che questi strumenti non sono qualcosa a cui si arriva, ma qualcosa in costante costruzione.

Nella sua azione di ruminare, rende tributo al processo e non al prodotto finito.

Il ruminante è precaria, e come precaria ha sfidato il futuro.

Il futuro non è nostro. Non c'è futuro. Non c'è tempo.

Il ruminante è lento.

Una volta ho sentito che Tolstoj si faceva fotografare mentre dormiva. E dicono che lo facesse per mostrare la sua distanza rispetto a quella società che

2 Frantz Fanon, *I dannati della terra*, trad. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 1962, p. 38.

“avanzava”, che andava verso, che diventava produttiva, rapida. Quelli che vogliono lavorare, progredire, arricchirsi saranno vincitori. Però Tolstoj preferiva riposare. È quello che una volta mi ha raccontato un amico. Ho cercato riscontri ma non ho trovato nulla. Magari non è vero, magari è un mito. Però non sono preoccupata per la verità, penso come il movimento antropofagico³ che la verità sia una bugia ripetuta molte volte.

L'epistemologia ruminante non rende tributo alla visione lineare della storia. Il ruminante si stende a ruminare, e molte volte anche a dormire. Non privilegia lo stato cosciente. Gli piace sognare.

Si tratta di divorare e divorarsi, d'incorporare l'altra per farsi con essa un nuovo corpo.

Qual è il corpo del femminismo? Può parlare la vacca? Può il ruminante nominare se stesso? Chi ha la possibilità di parlare della verità delle cose? Ci sono soggetti con la possibilità di produrre verità, di generare un racconto dove si narra la verità sul mondo, e altri che sono attori in questo racconto. Coloro che possono pensare la totalità occupano sempre posti egemonici. Come possiamo noi ruminanti essere anche produttori di verità?

Abbiamo bisogno di nuovi modi di nominare⁴, strappare la possibilità del racconto a coloro che raccontano la nostra storia. È da qui che l'epistemologia ruminante scommette che è possibile pensare e generare racconti da altri luoghi. Dalla frontiera.

L'epistemologia ruminante tutto inghiotte, tutto mastica, si mangia tutto. Il ruminante è poligastrico e tutto passa per i suoi quattro stomaci.

Sangue di vacca / il corpo polverizzato / la campagna / la vacca e la campagna / il campo di battaglia / la vacca e il filo spinato / il filo spinato come politica di contenimento / il filo spinato come primo dispositivo che dà luogo alla proprietà privata / la mucca pazza / la paura / il contagio / la carne umana

Decomporre la mappa vitale della carne è un atto di vandalismo⁵ e il ruminante è un vandalo.

3 Il movimento antropofagico è una corrente artistica che ha avuto luogo nella prima metà del secolo XX in Brasile. Questo movimento raccoglie come metafora l'attività cannibale sviluppata dalla comunità Tupinambà che consisteva nel divorare i nemici con l'intenzione d'incorporare, ingerendoli, alcune caratteristiche di questi come la bravura, la forza, il coraggio e la conoscenza della loro comunità. Se pensavano che il nemico catturato non avesse queste caratteristiche non lo mangiavano.

4 Valeria Flores, *Deslenguada*, <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/04/flores-valeria-deslenguada.pdf>, p. 65.

5 *Ibidem*.

Il ruminante pensa di più nello spazio che nel tempo. Più nella geografia che nella storia, e apprezza soprattutto le geografie della carne.

Il ruminante tracima, è eccessivo. Il suo grasso cola, è disgustoso.

Il ruminante è la vacca, non la cagna. Non è lanciata né ha movimenti eccitanti; il suo movimento sarà meno sexy, però anche la vacca sa andare *hasta abajo*⁶.

In questo femminismo grasso che immagino, nessuna dubita di poter essere felice negli eccessi e nelle stranezze e nessuna teme gli specchi.

Penso questo corpo grasso e ruminante come un corpo che eccede l'umano e che va verso la macchina e va verso l'animalità, anche se è più animale che macchina. È per contrastare l'idea di efficienza che il ruminante è meno macchina e più animale.

Il ruminante divora ciò che colpisce il suo corpo nella sua potenza vitale.

Bisogna permettersi di essere coinvolti il più fisicamente possibile, ingoiare l'altro come una presenza viva, assorbirlo nel corpo, in modo che le particelle della sua ammirata e agognata differenza siano incorporate nell'alchimia dell'anima, e così si stimoli il perfezionamento, l'espansione e il divenire di se stessi⁷.

È così che il ruminante ha una concezione divorativa della vita, è antropofago. Cerca di lasciarsi coinvolgere nella maniera più fisica possibile dall'altra, fino a inghiottirla, divorarla, per comporsi con lei.

Con l'inizio del secolo XX, l'efficacia e la vivacità si ridefiniscono. Il *Manifesto del Futurismo* lo chiarisce. Questo manifesto, scritto da Marinetti nel 1908, è un'ode alla velocità, alla forza, all'essere temerari, all'essere forti e giovani. Parla di cuori che non sentono alcuna fatica, di valore, di velocità, di vincere.

Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova; la bellezza della velocità. Un automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bello della Vittoria di Samotracia⁸.

Il nostro ruminante non ha nessuna fretta, resiste alla velocità, e non vuole

6 Nel *perreo*, il ballo del *reggaeton*, l'*hasta abajo* è il movimento di maggior destrezza e sensualità.

7 Suely Rolnik, *Antropofagia zombie*, <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropzombie.pdf>, p. 2.

8 *Manifesto del Futurismo*, Punto 4.

nemmeno vincere.

Il metodo ruminante è: *lento, pigro, poco produttivo, poco sensuale, grande, eccessivo, dalla pellaccia dura, poco delicato, poco raffinato, cammina lento, è ozioso, sciatto, trascurato nei modi di fare*.

Il ruminante rifiuta la concezione del tempo e della storia basata sul progresso. Rifiuta l'idea di un tempo cronologico, che scorre linearmente e misurabile.

Il ruminante non crede negli obiettivi.

Non pensa che i finali debbano essere necessariamente allegri e felici. Non pensa all'orgasmo come compimento ben riuscito di un incontro sessuale, né ad un'orgia come all'ultimo spazio dove i corpi si liberano e si danno ai piaceri in maniera dissoluta.

Sa che se la metro se ne sta andando, non arriverà a prenderla. Che se si tratta di salvarsi nuotando, affogherà. Che se bisogna scappare dalla polizia, riceverà di sicuro una manganellata.

Il pensiero ruminante ha smagliature che sono crepe abitate dalle sue contraddizioni. È la carne divisa. I segni rimangono e le smagliature solcano la pelle.

È ruminante perché rumina, perché tarda nel digerire. Non è sicura, né rapida e tanto meno efficace. Ha bisogno di valutare le condizioni per la sua digestione, sa che non le sono favorevoli e per questo mastica e mastica.

Il ruminante ha intuizioni e le segue. Davanti alla magniloquenza di una dichiarazione di intenti, la nostra vacca ribatte con una dichiarazione di intuizioni.

Punta sulle visioni parziali e le voci titubanti. Il ruminante può anche essere balzubiente. L'epistemologia ruminante rifiuta i rigidi discorsi di salvezza. E crede che esistano molte narrazioni diverse. Ci sono tante narrazioni grasse differenti quante sono le persone grasse. Il ruminante cerca di generare sospetto intorno all'orgoglio e alle politiche di riconoscimento. Assumendo l'orgoglio come una forma di felicità eroica, si propone di mettere in questione questa idea per cui tutta la felicità o il piacere del corpo passano necessariamente attraverso stadi di superamento.

Il ruminante non è un super-eroe, né mai potrà esserlo. Hai mai visto un super-eroe grasso?

Il pensiero ruminante attiva la macchina di deglutizione inumidendo la bocca con la saliva. Prepara la lingua e ingoia tutto. Il ruminante divora. Il ruminante mastica. Il ruminante riporta alla bocca quello che già è passato attraverso i suoi quattro stomaci, e oggi, rigurgita.

Il ruminante non consuma. Il consumo ha a che fare con la velocità e la maniera in cui si percepisce e vive il tempo. Il ruminante fracassa le logiche

di produttività e velocità. E qui sta la sua resistenza. Sa che nella lentezza c'è qualcosa di piacevole che ci salva. Il ruminante non consuma però è crudelmente consumato e il *feed lot*⁹ rappresenta i suoi incubi.

Il ruminante curiosa. Conoscere è mangiare e masticare. Ruminiamo collettivamente. Ci crogioliamo in un ritmo, sempre lento, di questo ruminare.

Il ruminante incorpora nel suo metodo la percezione corporea, e se la tormenta sarà violenta sa che si salverà solo riunendosi con il resto delle vacche, raggruppandosi. Le vacche affrontano la tempesta in movimento e aspettano insieme. Mio padre che lavora con le vacche dacché tiene memoria mi raccontò che predicano le tempeste di grandine, che sono le più dure e distruggono le colture se sono molto cresciute. Le vacche sanno che cadrà la grandine e cominciano a correre per il campo da una punta all'altra, mi spiega mio padre. In questo modo tutte si rendono conto di quello che sta per arrivare. Nel momento in cui la grandine sta per cadere, si raggruppano in circolo proteggendosi le teste, un circolo di vacche che incassano la testa e lasciano scoperta la schiena per sopportare la grandine. Così le vacche si salvano, insieme, e le loro schiene conciate sopportano la grandine. Se si sono incontrate nessuna morirà. Le schiene sono colpite però resistono.

Il ruminante crede nei femminismi che si aprono alle possibilità di trasformare la propria vita.

Il ruminante è anche un fabbro. Forgia strumenti, questi si forgiavano col fuoco e battendo. Con questa tecnica il nostro ruminante cerca di creare una serie di artefatti/utensili/strumenti politici e collettivi, con i quali sopravvivere.

Siamo ruminanti selvaggi, ci nascondiamo tra gli alberi, pascendoci e aspettando il momento, un qualche momento.

Il ruminante,
la sua carne,
la sua pelle,
la sua lingua,
il suo grasso,
i suoi quattro stomaci,
reclamano sovranità.

Traduzione dallo spagnolo di AH! SqueerTO! - Assemblea Queer Torino

9 Il *feed lot* è attualmente la tecnica di allevamento più efficace di sfruttamento degli animali bovini. Le vacche stanno in fila e mangiano, senza possibilità di muoversi, da lunghi recipienti dai quali ciascuna deve mangiare senza fermarsi con il fine di ingrassare ed essere venduta al maggior peso possibile. Questa immagine serve come metafora per richiamare le tecniche di normalizzazione a cui i nostri corpi sono sottomessi.

Anahita Grisoni e Noé le Blanc

Si chiamano tutte «Margherita». Antispecismo e convergenza delle lotte

Intervista a Willène Pilate e Axelle Playoust¹

L'antispecismo figura spesso come il grande assente quando si parla di intersezione delle lotte. Quando esistono, i tentativi di costruire un dialogo con le altre lotte restano fragili. La serata dedicata alla conferenza-dibattito *Per una convergenza delle lotte n. 2*, organizzata il 23 maggio 2016 dalla pasticceria militante *Vegan Folie's* in una sala messa a disposizione dal municipio del II arrondissement di Parigi, ad esempio, ha dato luogo ad alterchi vivaci tra femministe e antispeciste in merito alla pubblicità della PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) che mostra Pamela Anderson in bikini, con le diverse parti del corpo delimitate da un tratteggio ed etichettate come pezzi di macelleria (spalla, petto, cosce...), accompagnata dallo slogan: «Gli animali hanno tutti le stesse parti». Tuttavia, l'antispecismo si richiama a principi che sono a fondamento della sinistra: il potere di fatto non è un potere di diritto; l'ingiustizia commessa contro uno/a è un'ingiustizia commessa contro tutti/e; la lotta politica si rivolge a effetti di struttura; lo status quo è intollerabile e la sua radicale messa in questione è urgente.

Mouvements (M): Come viene considerata la questione della intersezione delle lotte dal punto di vista antispecista?

Axelle Playoust (AP): Dal mio punto di vista, ci sono molti ponti da gettare verso il femminismo materialista. D'altra parte, nel 2015 la rivista «Nouvelles Questions Féministes» ha pubblicato un articolo di Jonathan Fernandez, «Spécisme, Sexisme et Racisme. Idéologie Naturaliste et Mécanismes discriminatoires» [*Specismo, sessismo e razzismo. Ideologia naturalista e meccanismi di discriminazione*], il primo articolo apparso su questa rivista che si occupa di antispecismo e che cerca di mostrare l'affinità strutturale tra ideologie sessiste, razziste e speciste. I concetti di *appropriazione* e di *sexage* messi a punto da Colette Guillaumin, le sue riflessioni sul corpo insieme a quelle di Christine Delphy sullo sfruttamento, i grandi apporti epistemologici

1 Questa intervista è apparsa su *Mouvements des idées et des luttes*, 4 luglio 2017 (<http://mouvements.info/elles-sappellent-toutes-marguerite>).

di Nicole-Claude Mathieu – tutto ciò può essere utilizzato dagli antispecisti per concettualizzare le relazioni di allevamento e, più in generale, l'antispecismo stesso. L'idea di partire dalle femministe materialiste per riflettere sulla situazione degli animali non è nuova: nel 1994, in particolare in «De l'appropriation... à l'Idée de Nature» [*Dall'appropriazione... all'idea di natura*]², Yves Bonnardel indicava già che il pensiero di Guillaumin è uno strumento interessante per teorizzare lo specismo.

M: Le femministe materialiste considerano il patriarcato in primo luogo come un'impresa di estorsione di lavoro domestico (del lavoro detto «di riproduzione»); da qui derivano il loro «materialismo» e la compatibilità delle loro analisi con i principi del marxismo. Secondo voi, lo specismo è essenzialmente un'operazione di furto del lavoro animale?

AP: Mi sembra che ciò che ha fatto Delphy sia stato, in realtà, procedere a una distinzione tra patriarcato e capitalismo. Ai suoi tempi, negli ambienti di sinistra, si riteneva che il patriarcato fosse innanzitutto una forma di discriminazione ideologica destinata a scomparire o, in ogni caso, a indebolirsi, con l'abolizione del capitalismo... dunque bisognava lottare prima di tutto contro il capitalismo, essendo la causa femminista una causa secondaria. Delphy, al contrario, sostiene che il patriarcato è un sistema teoricamente indipendente dal capitalismo, che occorre pertanto combattere il patriarcato di per se stesso e che questa lotta riveste un'importanza politica pari a quella dell'anticapitalismo. Ritengo che bisognerebbe fare la stessa cosa con la lotta antispecista: il sistema specista è un sistema di sfruttamento che crea rapporti di potere specifici per la categoria degli animali, rapporti che, ad esempio, non sono propriamente imputabili agli abusi del capitalismo. Penso che se si vogliono creare alleanze con altri movimenti di sinistra, occorre prima di tutto riuscire a pensare lo specismo come un sistema specifico, autonomo rispetto a oppressioni capitaliste, sessiste, ecc., ma che, come queste, implica l'insieme della realtà sociale.

Willène Pilate (WP): Penso anch'io che l'antispecismo debba costituire una lotta autonoma. Si potrebbe tuttavia osservare che più l'antispecismo è stato teorizzato come oggetto specifico, maggiore è stato il coinvolgimento degli uomini. In precedenza, si trattava soprattutto di difesa degli animali – difesa di alcuni e non di altri – alla Brigitte Bardot, lotta condotta soprattutto da donne. L'avvicendamento ha avuto luogo negli anni '70, in particolare con la pubblicazione di *Liberazione animale* di Peter Singer. Il verbo antispecista

2 In «Cahiers Antispécistes», n. 11, dicembre 1994, pp. 5-19.

oggi è diffuso in larga maggioranza da uomini, e questo è un peccato.

AP: Tanto più che nel movimento c'è una sovra-rappresentazione delle donne, che costituiscono il 70-80% della base militante. Vi è anche una sovra-rappresentazione delle vegetariane nei movimenti femministi, ma raramente questo vegetarianismo viene esplicitamente teorizzato in chiave anti-specista, caricato di un senso politico al di là delle semplici preferenze alimentari. Esiste un legame storico potente tra l'antispecismo e gli altri movimenti di lotta in ragione della loro emersione negli anni '70, un periodo straordinariamente produttivo sul piano politico, con il movimento per i diritti civili, la seconda ondata femminista... C'è tuttavia una peculiarità del movimento antispecista, nella misura in cui non è il popolo oppresso che si ribella, che scende in strada a rivendicare i propri diritti e il riconoscimento sociale della propria comunità. Sarebbe sicuramente più facile se gli animali da allevamento sviluppassero una coscienza di classe e si mettessero a organizzare degli scioperi della fame. Ma nell'antispecismo accade che è il gruppo dominante, che teorizza il dominio per i gruppi dominati, che lotta per loro o con loro. Non so fino a che punto ciò determini una scissione dagli altri movimenti, ma è un aspetto che la sinistra specista ci rinfaccia abbastanza spesso e al quale non sappiamo sempre come rispondere e che, anzi, non viene preso sufficientemente sul serio. È vero che una parte del movimento vegano non mette in questione il suo sessismo, il suo razzismo e il suo colonialismo. D'altronde, può essere politicamente utile distinguere tra veganismo e antispecismo. L'antispecismo è una lotta politica paragonabile alle lotte femministe o antirazziste, ritiene che gli animali abbiano dei diritti, che siano interessati alla propria vita e dunque che non dovrebbero essere uccisi/e per essere consumati/e. Si tratta di un pensiero realmente di sinistra, che lotta contro il sistema di sfruttamento animale. Il veganismo è più uno stile di vita, uno stile di consumo, una faccenda individuale che non comporta necessariamente che ci si avventuri sul terreno delle istituzioni, dell'ordine sociale. Il veganismo, per come l'ho descritto, può essere vissuto da soli/e o in circoli ghettizzati, in ogni caso senza una progetto politico definito in termini di giustizia e di uguaglianza. Si può essere vegani/e senza essere antispecisti/e, rimanere sul piano del semplice stile di vita. Molti vegani non hanno mai sentito parlare di antispecismo, non si sono mai interessati/e alle lotte antisessiste o antirazziste... oppure strumentalizzano o denigrano queste lotte. Ciò pone problemi reali di alleanza con altri movimenti sociali. Finché verremo assimilati/e a persone interessate a prodotti vegani che spesso sono parte di un mercato di nicchia ambiguo e privilegiato, i movimenti di sinistra non prenderanno sul serio le nostre rivendicazioni e si rifiuteranno di stringere alleanze. Questo disprezzo costituisce un freno consistente

alla diffusione a sinistra delle nostre rivendicazioni. Ad esempio i «Cahiers Antispécistes», una rivista che esiste da almeno 20 anni, sono completamente sconosciuti a sinistra al di fuori degli ambienti antispecisti, nonostante pubblichino una quantità di testi teoricamente solidi e si connettano costantemente alle altre lotte.

M: Secondo voi esiste un'affinità elettiva tra antispecismo e lotta ecologista? Oltre alle attività di predazione umana, l'inquinamento dei corsi d'acqua, la distruzione delle foreste, ecc. sono tra i fattori principali di mortalità animale e di estinzione della biodiversità. La difesa dei diritti degli animali può fare a meno di una svolta ecologista radicale?

AP: La questione del legame tra ecologismo e antispecismo è controversa. Nel movimento antispecista sempre più persone prendono coscienza della sofferenza degli animali selvatici dovuta alla predazione, alle malattie, alla carestia, ecc., e contestano ogni forma di venerazione nei confronti di ciò che viene definito «Natura» e verso l'idea secondo cui basterebbe lasciare gli animali nelle condizioni di sbrigliarsi da soli in una situazione che sarebbe automaticamente armoniosa, equilibrata, con le prede da una parte e i predatori dall'altra, ciascuno al proprio posto. Ciò che gli antispecisti denunciano è questa concezione che rimane ancorata all'opposizione natura/cultura. Per gli antispecisti che potremmo definire “materialisti” (la tendenza in genere privilegiata dai «Cahiers Antispécistes»), le categorie tipo preda/predatore sono il prodotto di rapporti sociali, nel senso che non sono immutabili e che possono essere rimesse in questione, come nel caso delle categorie “uomo” e “donna” in quanto prodotti del patriarcato. Di conseguenza, ritenere che la relazione preda/predatore nell'ambiente naturale sia una relazione da rispettare e, più in generale, considerare intoccabile il regno della “natura” è un modo di perpetuare l'oppressione animale o di evitare di rimetterla radicalmente in questione. In natura esistono certamente processi di regolazione qualificabili come ecosistemi, ma nulla obbliga a rispettarli per il semplice fatto che sono naturali; si tratta di un sofisma che produce danni incredibili. Inoltre, da questo discorso deriva spesso l'idea secondo cui l'umano sarebbe un errore della natura, un suo antagonista, che la specie umana farebbe meglio a estinguersi... Ancor di più, l'idea che esistano gerarchie naturali, ad esempio quella tra predatore e preda, è molto utile per giustificare le oppressioni che hanno luogo nel mondo definito culturale, il mondo umano. Dunque, oltre a rischiare di legittimare l'oppressione subita dagli animali da allevamento, il sentimento di rispetto verso l'ordine naturale è pericoloso: si può includere ciò che si vuole nel concetto di “natura” al fine di legittimare

qualsiasi idea, comprese quelle più reazionarie. Di fatto, la “natura” è una costruzione sociale e ideologica: ciò che viene chiamato «Natura» bisognerebbe invece chiamarlo «realtà», si tratta del mondo materiale che ci circonda, ma che non porta in sé nessuna ragione per essere considerato intoccabile o sacro.

M: Si tratta allora di liberare gli animali loro malgrado?

WP: Certamente è una visione che espone all'accusa di colonialismo: gli animali non fanno quello che fanno e si opprimono tra loro, interveniamo noi ad aiutarli perché sappiamo meglio di loro come realizzare la loro felicità. È per questo motivo che fino a poco tempo fa nel gruppo del *Veggie Pride* tutti concordavano sul fatto che non bisognava toccare gli animali che vivono nel loro ambiente naturale. Ma il cuore del problema è la questione morale: è morale lasciare che un leone divori una gazzella perché questa è la sua natura, o perché ha bisogno di mangiare? Da una parte, il leone uccide dozzine di gazzelle per conservare la propria esistenza, ma le gazzelle hanno lo stesso diritto di vivere. Dall'altra, vi è un'ipocrisia, dal momento che si impedisce al leone di aggredire gli umani. In ogni caso, si idealizza il comportamento animale sostenendo che la natura prende soltanto ciò di cui ha bisogno, ma i comportamenti animali talvolta sono orribili, molti animali uccidono per il gusto di farlo o per gioco.

AP: Viceversa, molte comunità umane non potrebbero sopravvivere senza prodotti di origine animale, circostanza che spiazza la prospettiva abituale in base alla quale ci sarebbero, da un lato, gli animali selvatici che uccidono per necessità e, dall'altro, gli umani che uccidono per pura crudeltà. Questo rende porosi i confini tradizionali dell'agentività morale: da un lato gli/le umani/e che sarebbero completamente responsabili dei loro atti, dall'altro gli animali irresponsabili e pilotati dai loro istinti. Alcuni/e antispecisti/e, come David Olivier, denunciano il pregiudizio consistente nell'“innocentizzare” sistematicamente i predatori selvaggi e nell'incriminare in modo molto violento gli individui umani. Quanto a intervenire sulla “natura”, considerato l'impatto che abbiamo sul mondo naturale, mi sembra che si intervenga comunque; pertanto la questione è piuttosto sapere come lo facciamo. Quasi nessuno contesta che sia ragionevole intervenire, come talvolta si fa, per limitare casi estremi e isolati di sofferenza animale, evidente e facile da risolvere; di contro, oggi non ci sono assolutamente i mezzi per far cessare la predazione animale senza rischiare di provocare più ingiustizia di quella che si intenderebbe eliminare. Ciò che importa, ed è il minimo, è riconoscere che le prede si trovano in una posizione problematica: anche se oggi non si può fare

niente, questo non vuol dire che quanto quei soggetti vivono sia giustificato e che non bisogna mettersi alla ricerca di soluzioni per poter risolvere domani questo problema morale e politico. Personalmente concepisco i rapporti “naturalisti” anzitutto come rapporti sociali, cioè come il risultato di dispositivi e di congiunture pratiche (storiche, politiche) e non di proprietà inerenti agli individui, che li determinerebbero completamente, in particolare per quanto riguarda il loro status e il loro posto nell’ordine del mondo. La categoria di “animalità”, d’altra parte, in quanto categoria politica creata da sistemi di sfruttamento, non si applica unicamente agli animali, è una categoria trasversale a tutte le categorie marginalizzate: le donne, le persone razzializzate, vengono animalizzate. Per una grande quantità di individui umani e animali, la marginalizzazione e lo sfruttamento si basano in proporzione più o meno consistente su una riduzione alla dicotomia umano/animale. Lo specismo, in quanto costruzione di un’alterità che legittima un trattamento differenziato, è uno strumento molto efficace per marginalizzare le minoranze umane. Ciò che la sinistra non comprende, è che si avrà un bel lottare contro il razzismo e il sessismo: finché non si sarà rimessa in questione questa dicotomia fondamentale, umanità/animalità, ci saranno sempre risorse materiali e ideologiche speciste per alimentare i sistemi di oppressione. Mostrare che lo sfruttamento specista non riguarda unicamente i maiali, i polli, ecc., ma tutti i gruppi marginalizzati, mi sembra d’altronde un eccellente punto di partenza per introdurre la sinistra alla lotta antispecista.

M: L’animalità quindi è universalmente condivisa, mentre l’umanità designa soltanto un gruppo particolare...

AP: Negli scritti e nelle lotte progressiste ricorre regolarmente il discorso federativo della comune appartenenza alla specie umana. «Tutti/e umani/e» è veramente l’espressione chiave che unisce tutta la sinistra, che sembra veramente universale, che dà l’impressione di inglobare tutti. Ma, per noi, l’umanità è soltanto una parte del complesso di esseri degni di considerazione morale. «Tutti/e umani/e» in realtà è anche, e forse essenzialmente, un modo per dire «non siamo animali», o «non siamo pezzi di carne» – sentiamo spesso le donne denunciare il fatto di essere trattate come tali. Ci si può domandare la ragione di questa volontà di distanziarsi dagli animali, il motivo per cui non si vuole essere trattati «come bestiame». L’umanismo, il fatto di valorizzare la dignità umana, è uno sciovinismo che non osa dire il proprio nome. In ultima analisi, è uno sciovinismo di specie cioè a cui si richiamano gli individui che proclamano tale dignità. Come Nicole-Claude Mathieu ha descritto l’androcentrismo delle scienze sociali, che producevano

e continuano a produrre analisi centrate sul punto di vista maschile (l’androcentrismo della scienza fatta dagli uomini per gli uomini), così constatiamo l’esistenza di un antropocentrismo molto forte nelle scienze sociali e nelle lotte progressiste, un antropocentrismo che non ha coscienza di se stesso e che produce teorie, saperi, lotte che riguardano esclusivamente gli individui appartenenti alla specie umana. In questo modo Marx (nell’*Ideologia tedesca*) può descrivere la «società comunista» come una società che «permette di fare oggi questo, domani quello, cacciare al mattino, andare a pesca nel pomeriggio, allevare di sera». Uccidere animali nel corso dell’intera giornata è il segno di un’umanità pienamente sviluppata. È comprensibile che gli umani marginalizzati, che sono sempre stati animalizzati, vogliano distanziarsi dall’animalità. Poiché viviamo in un sistema specista, rivendicare l’appartenenza alla specie umana è una strategia di resistenza, talvolta di sopravvivenza. Quindi, a volte, la soluzione più efficace è quella di distanziarsi dall’animalità, di rifiutarsi di essere associati/e agli animali. Ma questo non significa lottare contro il processo di animalizzazione in quanto tale. Significa dire che non si vuole essere animalizzati/e, ma che esistono altri gruppi legittimamente animalizzabili, cioè gli animali. Ciò che rivendico è che, invece di negare la propria solidarietà agli animali, che sono le prime vittime dell’animalizzazione, la sinistra sviluppi delle lotte in termini di solidarietà animale. Dobbiamo finirla di rifiutare il processo di animalizzazione soltanto quando prende di mira gli/le umani/e e riconoscere che è il processo di animalizzazione in quanto tale a essere problematico, indipendentemente da chi è coinvolto.

WP: La solidarietà tra umani si è costruita sulla linea di demarcazione tracciata fra umani/e e animali. Per uscirne, occorre rimettere al centro la morale, il che significa anche uscire dal capitalismo, che è immorale per natura. Il capitalismo è funzionale allo specismo. Bisogna uscire dal modo di pensiero capitalista per rendersi conto della solidarietà che può esserci con gli animali.

M: Come il matrimonio, o la menzione del sesso sulla carta di identità, il concetto di umanità fa parte di quegli artefatti sociali di cui ci si può chiedere se sia meglio conservarli, riorganizzandoli per estenderli a categorie che ne erano precedentemente escluse, oppure sbarazzarsene completamente. Quale statuto accordare agli animali, per finirli con l’oppressione animale? Detto altrimenti, qual è la vera natura di questa oppressione?

WP: L’oppressione subita dagli animali consiste nella negazione della

loro individualità, e in particolare della loro sofferenza. La maggior parte delle persone immagina che gli animali esistano al solo scopo di servirci, di nutrirci. È un'idea essenziale del pensiero specista credere che gli animali non abbiano un'esistenza propria, e uno degli argomenti che ci vengono opposti più spesso afferma che, se non fossero sfruttati, gli animali si estinguerebbero. Questo ricorda l'idea secondo cui sono i/le padroni/e a dare lavoro ai/alle salariati/e, che altrimenti morirebbero di fame. Si può anche evidenziare che esiste una bella differenza tra l'uguaglianza e la liberazione dallo sfruttamento. In *Zoopolis*, Will Kymlicka e Sue Donaldson propongono una società in cui ci sarebbero differenti categorie di animali: gli animali selvatici che si autogovernano, gli animali da allevamento, che non sono più allo stato selvatico e con cui si manterrebbe una relazione senza più sfruttarli e ucciderli, e gli animali domestici che vivono con noi. Penso sia importante avere un vero progetto di società con gli animali, per vivere con loro senza sfruttarli. Ma, per il momento, le persone non riescono nemmeno a immaginare a che cosa potrebbe somigliare una relazione di reciproco rispetto ad esempio con una mucca. Limitarsi a suggerire questa possibilità sembra costituire un attentato alla dignità umana, mentre di fatto si tratta semplicemente di rimettere in questione i privilegi della specie umana.

AP: Vi è una negazione quasi assoluta della soggettività, della coscienza animale, del fatto che si tratta di individui che hanno un rapporto con il mondo e che accordano importanza a quel che accade loro. È veramente incredibile la forza con cui questo fatto venga rimosso. Questa negazione dell'individualità animale si esprime attraverso una massificazione, attraverso il modo in cui si considerano gli animali in termini di specie, e molto poco in quanto individui particolari. Si dice «le mucche» o «la mucca», si chiamano tutte Margherita e hanno tutte tre macchie nere sul dorso. A volte è come una sorta di lapsus, come quando si dice «le specie si spostano nel corso della migrazione», invece di dire che ci sono individui che si spostano e che migrano. Ciò traduce bene il modo in cui vengono concepiti gli animali: come macro-categorie, come entità massificate a cui si può fare di tutto. Quello che ho imparato dalla lettura di Guillaumin, ma che anche il marxismo sostiene, è che esiste in primo luogo una relazione di oppressione, che Guillaumin definisce «appropriazione», e in seguito un'ideologia che viene prodotta per legittimare tale rapporto di oppressione. Ci sono due livelli nello specismo: anzitutto, la relazione sociale, che è un'appropriazione totale attraverso la relazione di allevamento, e in seguito, a partire da questo rapporto sociale iperviolento, annichilente per gli animali, si sviluppa un'ideologia che legittima tale livello di appropriazione estrema, ideologia che è quella che sostiene la loro "inferiorità naturale" e la negazione totale della loro individualità. Il

fatto di modificare il proprio rapporto con gli animali, ad esempio evitando di mangiarli, modifica anche il modo di percepirli. Mi è molto più facile considerare gli animali come individui oggi, che non cinque anni fa, quando mangiavo carne e ciò faceva sì che mi convenisse concepirli in termini di specie, di risorsa, di macchine su zampe. Una delle caratteristiche del sistema specista consiste nel fatto che gli animali sono oggetto di un'appropriazione spinta all'estremo: la loro carne, i loro peli, la loro pelle, i prodotti del loro corpo, i loro figli, ma anche il loro tempo, la loro vita... Gli allevatori possono comprare embrioni di animali come se andassero al supermercato e questo grazie alla profilatura genetica, come si vanta una delle imprese del settore: «Potete controllare la qualità delle vostre femmine prima ancora che comincino a produrre». Non esiste veramente un equivalente di questa appropriazione estrema per quanto riguarda i gruppi umani, nella misura in cui i margini di manovra degli individui animali oppressi sono pressoché inesistenti: i maiali negli allevamenti non hanno alcuna possibilità di uscire, alcuna possibilità di fuggire e – se ci riescono – si fanno riacciuffare subito o abbattere. La resistenza animale viene repressa subito e spietatamente, gli animali da allevamento non hanno un posto fuori dal sistema che li sfrutta. Se si paragona la quantità di animali assorbiti dallo specismo alla quantità infima di quelli che riescono a resistervi, si ha la misura del carattere di coercizione estrema del sistema specista.

WP: È la stessa cosa per gli animali che fuggono dagli zoo e che vengono subito crudelmente abbattuti sulla strada. I giornalisti descrivono l'evento da un punto di vista umano, ad esempio affermando: «Non c'è stato nessun ferito», mentre di fatto un animale è stato ucciso. Dunque la negazione dell'individualità si estende agli zoo, ai laboratori... ma può darsi che l'individualità animale sia meno negata, che la loro personalità sia maggiormente riconosciuta, quando si tratta di animali domestici.

AP: La maggior parte degli animali domestici proviene da allevamenti, ma è vero che non si possono ridurre tutte le relazioni tra umani e animali a relazioni di allevamento. Il campo delle nostre relazioni con gli altri animali è così vasto che un solo tipo di relazione evidentemente non basta a descriverlo. Inoltre, è interessante osservare che alcuni individui di una stessa specie sono coinvolti in rapporti differenti, ad esempio i conigli: ci sono conigli che vengono mangiati, altri da compagnia, da laboratorio, conigli selvatici che vengono cacciati..., dunque il tipo di rapporto in cui l'animale è coinvolto non dipende necessariamente dalla sua specie.

M: Numerosi autori e autrici antispecisti/e si riferiscono al concetto di "capacità senziente" per legittimare teoricamente l'attribuzione di

individualità agli animali. Questa espressione designa in modo ambivalente sia la capacità di un individuo di provare sensazioni sia la coscienza dell'ambiente che ne risulta. Il concetto di "capacità senziente" vi sembra appropriato, utile?

WP: È vero che si sente spesso dire che anche una pianta carnivora che si richiude su una mosca reagisce al suo ambiente e, dunque, che capacità senziente non è un concetto operativo. Ma intanto, affinché ci sia capacità senziente, bisogna che ci sia un sistema nervoso. Ma al di là di questo dato biologico, essere senzienti significa, ad esempio, anche essere capaci di provare piacere. Il piacere è qualcosa che gli animali provano, che vivono, ma che le persone raramente riconoscono. Si parla molto di sofferenza degli animali, ma raramente si parla di altre capacità di sentire il mondo, che inducono altri comportamenti. Perciò trovo che il concetto di "capacità senziente" sia veramente utile, ma le persone lo conoscono troppo poco. Per quanto mi riguarda, tendo a dire che gli animali sono capaci di provare piacere, dolore, ecc., ma bisognerebbe rendere popolare questo termine, come quello di specismo.

AP: Quello di "capacità senziente" è un criterio fondamentale per l'antispecismo, in quanto consente di stabilire chi possa essere legittimamente considerato un paziente morale. Se noi, in quanto umani, abbiamo diritto alla considerazione sociale, a vedere i nostri interessi tenuti in considerazione dalla società, non è perché facciamo parte della specie umana, o almeno non dovrebbe essere questo il criterio, ma perché siamo esseri sensibili, senzienti, capaci di provare piacere e dolore, con degli interessi da difendere. Queste caratteristiche non riguardano soltanto la specie umana. Il limite della capacità senziente, anche se il termine è al tempo stesso morale e scientifico, è una questione di osservazione empirica: è solo da qualche decennio, ad esempio, che sappiamo che i pesci soffrono e che costituiscono più del 95% degli animali allevati per la loro carne; questa scoperta non risponde ai nostri interessi, ma non si può continuare a negare la realtà. Dunque se la scienza dimostra che certi individui sono senzienti, cioè capaci di provare esperienze sia positive sia negative, che cercano le une e rifuggono le altre, proprio come noi, bisogna arrendersi all'evidenza invece di negarla. Non è a causa del fatto che vivere e tollerare questa situazione renderebbe tutto molto più complicato che bisogna accantonare la riflessione, al contrario, è una sfida immensa bilanciare gli interessi di tutti gli individui senzienti. Ammiro davvero molto l'associazione PEA (*Pour l'Égalité Animale*), che lo scorso mese di marzo ha lanciato una campagna per la considerazione morale degli individui acquatici, migliaia di miliardi di individui che vivono in un ambiente

diverso dal nostro, ma di cui sappiamo che sono senzienti e che è urgente smettere di pescare.

M: Molti luoghi comuni sulla lotta antispecista sono duri a morire a sinistra. Al movimento viene rimproverato, alla rinfusa: che i suoi militanti appartengono a una borghesia urbana sfaccendata e indifferente alle sorti degli allevatori e delle popolazioni in situazione di precarietà alimentare; che la domesticazione animale nel Neolitico ha permesso una crescita esponenziale della popolazione umana e che pertanto il consumo di carne è una tappa necessaria dello sviluppo umano; che difendere le vite animali allo stesso titolo delle vite umane equivale a dar prova di un intollerabile relativismo morale; che l'antispecismo, invocando l'"interesse" degli individui animali, è una stampella del liberalismo e dell'egoismo sfrenato. Che cosa rispondete a queste provocazioni? Più in generale, qual è lo stato della diffusione delle idee antispeciste a sinistra?

WP: Per quanto mi riguarda, sono una persona razzializzata di estrazione popolare che vive a Sarcelles, dunque... Quanto alle pratiche vegane a sinistra, sono ancora molto rare in Francia. Il collettivo *Disco Soupe*, ad esempio, propone pasti a base di legumi, dunque di fatto vegani, ma senza la volontà esplicita di esserlo.

AP: In Québec, ad esempio, quasi tutti gli eventi militanti sono vegani o con un'opzione vegana, ma questa abitudine non viene sempre esplicitata in quanto approccio antispecista, si tratta semplicemente di adattarsi ai/militanti vegani/e, di cui non si capisce tanto per quale motivo lo siano. Per tornare alle altre critiche, bisogna anzitutto notare che ci troviamo in una situazione in cui è ancora agevole rispondere all'antispecismo con argomenti ridicoli, ed è questo che deve cambiare. Il progetto dell'antispecismo è profondamente progressista e solidale; è evidente che la sinistra deve includere gli animali nelle sue prospettive di lotta. Tenere in considerazione gli interessi degli animali non ha nulla a che vedere con un progetto politico in cui si tratterebbe di massimizzare il proprio interesse personale e favorire l'individualismo. D'altra parte, non si rinfaccerebbe mai ad esempio al movimento femminista di essere cripto-liberale perché difende gli "interessi" delle donne. L'antispecismo è un progetto sociale collettivo per una migliore convivenza, tutto il contrario dell'individualismo in cui ciascuno agirebbe in funzione dei propri interessi egoistici. Si tratta, all'opposto, di bilanciare gli interessi di ciascun* per costruire un mondo comune. Al cuore dell'antispecismo c'è la considerazione per gli interessi degli altri individui e per la

loro sofferenza, anziché un relativismo morale o un doppio standard morale. È vero che prevedere un'uguale considerazione tra un pesce, un gatto e un umano oggi è particolarmente contro-intuitivo, ma fondare la morale unicamente su intuizioni mi sembra veramente problematico. L'antispecismo di associazioni come *Collectivement Libres* è dichiaratamente intersezionale, cioè tiene conto del fatto che alcuni umani sono molto poveri, o abitano in regioni di "deserto alimentare" in cui è difficile essere vegani e, al tempo stesso, in buona salute. In questo modo si evitano le scorciatoie imboccate da ancora troppi/e militanti/e che dimenticano di venire da un ambiente spesso privilegiato e che non vengono rifiutati dalla loro cerchia se smettono di mangiare carne. Quanto agli pseudo-argomenti che sostengono che la carne si mangia da sempre o che questo consumo è stato importante per l'umanità in una certa fase della sua storia, semplicemente non hanno alcun valore morale. A volte accade anche che le persone vengono persuase dai nostri argomenti, ma non cambiano le loro abitudini per pigrizia. Facciamo finta che tutti siano sempre pieni di buona volontà, ma non è questo il caso... Ad ogni modo, l'antispecismo attacca qualcosa di considerevole: il sistema specista è di una potenza enorme, è ancorato nelle pratiche e nelle menti, gli interessi economici che lo sostengono sono molto forti. Si tratta dunque di una lotta a lungo termine. L214³ l'ha capito bene e il suo lavoro per promuovere l'antispecismo merita rispetto. Ciò che potrebbe ulteriormente contribuire a far avanzare la lotta potrebbe essere la creazione di un "Istituto universitario antispecista", sull'esempio dell'Istituto di Ricerche e di Studi Femministi all'Università del Québec a Montréal, istituto molto dinamico perché si nutre di scambi costanti con gli ambienti militanti. Negli Stati Uniti esistono già i *Critical Animal Studies* che si dichiarano apertamente a favore di una trasformazione sociale antispecista e che sono molto produttivi, pubblicano opere, interviste sui media, testi sulle strategie militanti da adottare. Non esiste una ricetta politica già pronta per rendere antispecista il mondo: ogni iniziativa a favore degli animali contribuisce alla costruzione di un mondo più giusto e realmente ugualitario. Le riflessioni strategiche giocheranno un ruolo chiave per il successo del nostro movimento, di qui l'importanza di riunirsi e avere scambi regolari al riguardo. D'altronde, è con questo spirito che da una quindicina di anni vengono organizzate le *Estivales de la Question Animale*, raduno annuale aperto a chiunque sia interessato.

Traduzione dal francese di Deborah Ardilli

³ L214 è un'associazione antispecista francese che si occupa principalmente di denunciare la condizione degli animali da allevamento tramite investigazioni, di aprire un dibattito sugli allevamenti e sui mattatoi e di promuovere il veganismo.

Chiara Stefanoni

Ecofemminismo e antispecismo: il "caso Plumwood"

Chi si raggiunge mediante la spersonalizzazione riconoscerà l'altro sotto qualsiasi maschera¹

Un'altra storia

Nonostante la relativa giovinezza del movimento per la liberazione animale e dell'elaborazione teorica che lo informa, si è già consolidata una storia convenzionale dell'antispecismo che ne colloca il momento germinale nel 1975, anno di pubblicazione del saggio-manifesto *Liberazione animale* di Peter Singer. Pur di matrice accademica e fortemente logocentrico – ad avere la massima importanza sono l'attenta disamina degli argomenti, l'analisi delle premesse e dei controesempi, la discussione della teoria etica normativa più adeguata per contestare lo specismo inteso come «pregiudizio, immorale e indifendibile»² – il cosiddetto primo antispecismo, inaugurato da Singer, costituisce a tutt'oggi l'approccio dominante, ampiamente confluito, magari annacquato e storpiato nelle sue rigorose argomentazioni razionali, in quello che viene percepito, e si auto percepisce, come "discorso *mainstream* animalista", discorso che non disdegna retoriche pietistiche o zoofile.

Tuttavia sin dagli anni '80, pensatrici femministe come Carol Adams e Val Plumwood hanno esplorato approcci e fondazioni per l'etica e la politica animale alternativi al paradigma indicato. Esiste quindi un'altra (tra le altre) storia dell'antispecismo, alternativa a quella dominante che è indubbiamente maschile, bianca, accademica ed eterosessuale. L'intersezione tra questione animale e femminismi ha fornito e continua a fornire contributi fondamentali e indispensabili all'antispecismo critico. Basti pensare alla centralità, in tempi recentissimi, della riflessione di Judith Butler³ e della teoria queer nell'elaborazione di concetti quali norma sacrificale, performance e performatività di

¹ Clarice Lispector, *La passione secondo G.H.*, in *Le passioni e i legami*, prefazione di Emanuele Trevi, trad. it. di A. Aletti et al., Feltrinelli, Milano 2013, p. 552.

² Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 252.

³ Cfr. la raccolta di saggi *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio, Mimesis, Milano-Udine 2015.

specie⁴, straniamento [*queering*] del veganismo⁵ oppure all'apporto decisivo che il femminismo postcoloniale può dare alla nozione di resistenza animale⁶ o, ancora, all'idea dell'intrinseca intersezionalità⁷ – concetto sorto nell'ambito del femminismo nero – dell'antispecismo. Ma, appunto, questa storia inizia già a partire dagli anni '80 all'interno del cosiddetto ecofemminismo, *movimento* sociale, politico e teorico quanto mai eterogeneo, che si propone di indagare, da varie prospettive disciplinari, i nessi teorici e pratici tra l'oppressione delle donne e quella della natura. Seppur sia stato presente fin dall'inizio della ricerca ecofemminista, se non altro come parte del discorso più ampio sulla natura, il riferimento al dominio degli animali non è stato tematizzato in sé con l'obiettivo della liberazione; nonostante questo, però, il collegamento con l'antispecismo e il vegetarianismo fa la sua apparizione già dal 1983 nell'antologia *Reclaim the Earth*, in cui si trova un articolo esplicitamente dedicato a questo tema che, insieme agli studi di Carol Adams, *The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism* del 1975, *The Sexual Politics of Meat* del 1990 e *Ecofeminism: Women, Animals and Nature* di Greta Gaard, dà avvio al cosiddetto ecofemminismo vegetariano (ecovegfemminismo) o ecofemminismo animale⁸, branca autonoma dell'ecofemminismo che analizza le connessioni tra l'oppressione di specie e di genere al fine di scardinare la dicotomia umano/animale.

L'ecovegfemminismo ha fornito apporti indispensabili alla riflessione antispecista: la nozione di "referente assente" elaborata da Carol Adams; la critica dell'universalismo e l'approccio contestuale⁹ e multi-ottico¹⁰ al vegetarianismo/veganismo – approccio intersezionale alle relazioni di potere e alle strutture dell'oppressione; la critica dei dualismi normativi, *in primis* quello tra natura e cultura; la centralità della dimensione corporea quale base per un'etica della cura trans-umana. Nel porre l'attenzione su tali temi, questa "tradizione" ha intersecato nell'ultimo decennio la rielaborazione in ottica antispecista di

pensatori post- o anti-umanisti, quali Ralph Acampora e Matthew Calarco. Seppure i lavori di Adams e delle altre maggiori ecovegfemministe, come Marti Kheel, Lori Gruen e Greta Gaard, analizzino le strutture di oppressione utilizzando gli strumenti concettuali del femminismo di seconda ondata, e siano quindi considerabili versioni del cosiddetto "antispecismo della differenza", in virtù del parallelismo che è possibile instaurare tra movimento del femminismo e movimento dell'antispecismo¹¹, in tempi recentissimi ci sono stati un recupero e una rilettura della riflessione ecofemminista nella cornice del cosiddetto antispecismo "dell'indistinzione" o "del comune". Mi riferisco in particolare all'analisi di Calarco dell'articolo «Essere preda» di Plumwood¹². Un'analisi che ne coglie le potenzialità e ne mostra l'intima affinità con gli esiti più maturi del pensiero antispecista, segno questo, al di là di tutti i limiti legati al suo essenzialismo identitario, della permanente fecondità per la questione animale della prospettiva ecofemminista. Non è certo un caso che Calarco trovi in un'ecofemminista quale è Plumwood le basi per «sviluppare e creare un nuovo concetto di *carne*»¹³, a partire dal quale teorizzare la sua nozione di essere-per-la-carne, dato che proprio la riflessione intorno alla carne è uno dei punti chiave e, forse, il lascito più importante della ricerca ecovegfemminista. Si può dire anzi che il nucleo dell'intero articolo di Plumwood stia nel farsi realtà, nell'attualizzazione di quella frase che Carol Adams usa invece come esempio per illustrare il modo metaforico con cui gli animali diventano referenti assenti: «Mi sono sentita come un pezzo di carne»:

In questo caso, il significato di carne non è quello letterale, ma si riferisce a come si sente una donna vittima della violenza maschile. Che la carne stia servendo da referente assente è evidente quando analizziamo il senso della metafora: una persona non può realmente sentirsi come un pezzo di carne. Teresa de Lauretis afferma: «Nessuno può realmente vedere se stesso come un oggetto inerte o un corpo morto»¹⁴.

E invece è esattamente questo che sperimenta Plumwood nell'essere attaccata quasi mortalmente da un coccodrillo nelle paludose riserve australiane

4 Cfr. M. Reggio, «Passare per un canarino. *Birdy* fra *animal drag* e transizione di specie», in «Liberazioni», n. 29, 2017, pp. 15-33 e M. Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire animali*, ombre corte, Verona 2016.

5 Cfr. Rasmus Rahbek Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014.

6 Cfr. Sarat Colling, *Animali in rivolta. Confini, resistenza e solidarietà umana*, a cura di feminoska e Marco Reggio, Mimesis, Milano-Udine 2017.

7 Cfr. feminoska, «*Sistah Animals*. L'intrinseca intersezionalità dell'antispecismo», in «Liberazioni», n. 30, 2017, pp. 34-41.

8 Greta Gaard, «Vegetarian Ecofeminism», in «Frontiers», vol. 23, n. 3, 2002, pp. 117-146.

9 Deane Curtin, «Toward an Ecological Ethic of Care», in «Hypatia», vol. 6, n. 1, 1991, pp. 60-74.

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

11 Entrambi sono stati, e sono, attraversati da un movimento che va dall'identità (prima ondata) alla sovversione dell'identità, passando per l'approccio della differenza (cfr. Massimo Filippi, *Questioni di specie*, Elèuthera, Milano 2017, pp. 67-83).

12 Matthew Calarco, «Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e veganismo», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 15, 2013, pp. 5-25.

13 *Ibidem*, p. 15.

14 Carol J. Adams, «Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne» trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», 2010, n.1, p. 25.

del Kakadu, vero e proprio *evento* vissuto dalla filosofa nel 1985 e di cui l'articolo «Essere preda», del 1995, costituisce la rielaborazione.

Il caso Plumwood

A mio avviso, si comprende appieno l'importanza del pensiero di Plumwood dal punto di vista dell'antispecismo dell'indistinzione/del comune qualora se ne dia una lettura marcatamente ontologica. Mossa che Calarco non compie fino in fondo.

Intrappolata nelle fauci del coccodrillo e scagliata nell'acqua in ripetuti giri della morte, Plumwood racconta di aver intravisto un *mondo* che la stordisce con la sua in-differenza, «un irricognoscibile paesaggio spoglio composto da cruda necessità»¹⁵ in cui lei non conta più di qualunque altra cosa commestibile, in cui sperimenta l'essere ridotta «da essere umano complesso a mero pezzo di carne»¹⁶, nel duplice senso di materialità corporea [*flesh*] e di carne da mangiare, macellabile [*meat*]. Questa riduzione scioccante priva violentemente Plumwood delle sue proprietà umane, la spersonalizza, decentrando in modo radicale la sua soggettività e, con essa, il senso di sé, del proprio posto nel mondo, di una certa consistenza sostanziale e di continuità nel tempo; portandola così a sbirciare «dal di fuori» dell'alieno e incomprensibile mondo, nel quale la narrazione del sé è finita»¹⁷. Quando Plumwood parla di «mondo composto da cruda necessità» o quando scrive che «la discrepanza fra [la] versione centrata sul soggetto e la realtà emerge in situazioni estreme»¹⁸, sta facendo affermazioni ontologiche a tutti gli effetti; non sta semplicemente parlando di diverse prospettive, ugualmente valide, sul mondo – anche se bisogna riconoscere che la lettura prospettica è favorita dall'uso di espressioni quali «vedere il mondo dall'interno/dal di fuori». Questa ambiguità interpretativa si dissolve se si prende in considerazione l'ultimo saggio di Plumwood, lasciato incompiuto per la morte della filosofa, dedicato ancora all'incontro col coccodrillo: «The Wisdom of the Balanced Rock: The Parallel Universe and the Prey Perspective»¹⁹. Qui, infatti, l'autrice caratterizza ulteriormente la

15 Val Plumwood, «Being Prey», in «Utne Reader», n. 100, 2000, p. 59 [traduzioni mie].

16 *Ibidem*, p. 61.

17 *Ibidem*, p. 59.

18 *Ibidem*, p. 58 [enfasi aggiunta].

19 *Id.*, *The Wisdom of the Balanced Rock: The Parallel Universe and the Prey Perspective*, in Lorraine Shannon (a cura di), *The Eye of the Crocodile. Val Plumwood*, ANU Press, Canberra 2012, pp. 35-45.

sua concezione ontologica:

Attraverso l'occhio del coccodrillo sono saltata in ciò che ora definirei un universo parallelo, fatto di regole completamente differenti – *l'universo eracliteo dove tutto scorre* –, un universo dove viviamo la morte dell'altro e moriamo l'altrui vita²⁰.

Il riferimento a questo mondo eracliteo, se letto in particolare attraverso l'interpretazione nietzscheana, inserisce decisamente l'ontologia di Plumwood in una tradizione immanentista e antidualista, definita dalla preminenza del divenire sull'essere, e dunque non essenzialista; una tradizione, non certo dominante, che va da Spinoza a Deleuze, passando appunto per Nietzsche. Unendo questa concezione di un universo-flusso, universo-movimento, a quella di mondo in cui la narrazione del sé è finita – in cui il sé è appunto de-soggettivato, spersonalizzato – e alla riflessione sulla riduzione scioccante a carne si ottiene una visione accostabile a quella della «vita impersonale e transpersonale che percorre l'intero vivente sensuale»²¹, che coincide con la nozione di comune/indistinzione. Il mondo carneo-eracliteo di Plumwood e il comune, infatti, sono spazi in continuo mutamento attraversati dalla vulnerabilità e dalla potenzialità²² della vita impersonale, della carne come corpeazione esposta e condivisa. Tale prospettiva ontologica che Plumwood guadagna attraversando la soglia dell'occhio del coccodrillo ha un'ampia portata teorico-pratica, etica e politica per l'antispecismo.

La dimensione della vulnerabilità schiude importanti orizzonti di pensiero, innanzitutto quello del corpo. La vulnerabilità che attraversa il comune è, infatti, vulnerabilità di tutti i corpi viventi-vissuti²³, qualcosa di *comune* e al contempo differente per ciascuno di essi «a seconda della tonalità che ogni corpo vivente le conferisce»²⁴. L'analisi, di matrice fenomenologica, della corporeità animale, intesa come somma di corpo fisico e spazio raggiunto mediante

20 *Ibidem*, p. 35 [enfasi aggiunta]. Purtroppo non è possibile in questa sede indagare le connessioni tra il vitalismo di Plumwood e il concetto di «materia vibrante» elaborato da Jane Bennett in *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham e Londra 2010.

21 M. Filippi, *Questioni di specie*, cit. p. 76.

22 La «riduzione scioccante» porta Plumwood a prendere coscienza del fatto che l'umano è anche mera carne e, al contempo, a spostare l'attenzione sul fatto che gli animali, umani e non, non sono solo mera carne [*meat*]. Plumwood lotta con tutte le sue forze contro questa riduzione, resistendo tenacemente all'attacco del coccodrillo, desiderando continuare a vivere, proprio come resistono e desiderano i moltissimi animali che lottano per sottrarsi al dominio che li rende carne vivente e, più in generale, oggetti inerti.

23 Acampora propone di riferirsi al corpo vivo, vivente-vissuto, con il termine *Leib*, in opposizione all'idea del corpo come oggetto meramente materiale espresso dal termine *Körper*.

24 M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011, p. 26.

l'apparato senso-motorio e come corpo marginale continuamente rimodellato dall'interazione con l'altro, porta in primo piano la relazionalità costitutiva del vivente, il suo essere costantemente coinvolto in un campo di «socialità corporea»²⁵. Riconoscere inoltre che «per essenza il corpo proprio dell'uomo è un caso particolare del corpo proprio in generale»²⁶ permette di collocarsi, sia a livello esperienziale che a livello teorico, su un terreno di condivisione e comunanza, sentito e non intellettualizzato, che può far sorgere un'etica in grado di scavalcare i confini di specie e dell'«Umano». È il terreno dell'esperienza dei sentimenti morali che, una volta portati al centro i diritti del corpo, sono anche «sentimenti corporei»: la compassione, nel senso di sentire-assieme, la simpatia²⁷, la sinfisia²⁸. Così, la vulnerabilità e la finitudine dei corpi, insieme alle forme dell'associarsi, predispongono un orientamento etico di tipo partecipativo e protettivo, di cura. Un'«etica dis/eroica»²⁹ che non riguarda doveri universali bensì «la nostra responsabilità singolare verso l'altro, per quanto estraneo possa essere, il nostro rispondere alla sua essenziale vulnerabilità»³⁰. Individuare la dimensione della potenzialità della vita impersonale offre un nuovo significato all'idea di *agency*, non più modulata su caratteristiche umane e tendenzialmente psicocentriche ma focalizzata su potenziali inediti che gli animali dischiudono con la loro lingua: il gioco, l'inoperosità, l'errare, l'amore, il contatto, ecc. Tale dimensione permette alla teoria e alla prassi di lotta in favore degli animali di smarcarsi dall'impostazione paternalistica che spesso la contraddistingue in direzione di una seria presa in considerazione della resistenza animale e della conseguente solidarietà politica.

25 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato, 2008, p. 32.

26 Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, III, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 790.

27 Josephine Donovan, «Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals», in Josephine Donovan e Carol J. Adams (a cura di), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York 2007, pp. 174-197. Un «classico» è C. J. Adams, «La guerra sulla compassione», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 23-38.

28 Il concetto di sinfisia è stato introdotto da Acampora, insoddisfatto della nozione di empatia, troppo compromessa con una visione dualista ed egologica dell'esperienza. Tale concetto, che in greco significa «lo stato del crescere insieme», designa «il senso di condivisione con un altro del nesso somoestesico di cui si fa esperienza attraverso una (inter)relazione diretta o sistemica» (R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., p. 146 [enfasi aggiunta]) e, ancora, «in modo esperienziale, [la sinfisia] è anche un fenomeno che concerne il corpo nella sua interezza, qualcosa di sentito in modo subcutaneo, «nelle ossa», che si registra profondamente «nelle viscere»» (*ibidem*, p. 155).

29 M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Eléuthera, Milano 2013, p. 201.

30 *Ibidem*, p. 202.

Egon Botteghi

Cantanti castrati: macchine canore e chimere animali

Molti storici riconducono l'inizio della diffusione della castrazione a «scopo canoro» al papato di Sisto V, che alla fine del Cinquecento proibì alle donne di cantare in chiesa e di esibirsi nei teatri dello Stato pontificio, interpretando letteralmente quanto scritto da San Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Le donne in chiesa tacciano perché non è permesso loro di parlare, perché è turpe per una femmina parlare nelle assemblee di Dio»¹.

Per lungo tempo la vicenda dei castrati è stata fonte di forte imbarazzo e di scandalo per l'Italia e l'Europa: un numero considerevole di ragazzi fu castrato a scopo artistico, non in chissà quale tempo antico e in chissà quale lontano continente, ma in tempi moderni e nel «cuore della cristianità»². Attorno a queste persone, nascoste nelle pieghe della storia della musica rinascimentale e barocca, si è così sviluppata una sorta di «geografia della discolpa»³, in cui nessuno desiderava apparire come l'esecutore materiale delle castrazioni – in Italia, ad esempio, ogni provincia attribuiva la responsabilità ad altre⁴. È stata, infatti, da sempre presente la tendenza a considerare il castrato come qualcosa di esotico, qualcosa che viene da lontano, della cui «barbara» mutilazione va incolpato qualcun altro:

Ogni tradizione d'Occidente [...] ne vede collocata la creazione in luoghi remoti da quello in cui si registra la loro presenza, per cui a tutti gli effetti

1 Corinzi 14, 34.

2 John Rosselli: «The Castrati as a Professional Group and Social Phenomenon, 1550-1850» in «Acta Musicologica», vol. 60, n. 2, 1998, pp. 143-179 (la citazione è a p. 143).

3 Valeria Finucci: *The Manly Masquerade. Masculinity, Paternity and Castration in the Italian Renaissance*, Duke University Press, Durham 2003.

4 In Italia, dove la castrazione avveniva pressoché ovunque, gli abitanti di Venezia indicavano Bologna come luogo chiave dove si eseguivano le castrazioni, tanto che in città erano presenti chirurghi che venivano chiamati anche dalla Germania per eseguire questa operazione e si diceva che vi erano otto letti a disposizione in un ospedale per i ragazzi che dovevano sottoporsi a tale intervento. Di contro i bolognesi sostenevano che l'operazione veniva eseguita a Firenze ed i fiorentini rimandavano a Roma, dove il Papa ne avrebbe tratto vantaggio. A Roma invece indicavano Napoli a causa dei suoi tanti e famosi conservatori e a Napoli un qualunque punto ancora più a Sud a causa dell'indigenza che avrebbe spinto i genitori a castrare i figli. Cfr. V. Finucci, *The Manly Masquerade*, cit., p. 238.

nel mondo classico essi furono simbolo di una corruzione dei costumi squisitamente orientale⁵.

Significativa di questa idea “asio-fobica” è la descrizione di Ammiano Marcellino (IV secolo d.C.): nel quattordicesimo libro delle sue *Storie* afferma che, vedendo questa «schiera di mutilati», ognuno «maledirà la memoria di Semiramide (l’antica regina), la prima a castrare i maschi in giovane età, come per far violenza alla natura»⁶. Quale migliore combinazione di indicibile maleficio: orientale, contro natura e pure donna!

In realtà, la pratica della castrazione a scopi utilitaristici era collegata alla conoscenza acquisita a partire dall’esperienza della manipolazione dei corpi degli animali non umani. Gli effetti della castrazione degli animali erano infatti ben conosciuti fin dall’antichità ed erano impiegati in ambito zootecnico. Già Aristotele sosteneva che la castrazione favoriva l’ingrassamento, rendeva gli animali più docili e le carni più gustose. Aristotele, come Galeno, associava gli animali castrati alle donne, così come Ambroise Parè, medico del ’500, considerato il padre della chirurgia moderna, affermava che le stesse cure erano efficaci «per i temperamenti deboli e delicati, come donne, bambini piccoli, pigri, eunuchi ed altri»⁷.

Anche l’effetto della castrazione sulla voce era noto: per Aristotele era dovuto alla rimozione dei testicoli, il che spiegava perché negli animali castrati la voce risultasse simile a quella delle femmine. Questo antico sapere, acquisito nella pratica e nelle osservazioni dell’allevamento, ha permesso di venire a conoscenza del “segreto” utile a “fabbricare” cantanti geneticamente maschi ma dotati di voci con tonalità acute quando si rese necessario riempire il vuoto provocato dall’interdizione delle donne a cantare in chiesa, vuoto che doveva essere colmato, vista l’importanza simbolica ed effettiva delle voci acute nella nostra tradizione canora. Nella musica sacra le voci acute assolvevano il ruolo di “funzione angelica”, fondamentale per l’effetto devozionale a cui quelle opere erano specificamente destinate.

I cantanti castrati erano maschi cisgender, soprattutto italiani, i cui testicoli erano rimossi chirurgicamente in età prepuberale per preservare il loro assetto vocale pre-adolescenziale, cioè per impedire che il testosterone ne ispessisse le corde vocali con il procedere della maturazione sessuale,

5 Luca Scarlini, *Lustrini per il mondo dei cieli. Ritratti di evirati cantori*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 22.

6 Ammiano Marcellino, *Storie*, a cura di G. Viansino, Mondadori, Milano 2001, p. 51.

7 Ambroise Parè, *Ten Books of Surgery with the Magazine of the Instruments Necessary for it*, University of Georgia Press, Athens 1969 (prima edizione 1564), p. 130.

inducendo la cosiddetta “muta vocale”. Quindi, come la castrazione negli animali allevati era/è utile per rendere il corpo degli animali più conforme ai nostri scopi e ai nostri bisogni, così la castrazione dei bambini tra i sette ed i dodici anni era utile per creare un corpo “umano” adatto a un determinato scopo: poter continuare a scrivere ed eseguire musica utilizzando il range acuto delle donne senza dover far affidamento su queste. I castrati, per certi versi, si rivelarono addirittura superiori alle donne, perché i loro corpi e le loro vite potevano essere completamente adattati al loro impiego musicale. I castrati ricevevano infatti una formazione musicale continua ed ininterrotta fin dalla fanciullezza e non avevano l’impiccio di doversi costruire una famiglia e una reputazione all’ombra del marito. Questi artisti erano spesso considerati alla stregua di “macchine canore”, in cui il corpo e la vita erano funzionali al loro impiego sulla scena. Se per Descartes i gemiti degli animali uccisi o feriti non erano altro che il rumore prodotto dal movimento dei loro ingranaggi, il rumore degli ingranaggi dei castrati era il canto che ammaliava gli spettatori nei teatri di tutta Europa.

Chi decideva se un bambino avrebbe dovuto essere castrato? Erano i loro stessi padri, all’interno di un pensiero che potremmo definire “allevatorio”. Il capo famiglia, infatti, si comportava come un pastore dedito ad amministrare e far sopravvivere il suo gregge. I singoli individui non avevano importanza di per sé, ma solo in quanto membri del gruppo. I figli potevano essere castrati per essere venduti a un’istituzione musicale o a un potente mecenate, se la famiglia era povera, oppure per risolvere diritti di successione o per incrementare lo status della famiglia. Si pensi, ad esempio, a Domenico Melani (1588-1648), campanaro del duomo di Pistoia, che riuscì nell’intento di elevare considerevolmente il livello sociale della sua famiglia, castrando cinque dei suoi sette figli. Ed il gregge al quale i castrati erano sacrificati era ancora più ampio, dal momento che la chiesa cattolica utilizzò ampiamente questi artisti, a dispetto della formale proibizione di castrare bambini – pena la scomunica –, adducendo che la salvezza dell’intero gregge dei fedeli valeva la perdita dei testicoli di “alcune pecorelle”.

Insomma, come si castra la maggior parte dei maschi negli allevamenti per rendere l’allevamento più redditizio e di più facile gestione, così si potevano castrare bambini a maggior gloria di Dio e del benessere delle loro famiglie. Del resto, l’accostamento tra la pratica in ambito veterinario e quella in ambito umano era talmente chiaro che non sfuggì ai contemporanei. In un sonetto anonimo del XVIII secolo conservato nella biblioteca Pubblica di Palermo si legge:

Sarà dunque permesso agli villani

nello Stato Papale, impunemente
di castrar i lor figli empivamente
acciò strillin cantando in modo strano?
Che si castrino i gatti oppure i cani,
un cavallo, un somar, non dico niente,
mai i figlioli, per Cristo Onnipotente...⁸

Anche alcuni castrati accostarono la loro condizione a quella degli animali non umani. Ad esempio, Filippo Balatri, diplomatico e cantante castrato, ci ha lasciato un'autobiografia, un'opera unica nel suo genere, in cui racconta di come cercò di spiegare la sua esistenza al *kahn* dei Calmucchi:

Incomincia col farmi domandare se maschio son o femmina e da dove, se nasce tal gente (ovvero piove) con voce ed abilitate di cantare [...] Pure, fatto coraggio, al fin rispondo che son maschio, toscano, e che si trova galli dalle mie parti che fanno ova, dalle quali i soprani sono al mondo⁹.

E come Balatri si accosta a un animale al momento della nascita, così fa anche nel momento della morte, descrivendosi come un maiale, animale disprezzato, a cui in vita nessuno concede neppure una carezza, ma sul cui corpo, una volta macellato, tutti si avventano per averne un pezzo – corpo smembrato di cui ogni parte acquista un valore preciso. Il musicista era lucidamente consapevole dell'ambivalenza con cui lui e i suoi colleghi venivano trattati, a causa della loro professione e della loro condizione, contemporaneamente idolatrati e sbeffeggiati, trasformati in divi e in animali.

Nel processo di reificazione e di "sub-umanizzazione", l'animalizzazione ha, come spesso succede, una funzione importante. Come sostiene Luca Scarlini,

lo stigma sociale è dato, spesso, dal ricorso ad attributi tratti dal regno animale, in un fiorire di paragoni avicoli di vario genere, ma comunque sempre umilianti (dal cappone all'usignolo), laddove il sostantivo "animale" è assai spesso utilizzato a indicare l'irragionevolezza e l'infantilismo degli evirati cantori¹⁰.

8 Angelo La Bella, *I castrati di Dio*, Scipioni, Valentano 1995, p. 18.

9 Karl Vossler, *I frutti del mondo. Autobiografia di Filippo Balatri da Pisa (1676-1756)*, Sandron, Palermo 1924, pp. 70-71.

10 L. Scarlini, *Lustrini per il mondo dei cieli*, cit., p. 28.

Per Finucci i castrati provocavano reazioni omofobiche. Vittime di abusi verbali, di coercizioni e di violenze fisiche, erano dileggiati e apostrofati con nomignoli come «evirati», «coglioni», «capre» e «capponi»¹¹. Anche grandi musicisti che lavorarono ed apprezzarono questi artisti hanno lasciato testimonianze in cui dichiarano di credere che il castrato abbia perso nella mutilazione anche la sua "umanità" e che quindi sia diventato inferiore, perdendo intelligenza e spirito, e sia pertanto accostabile a un animale non umano.

L'umano castrato, avendo perso uno degli attributi più importanti della sua perfezione, e cioè la virilità, il potere riproduttivo del "pater familias", si va a collocare nell'inquietante regno dei corpi altri, animalizzati, sessualizzati e razzializzati, turbando con incubi voluttuosi i sogni della nostra società specista e patriarcale. Secondo Sole, «la figura dell'evirato cantore serviva a sanzionare il primato maschile su quello femminile»¹² (e – aggiungerei – dell'umano sul non umano:

All'universo che non era maschile veniva lasciato un immenso potere, ma legato alla deformità [...]. I castrati mostravano la cupidigia, l'impurità, il disordine. La fase primordiale, dominata dagli istinti e dal caos, non era mai stata superata, in mancanza di regole, l'uomo poteva precipitare in qualsiasi momento. I castrati erano tutto ciò che stava negli abissi pronto a riemergere per avere il sopravvento sul cosmo, rappresentavano il possibile ritorno dell'uomo al disordine, erano la personificazione della lussuria istintiva e insaziabile¹³.

I castrati come sirene, come chimere mezzo uomini, mezzo donne e mezzo animali, mostri marini, come Metastasio chiama il suo amato amico Carlo Broschi, meglio noto come Farinelli. In ultima analisi, troppo animali per essere Uomini.

11 V. Finucci, *The Manly Masquerade*, cit., p. 239.

12 Giovanni Sole, *Castrati e cicisbei. Ideologia e moda del settecento italiano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, p. 28.

13 *Ibidem*.

Davide Majocchi

Lo sfruttamento da compagnia

Intervista a Susan McHugh

Nelle prime pagine di *Storia sociale dei cani*¹, affermi: «Per i cani, oggi, il pericolo è reale: uccisi a milioni, ogni anno, in quanto cuccioli indesiderati, randagi o cavie per esperimenti, i cani domestici sono vittime di un doppio legame; destinati a condividere molte delle malattie e dei vantaggi del cosiddetto benessere, soccombono, e in misura tale che oggi non sappiamo ancora quantificare, alle stesse stragi di massa cui vanno incontro gli esseri umani più poveri e la maggior parte delle specie animali». Sarebbe molto interessante se potessi spiegare la natura contraddittoria di questo doppio legame. Sono infatti convinto che a partire da qui si possa sviluppare un discorso serio sui rapporti tra cani e umani.

È un ottimo punto dal quale partire. Il doppio legame che ci unisce ai cani è reale e per loro può comportare conseguenze addirittura mortali. Forse il termine scientifico che abbiamo assegnato a questa specie, *Canis familiaris*, rivela la radice del problema. In inglese si dice «la familiarità genera disprezzo» per indicare che coloro che conosciamo meglio sono quelli che odiamo di più. Purtroppo per i cani, questo legame contraddittorio è vissuto a livelli diversi e in tanti modi. A partire dal momento della loro nascita: quasi tutti desideriamo avere un cucciolo; i cuccioli sono carini e meravigliosi, ma poi crescono e magari possono diventare cani con problemi comportamentali perché nessuno si è preso la briga di educarli da cuccioli. Ecco un primo esempio che mostra come possano al contempo essere voluti e non voluti. Un altro esempio è che sono ambiti se di razza, non sterilizzati e con i documenti, ma possono venir rifiutati se si perdono i documenti o se per caso fanno cuccioli accoppiandosi con individui di un'altra razza. Insomma, i cani sono desiderati per il valore che hanno per noi; se si comportano come esseri viventi, con le loro esigenze, diventano scomodi e vengono allontanati. I cani, però, non sono disprezzati di per sé,

e questo è il doppio legame, sono voluti in certe condizioni e non voluti in altre. E, ripeto, forse questo accade perché sono la specie animale a noi più familiare.

Nel libro parli anche di come modifiche dell'immaginario hanno conferito ai cani significati differenti. In particolare, sostieni che la sopravvivenza di questa specie dipenda, oltre che dalla capacità da "spazzini" generalmente attribuita ai cani, soprattutto dal loro valore simbolico. Pensi, allora, che per spiegare il successo co-evolutivo umani-cani, sia più proficuo concentrarsi sulle caratteristiche dei cani utili a instaurare un'alleanza interspecifica o, invece, sulla volontà e sulle esigenze dell'"uomo padrone" che è stato capace di sfruttare la flessibilità fisica e sociale dei cani?

Uno degli aspetti che trovo più frustranti nel mio lavoro di ricerca sulla vita dei cani è il perpetuarsi di questa idea secondo cui i cani siano dominati dalle persone, che il modo in cui viviamo con i cani sia inequivocabilmente interpretabile: noi siamo i padroni e loro i servi. Ciò che mi disturba di questa convinzione è il fatto che faccia appello alla nostra vanità, alle nostre fantasie sulle vite dei cani: se consideriamo la storia della nostra vita domestica insieme non esiste nessuna evidenza a sostegno di tale visione e le conseguenze che derivano dal metterla in atto sono terribili per i cani. Essere aggressivi nei confronti di un cane gli insegna ad essere aggressivo, non a vivere con le persone nel miglior modo possibile. Va comunque sottolineato che questa non è una diatriba tra intellettuali per decidere quale sia la vera storia dei cani. Si tratta invece di una narrazione popolare, come dimostra l'addestratore di cani più famoso della televisione, conosciuto come *The Dog Whisperer*, il quale sostiene che la soluzione per i cani problematici sia quella di rafforzare l'autostima degli umani deboli, che dovrebbero imporsi su di loro. Questa strategia non funziona quasi mai e può avere conseguenze terribili: ad esempio, persone che vengono aggredite e cani che, per questo, vengono soppressi o che diventano aggressivi fra loro e, quindi, vengono uccisi. Bisognerebbe evitare di perpetuare questa storia. È una narrazione priva di senso se consideriamo la nostra storia in comune. Quando penso alla storia sull'origine dei cani secondo cui sarebbero stati lupi che, in tempi lontani, gironzolarono intorno ai bivacchi umani, annusando tra i nostri rifiuti..., beh penso che non abbia alcun senso immaginarsi che abbiamo preso i loro cuccioli e di colpo abbiamo creato i cani. Si tratta invece di una storia più complicata come dovrebbe essere evidente dall'osservazione delle relazioni che si sviluppano nell'ambito

1 Susan McHugh, *Storia sociale dei cani*, trad. it. di S. Basso, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

dell'addestramento nel corso del quale cani e umani lavorano assieme al fine di ottenere qualcosa che nessuno dei due potrebbe mai fare da solo. Consideriamo, ad esempio, i moderni cani guida: essi devono superare prove di una certa complessità, prove che richiedono loro di comportarsi in un modo definito "intelligentemente disobbediente". Un cane al quale venga ordinato di procedere e che obbedisca nonostante si trovi di fronte a una buca rischia di far male a sé e ad altri. Il cane che supera la prova è invece il cane che si arresta quando gli viene chiesto di eseguire un ordine che sa che non farà bene né a lui né alla situazione in generale. Quello che trovo affascinante è che questa è anche una caratteristica dei cani da slitta degli Inuit: uno dei più antichi rapporti di interdipendenza tra umani e cani. I cani migliori sono quelli ai quali, anche se viene ordinato di attraversare il ghiaccio per seguire la via più veloce verso casa, cambiano strada e ne seguono una più lunga per evitare i punti dove il ghiaccio è troppo sottile. Cosa questa che l'umano non è in grado di riconoscere; il cane invece lo sa, e agisce di conseguenza: l'umano non deve far altro che fidarsi. Per riassumere, la leggenda della dominazione nella migliore delle ipotesi è sbagliata e incredibilmente pericolosa nella peggiore.

È evidente che i cani di razza godono di un'approvazione sociale generalmente negata agli "ibridi". Come spiegarsi, allora, la ragione di una pressoché assoluta assenza di critica al sistema degli allevamenti di cani da parte dei movimenti impegnati nella difesa degli animali non umani, sia da un punto di vista welfarista che liberazionista?

Credo che l'etica animale e la politica basata sull'attuale etica animale non affrontino la questione della differenziazione all'interno della specie e il maggior valore accordato ai cani di razza rispetto ad altri cani – randagi, meticci, bastardini o in qualunque altro modo li si voglia chiamare – che rappresentano la stragrande maggioranza. Questo è un problema soprattutto perché quella dei cani di razza è un'industria: i cani di razza sono merci, non sono individui amati e apprezzati in quanto tali. Vi sono delle persone che si arricchiscono sulla loro pelle e vere e proprie industrie che perpetuano uno sfruttamento orribile nei loro confronti: negli Stati Uniti le chiamiamo "fabbriche di cuccioli". Si tratta di strutture tremende, sovraffollate, dove in particolare le femmine vivono vite miserabili, tristissime e stentate, rinchiusi in piccole gabbie, spesso afflitte da malattie. Questa condizione di sfruttamento non è stata finora considerata come una questione centrale dalla maggioranza delle organizzazioni animaliste. Le cose però stanno cambiando e credo che in futuro sarà possibile ragionare a

partire da un'etica che sia in grado di affrontare tutti gli aspetti delle nostre politiche nei confronti degli animali. Non è un compito facile e due dei problemi che affliggono la critica agli allevatori sono il fatto che questi costituiscono un gruppo misto e il fatto che la difesa degli animali è un lavoro impegnativo che necessita di molte risorse e non gode di un immediato favore da parte dell'opinione pubblica. La politica animale funziona quando è portata avanti in coalizione, quando persone con interessi comuni si incontrano: gli allevatori di cani, che piaccia o no, passano molto tempo a lavorare e a vivere con i cani. Per questo penso che sia positivo che sempre più gruppi affrontino queste tematiche, che allestiscano frequentemente tavoli informativi alle mostre canine per fornire informazioni sulla gestione responsabile degli animali da compagnia o sull'adozione di cani in difficoltà, come è il caso dei "gruppi rescue di razza" che cercano di trovare una sistemazione adeguata per questi cani prima che finiscano nei canili. Penso inoltre che una delle contraddizioni alla base della questione dei cani di razza è che non sono "naturali", non sono il frutto della loro libera scelta. I posti da cui provengono non danno loro libertà rispetto alla loro vita sessuale e ai loro interessi e desideri; sono interamente controllati allo scopo di produrre cani di razza. Questo è un aspetto dell'industria del dominio che non rispecchia correttamente i rapporti tra umani e cani, anche se in questi rapporti è assolutamente la prassi. Sono convinta che questo complichino la questione dei cani di razza, perché la presunzione del controllo umano su quali cani possano accoppiarsi è fonte di scelte arbitrarie. Aspetto questo che amplifica ulteriormente la nostra responsabilità nei confronti della loro riproduzione, della "produzione" della loro riproduzione – del prodotto della loro riproduzione – e aumenta esponenzialmente i nostri obblighi, dal momento che, appunto, si tratta di una situazione che abbiamo creato noi. Anche l'ideologia che ruota attorno all'idea di razza merita di essere considerata con maggiore attenzione, poiché trasforma i cani in "metafore" che riflettono i nostri ideali, specialmente in relazione a concezioni di nobiltà e aristocrazia. Fin dalle origini, poi, i cani di razza sono anche "metonimici" nel senso che fungono da tramiti nel raggiungimento di uno stato sociale di successo: non riflettono soltanto ciò che desideriamo, ma in qualche modo ci permettono di raggiungerlo.

Nel tuo libro fai ricorso a nozioni storiche, reperti archeologici, scritti letterari, opere d'arte e prodotti cinematografici. Tra questi occupa un posto di rilievo il dipinto *Femmina di segugio con cuccioli* (1752) di Jean-Baptiste Oudry. Nell'analisi di questo dipinto metti in luce la dimensione di "oggetti d'affetto" riservata a mamma e figli.

Che funzione ha avuto l'estetica delle razze nelle molteplici trasformazioni sociali dell'epoca? Perché proprio la maternità animale diventa centrale per la decostruzione dell'immaginario del potere?

Femmina di segugio con cuccioli di Oudry fu un dipinto rivoluzionario per l'epoca, un dipinto che venne accolto in maniera controversa quando venne esposto per la prima volta intorno alla metà del XVIII secolo. La gente capì subito che si trattava di una "Madonna canina", che un'immagine importante per la religione e la cultura umana era stata "canificata". *Femmina di segugio con cuccioli* è un dipinto rivoluzionario anche per altri aspetti e col passare del tempo la sua genialità è stata colta in modo sempre più chiaro. L'epoca in cui la "Madonna canina" venne dipinta è considerata l'epoca delle rivoluzioni in cui si sono realizzati sconvolgimenti sociali rilevanti. Essa rappresenta allora un'immagine popolare, forse anche provocatoria, in grado di riassumere gli avvenimenti e i cambiamenti del momento. Allo stesso tempo, però, è attraente anche dal punto di vista di una retorica visuale tradizionale. Questo dipinto rafforza inoltre l'idea emergente dell'umano come essere definito e definibile grazie al suo corpo – si tratta, infatti, di una rappresentazione di genere molto tipica, una femmina idealizzata che si prende cura dei suoi figli, che li guarda in modo amorevole, che li alimenta; figli che, tra l'altro, le assomigliano, evocando così un immaginario razziale: è in questo periodo che si assiste all'invenzione di nuove categorie relative all'umano, quali quelle di sesso e di razza. Poi, se pensiamo ai cani, è importante sottolineare che al tempo in cui Oudry stava dipingendo questo quadro, gli allevatori britannici di cani per la caccia alla volpe, per la prima volta nella storia, stavano cominciando a redigere i primi registri in cui annotavano le ascendenze di razza dei vari individui. Questo è un aspetto importante per la trasformazione di questi cani in merce. Inoltre, più vengono registrati, più è dimostrabile la loro somiglianza e, quindi, la loro appartenenza ad un patrimonio genetico ristretto, favorendo in tal modo il sorgere di fantasie razziali; certo, proiettate sui cani, ma comunque rilevanti anche in termini di controllo delle popolazioni umane. Se lo si considera come una Madonna canina, il cane di Oudry assume un discreto potere. Nella cultura cattolica non è inusuale distinguere la venerazione della Madonna da quella del Crocifisso. C'è pertanto un certo potere femminile in gioco in questa immagine.

Che cosa pensi della persistenza delle mostre canine e della sovente partecipazione a tali eventi di sfilate di "poveri bastardini in cerca di casa"?

Ogni volta che i cani vengono messi in mostra – le mostre canine, le esibizioni, gli eventi atletici – è possibile notare molti aspetti interessanti perché, anche se in questi luoghi si intende trasmettere un messaggio molto semplice e chiaro, allo stesso tempo diventa evidente quanto la nostra vita insieme ai cani sia molto complicata. Ad esempio, un rifugio per animali organizza, settimanalmente o mensilmente, una campagna "Adotta, non comprare" nel locale negozio per animali e mostra, con le migliori intenzioni, gli animali adottabili; un'iniziativa del genere ha un suo senso, dal momento che coloro a cui piacciono gli animali è probabile che passino dal negozio. Approfondendo questo argomento, appare però ciò che non si vuole sapere – quelli che non ce l'hanno fatta, quelli a cui non è stata offerta una casa sicura e amorevole, quelli che sono stati uccisi nei rifugi, quelli i cui corpi sono stati smaltiti negli impianti di "trasformazione". Un altro aspetto orrendo è che il modo principale con cui ci si libera di questi animali è di utilizzarne la carne per la preparazione degli alimenti per animali domestici, che eufemisticamente sono chiamati "farine d'osso". Pertanto se si osserva la scena "Adotta non comprare" con in mente i resti dei cani che non sono stati fortunati come quelli adottati rende evidente una serie di contraddizioni piuttosto dolorose e scioccanti che, tuttavia, la maggior parte di noi non vede o non vuole vedere. Un altro punto di vista dal quale partire per rispondere a questa domanda è quello di prendere in esame una meritoria campagna di sterilizzazione che negli Stati Uniti ha permesso di ridurre il numero di animali a rischio di finire nei rifugi. La storia che si nasconde dietro a questo "successo" è però molto curiosa. La tecnica di sterilizzazione era una pratica già sviluppata da tempo, ma ha cominciato a diventare popolare nella gestione degli animali da compagnia a metà degli anni '80, quando, per la prima volta nella storia, il numero di donne veterinarie ha superato quello degli uomini. È significativo che stiamo parlando della prima generazione di donne cresciute considerando normale il ricorso alla pillola anticoncezionale e la contraccezione in generale come qualcosa di cui non ci si doveva vergognare. Di conseguenza, a differenza delle generazioni precedenti di veterinari, queste donne hanno sviluppato una mentalità diversa per quanto riguarda il rapporto tra sesso e sessualità, tra sesso e responsabilità e si trovano a proprio agio ad affrontare questi aspetti con i loro clienti. E i clienti si sentono a proprio agio nel parlarne con loro. Insomma, dietro a quello che appare come un semplice cambiamento nel modo di trattare gli animali c'è una vera e propria rivoluzione umana.

Nel tuo libro parli di forme di vero e proprio razzismo a cui sono

state e sono tuttora sottoposte alcune razze di cani ed instauri un parallelismo con le oppressioni subite dai neri. In nome della sicurezza pubblica, frequentemente gli organi d'informazione e talvolta addirittura i tecnici cinofili parlano di trasgressione delle "buone regole produttive". Tu invece sollevi una sfida all'idea stessa di razza come simbolo e regolamentazione sociale...

È importante che le persone comprendano che i cani non sono nati cattivi. I cani, come gli umani, possono diventare cattivi, ma non sono intrinsecamente malvagi. Pertanto, non esiste una razza di cane più cattiva di altre. Anche quanto sto dicendo si contrappone all'immaginario popolare, ogni cane nasce con la stessa gamma di potenzialità comportamentali. Ne consegue che le leggi che consentono di "possedere" certe razze di cani e non altre non hanno molto senso, se il loro scopo è di ridurre gli incidenti da morso di cane o situazioni simili. Al contrario, ciò che funziona – e che sembra essere importante – è la conoscenza di base dell'addestramento; questa consapevolezza sta cominciando a crescere, ma deve diventare centrale, nell'ambito delle campagne di salute pubblica, l'idea secondo cui vivere con i cani significa educare i cani a vivere con le persone. I cani non lo fanno automaticamente, così come gli umani non fanno automaticamente come vivere con i cani. Un altro aspetto molto importante da prendere in considerazione è che i cani presentano la più ampia varietà morfologica rispetto ad ogni altra specie di mammifero – dai chihuahua agli alani. I cani più grandi tendono a mordere con maggior forza e quindi a causare danni più gravi ma, lo ripeto, questa non è una caratteristica specifica di una determinata razza. Se si considera che i cani possono imparare a convivere con noi, allora è nostra responsabilità ragionare in termini di educazione e non di caratteristiche intrinseche. Concepire le razze canine come intrinsecamente buone o come intrinsecamente cattive è qualcosa di contiguo alla storia del razzismo. Basti pensare ai *Conquistadores* che portarono nel Nuovo mondo i mastini... La storia è ricca di episodi che testimoniano quanto frequentemente i nativi americani venissero legati e fatti sbranare dai cani al cospetto di altri nativi americani a scopo intimidatorio, per instillare il timore del dominio bianco. Negli Stati Uniti, alcune razze di segugi sono state selezionate per l'inseguimento degli schiavi fuggitivi. Insomma, il razzismo ed un certo tipo di ideologia delle razze canine sono difficilmente separabili e le conseguenze, per gli umani e per i cani, sono tuttora evidenti. Michael Vick, una star del football americano, che gestiva un business illegale di combattimenti fra cani e per questo è finito in prigione, ha provocato una quantità di risposte pazzesche nei media: da

chi riteneva una tragedia che un uomo giovane e promettente come lui si fosse rovinato la carriera per un reato banale (un punto di vista che ignorava totalmente la sofferenza dei cani) a chi, all'estremo opposto, spesso animalista, lo definiva "più animale" dei suoi animali.

I cani randagi sono quelli maggiormente esposti alla violenza istituzionalizzata: catturati e lasciati morire nei canili diventano fonte di reddito per le zoo-mafie e sono considerati come il sintomo di problemi sociali pressoché irrisolvibili. Nel tuo libro, però, racconti di un'inusitata rivolta avvenuta a New York a seguito della promulgazione di una legge che obbligava a tenere i cani al guinzaglio (e i maiali dentro i recinti). Come entrano in conflitto il desiderio di mantenere la quiete pubblica e quello di difendere i "nostri" animali e – con loro – la nostra libertà?

I cani randagi, quasi sempre di razza mista, sono senza dubbio i cani più vulnerabili: spesso vengono catturati e torturati. La regolamentazione dello spazio pubblico ha sempre (o perlomeno negli ambienti urbani) dato adito a conflitti di ogni genere in merito a questi cani e anche la loro scomparsa dalle città industriali moderne dovrebbe essere istruttiva. I cani randagi sono un "problema sociale", spesso considerato un sintomo della non risolvibilità dei problemi sociali. Eppure alcuni momenti interessanti e rivelatori hanno mostrato chiaramente quanto siano limitate le condizioni che ci consentirebbero di essere veramente delle creature sociali e quanto lavoro ci sia ancora da fare per sviluppare le nostre relazioni sociali, per non parlare di quelle inter-specifiche. Ad esempio, nel XIX secolo a New York, nella nuova repubblica – in questo Paese nuovo, in questa nuova nazione democratica fondata su nuove basi –, venne introdotta una legge contro i cani randagi, legge che imponeva alle persone di legare i propri cani e – forse non si tratta di una coincidenza - anche i propri maiali. Ma la gente non accettò questa legge, insorse e, a causa di questo provvedimento, ebbero luogo dei disordini. Era diffusa la convinzione che i cani dovessero essere liberi e così gli umani difesero la libertà dei loro cani – e dei loro maiali – come una caratteristica dell'essere americani, determinando in tal modo il senso di questa nuova nazione, di questo nuovo esperimento nazionale. Un esempio ancora più interessante ha avuto luogo in India più recentemente. Per questioni di salute pubblica sono state autorizzate procedure di cattura e di uccisione dei cani randagi. La gente del posto si è però opposta non perché pensasse di essere proprietaria di quei cani – ecco l'aspetto più interessante di questa vicenda –, ma perché essi, pur

non appartenendo a nessuno, erano considerati parte della ricchezza del Paese.

Per finire vorrei discutere con te dei ritratti di cani che appaiono frequentemente in vignette neo-colonialiste apparse negli Stati Uniti che, tra le altre cose, è il Paese dove un grandissimo numero di questi animali viene giustiziato ogni anno. E vorrei chiederti, riprendendo le tue parole – «Né semplice creazione umana ottenuta con l'addomesticamento né animale selvaggio addomesticato, il cane emerge da queste configurazioni segnalando e portando avanti quest'interazione fra specie» – se confidi nella possibilità che un giorno ci riconosceremo vicendevolmente come compagni.

Se ci si sofferma a riflettere sulle implicazioni della nostra storia comune, al fatto che in ogni parte del mondo dove c'è evidenza di insediamenti umani la presenza canina è costante ed indiscutibile, diventa difficile non notare come la maggior parte dei problemi umani, se non tutti, siano in qualche modo correlabili alla vita dei cani. All'inizio del conflitto in Iraq, quando stavo terminando la stesura di *Storia sociale dei cani*, mi ha scioccato – noto sempre la presenza dei cani, li cerco ovunque – vederli rappresentati in alcune vignette. In una di queste, ad esempio, George Bush era raffigurato mentre cercava di domare Saddam Hussein nelle vesti di un cane aggressivo. In un'altra la testa di Saddam Hussein era disegnata sopra il corpo di un cane da combattimento – questi sono messaggi chiari che hanno a che fare con la politica internazionale umana, ma sono raccontati come storie di cani, sfruttando la loro immagine e la conoscenza che ne abbiamo. A questo punto chi fosse ancora incline a banalizzare i cani o li considerasse alla stregua di un soggetto sentimentale dovrebbe ricredersi. Per quanto riguarda il futuro dell'umano in relazione ai cani, sono un'ottimista innata. E sono giunta a questa conclusione scoprendo di non essere esattamente un'amante dei cani. Non sento il bisogno di una loro compagnia costante: certo, mi piacciono i cani, attualmente convivo con un cane e sono perfettamente felice ma, al contrario di mio marito, vivo bene anche senza. Però ho notato che tutti quelli che ho amato nel corso della mia vita – non solo mio marito e la mia famiglia, ma tutti coloro che ho amato veramente – sono amanti dei cani. E questa è una cosa curiosa: sono un'amante degli amanti dei cani. Ciò che considero positivo in questo è che, anche se non parlo “canese” in modo fluente, anche se non è detto che i cani mi accettino come una di loro, vado comunque d'accordo con loro e imparo dalla gente che accettano. Nel momento in cui si riconosce che alcune

persone hanno passioni e interessi – indipendentemente dal modo in cui li esprimono – significa che abbiamo da imparare ancora tanto l'uno dall'altro, non solo dalle compagnie umane, ma anche da quelle canine. Vorrei ricordare un pregiudizio molto diffuso nei confronti delle persone che vivono con cani di piccola taglia, che sono soprattutto le donne – spesso in menopausa. Ne «Il racconto del cappellano delle monache» di Geoffrey Chaucer, ventesima novella de *I racconti di Canterbury*, la protagonista viene rimproverata per aver messo le sue “carni delicate” e il suo affetto a disposizione del suo cane quando, viene sostenuto senza mezzi termini, invece quella carne e quell'affetto sarebbero dovuti essere stati offerti a degli uomini. Esiste dunque una narrazione sessista sui cani, che è frequente e che rappresenta uno dei pregiudizi più comuni e tuttora non riconosciuto. Attualmente sto trovando ispirazione nel lavoro di molte scrittrici – a volte espressamente femministe, a volte donne che stanno vivendo dei momenti difficili – che capovolgono questa narrazione relativa ai cani. Penso, ad esempio, alla famosa economista Deirdre McCloskey (che ha cominciato la sua carriera come Donald) e che scrive, nelle sue memorie *Passaggi. Da Donald a Deirdre. Un viaggio in tre atti ai confini dell'identità*², come Janie, la sua *Yorkshire terrier*, sia stata l'unica compagna sempre presente nel corso della sua transizione di genere. La moglie e la sorella di Deirdre McCloskey cercarono di farla rinchiudere in un istituto di igiene mentale; i suoi figli la rifiutarono e non le parlarono. Credo che la compagnia di un cane possa essere una fonte di forza incredibile per le persone vulnerabili, allo stesso modo in cui una presenza umana costante ed empatica può aiutare i cani più vulnerabili. È un rapporto che può funzionare e recare benefici ad entrambi, ma deve essere considerato e affrontato come un compito che talvolta può essere arduo, poiché il rapporto tra umani e cani non è necessariamente sempre facile.

Traduzione dall'inglese di Julie McHenry e feminoska

² Deirdre McCloskey, *Passaggi. Da Donald a Deirdre. Un viaggio in tre atti ai confini dell'identità*, trad. it. di C. Masegla, Transeuropa, Massa 2008.

Silvia Gelmini

L'insolito quotidiano: *Le Sang des bêtes* di Georges Franju

Nel 1948 il trentaseienne Georges Franju, cofondatore con Henri Langlois della Cinémathèque française, chiede alla Prefettura della Senna e alla Prefettura della Polizia di Parigi l'autorizzazione a girare un film di carattere documentaristico all'interno dei macelli della Villette e di Vaugirard. All'epoca Franju aveva realizzato un solo cortometraggio della durata di 8 minuti, *Le Métro* (1934), con Henri Langlois. Il progetto seguente, un film di 22 minuti che «in omaggio al sacrificio degli animali dei macelli»¹ sarà intitolato *Le Sang des bêtes*, letteralmente «Il sangue delle bestie», è considerato la prima vera opera del regista. Per poter filmare all'interno dei mattatoi, Franju redige una lettera per le Prefetture, in cui evoca *Il bue macellato* di Rembrandt e scrive che nel suo film le immagini sarebbero state trattate «alla maniera delle ombre e delle luci» del pittore olandese². Per questo scopo, Franju si avvale della collaborazione del grande direttore della fotografia Marcel Fradéal.

In una lunga intervista rilasciata alla giornalista Marie-Magdeleine Brumagne e pubblicata nel 1977³, Franju spiega che non è stato il desiderio di fare un film a condurlo ai macelli⁴. Al contrario, ciò che lo ha spinto a girare *Le Sang des bêtes* è stata una «singolare attrazione» per l'insolito, per ciò che il quotidiano contiene di inabituale, per l'anormalità della normalità⁵. L'elemento che destabilizza va dunque ricercato in ciò che è percepito come «naturale»⁶, e il macello in questo senso può essere considerato un luogo esemplare. L'insolito è qualcosa che «si rivela»⁷ in modo imprevisto e, spesso, è dovuto all'accostamento inedito degli

elementi, alle giustapposizioni inattese. Attraverso il prisma della realtà, l'insolito mostra il suo lirismo crudele⁸. Si incontrano nei film di Franju, e in particolare nel cortometraggio girato ai macelli, dei momenti di poesia alquanto singolare⁹, degli istanti di «realismo poetico». Come sottolinea Brumagne nel corso dell'intervista, nei film di Franju l'insolito, il fantastico, l'angoscia e lo spavento si trovano amalgamati. Franju stesso si domanda: «Non è insolita la situazione di questi alti muri [...] innalzati per la "nostra" protezione?»¹⁰. Ma questi muri sono "protezioni" che rassicurano e angosciano allo stesso tempo. L'opera cinematografica di Franju non ha paura di mostrare ciò che sta al di là dei muri elevati dalla società: gli «orrori di un quotidiano a cui non siamo abituati»¹¹, ciò che è al limite dell'insopportabilità¹². Secondo Gabriel Vialle, autore di una monografia sul regista, «dove il mondo borghese ha eretto dei muri, il poeta piazza degli specchi»¹³. Infine, è di Langlois un'altra sintesi essenziale del lavoro di Franju: «Tutti i cineasti interpretano, lui invece si accontenta di spogliare l'oggetto, di togliergli la vernice dell'abitudine, di "sbarazzarlo della sua apparenza" e di rivelarcelo»¹⁴.

Le Sang des bêtes, coraggiosamente prodotto da Paul Legros della società Forces et Voix de France, inizia alle «porte di Parigi» e mostra schizzi di vita nella periferia della città, con i suoi mercatini e oggetti disposti alla rinfusa. La macchina da presa indugia sul bacio tra due innamorati, prima di spostare l'attenzione sui mattatoi che si trovano «alle porte di Vanves», specializzati nella macellazione dei cavalli. La voce femminile e quasi infantile di Nicole Ladmiral accompagna lo spettatore attraverso i terreni abbandonati della zona e presenta il macello di Vaugirard. All'interno del mattatoio, la voce maschile di Georges Hubert, una «voce chirurgica»¹⁵, descrive gli «strumenti del mestiere», fino al momento in cui il pubblico assiste ad una prima sequenza di macellazione.

L'uccisione del cavallo bianco segue l'introduzione paesaggistica che si svolge nelle frange della città¹⁶ e destabilizza proprio a causa di questo

1 Marie-Magdeleine Brumagne, *Franju. Impressions et aveux*, L'Âge d'homme, Losanna 1977, p. 20.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*, p. 22.

5 Gérard Leblanc, *Georges Franju: une esthétique de la déstabilisation*, Maison de la Villette, Parigi 1992, p. 16.

6 *Ibidem*, p. 17.

7 M.-M. Brumagne, *Franju*, cit., p. 14.

8 *Ibidem*, p. 22.

9 *Ibidem*, p. 14.

10 *Ibidem*.

11 Andrea Martini (a cura di), *Georges Franju*, Il Castoro, Milano 1999, p. 40.

12 Pascale Risterucci, *Les Yeux sans visage de Georges Franju*, Yellow Now, Crisnée 2011, p. 13.

13 Gabriel Vialle, *Georges Franju*, Seghers, Parigi 1968, p. 30.

14 Henri Langlois, *Georges Franju*, in AAVV, *Georges Franju cinéaste*, EPPV Maison de la Villette, Parigi 1992, p. 58.

15 G. Leblanc, *Georges Franju*, cit., p. 38.

16 Pierre Gaudin, «Juste une image», in AAVV, *Georges Franju, cinéaste*, cit., p. 9.

accostamento. È l'irruzione del reale (in questo caso, le sequenze di macellazione) a produrre «l'esplosione lirica¹⁷», termine caro a Franju. Gabriel Vialle si serve di un'espressione del critico Freddy Buache per descrivere tale procedimento di narrazione: si tratta di un «approccio per cerchi concentrici»¹⁸. Nel caso di *Le Sang des bêtes* i cerchi concentrici sono rappresentati rispettivamente dal mercatino delle pulci, dai canali, dagli edifici dei macelli, dagli attrezzi usati per l'uccisione e infine (esplosione lirica) dalla morte del cavallo bianco¹⁹.

Dopo il prologo, sono mostrate nell'ordine l'uccisione del cavallo, di alcune mucche, di numerosi vitelli e infine di un numero ancora più elevato di pecore. Secondo Kate Ince, la progressione delle sequenze rende sempre più difficile l'immedesimazione dello spettatore. La persona che guarda sarebbe infatti maggiormente coinvolta dalla morte di un solo cavallo che dall'uccisione seriale di vari animali²⁰. La ripetitività e la meccanicità del processo di uccisione, simile a una catena di montaggio, toglie agli animali la loro individualità. A questo proposito, Ince fa riferimento al «carattere ordinario del massacro»²¹ che riduce l'empatia nei confronti degli animali.

Al di là di queste osservazioni, le sequenze di macellazione sono di una durezza insostenibile e, come Gérard Leblanc ricorda nel libro monografico che ha consacrato a Franju, «il regista ha raccontato a più riprese che si obbligava a filmare delle situazioni che non avrebbe sopportato senza la mediazione della macchina da presa»²². Nel corso dell'intervista con Brumagne, Franju ha dichiarato: «Dopo la mia prima visita ai macelli, ero così traumatizzato che mi chiedevo se sarei stato in grado di tener duro»²³, pur ammettendo che «nell'azione», nell'atto cinematografico, l'emozione «diventa fonte di creazione»²⁴. La macchina da presa agisce così come filtro e come protezione per il regista ma, a valutare dalle forti reazioni che il film ha suscitato, non si può dire lo stesso per il pubblico. La consultazione dei materiali d'archivio risalenti all'epoca dell'uscita del cortometraggio è in questo senso rivelatrice; in particolare gli articoli di stampa possono dare un'idea di quanto sia stata difficile e spesso contrastante la ricezione

17 Georges Franju, «Intérieurs/extérieurs», in AAVV, *Georges Franju, cinéaste*, cit., p. 15.

18 G. Vialle, *Georges Franju*, cit., p. 12.

19 *Ibidem*.

20 Kate Ince, *Georges Franju. Au-delà du cinéma fantastique*, L'Harmattan, Parigi 2008, p. 38.

21 *Ibidem*, p. 39.

22 G. Leblanc, *Georges Franju*, cit., p. 18.

23 M.-M. Brumagne, *Franju*, cit., p. 22.

24 *Ibidem*.

di quest'opera.

In alcuni articoli risalenti al 1950 si legge che la proiezione del film è stata interrotta a causa dei fischi e delle rimostranze di alcuni spettatori. In realtà, come racconta lo stesso Franju in un'intervista del 1984²⁵, il film non ha praticamente avuto distribuzione, visto che quasi tutte le proiezioni furono interrotte a causa di svenimenti. In un articolo apparso il 5 novembre 1950 su «The New York Times», Bosley Crowther elogia il film, in particolare perché ha il coraggio di mostrare che cosa succede dietro un sipario che è stato «accuratamente chiuso». In un articolo del maggio 1954 apparso in «Image et Son», Pierre Garcia afferma che Franju, «poeta emotivo», si commuove per la sofferenza degli animali²⁶, mentre altri giornalisti, per commentare le reazioni al film, cercano la provocazione facendo riferimento all'animalismo ipocrita di una parte del pubblico. D'altro canto, alcuni articoli dell'epoca considerano la diffusione di *Le Sang des bêtes* utile a promuovere il vegetarianismo. Vari articoli insistono sull'ipocrisia relativa all'intenerimento per gli animali del macello, dal momento che la maggior parte del pubblico continua a vivere di questo massacro. Jeannie Chauveau dal canto suo osserva che il film «racconta il compito quotidiano, duro, malsano, senza pietà, ma necessario, dei macellai». E aggiunge: «Ogni mattina, all'alba, alle porte di Parigi, ci sono degli uomini che uccidono per farci mangiare. E ogni giorno ci sono degli animali che muoiono affinché noi li mangiamo»²⁷. Il film ottiene immediatamente le lodi di Jean Cocteau²⁸, il quale in un articolo di grande valore stilistico ammette di aver pensato a Zola guardando il film di Franju, e non manca di citare Baudelaire e i macellai senz'odio de *L'héautontimorouménos*, poesia contenuta nella raccolta *Les fleurs du mal*.

In generale, vari articoli si preoccupano della sensibilità di una parte del pubblico, delle reazioni (passate, future o potenziali) degli spettatori, altri elogiano il *commentaire* scritto da Jean Painlevé, grande personalità artistica e scientifica dell'epoca, autore di cortometraggi come *L'Hippocampe* (1933) e *Assassins d'eau douce* (1946). Il testo di Painlevé contiene passaggi straordinari, come appunto il riferimento a Baudelaire citato da Cocteau: «Senza collera, senz'odio e con il semplice buonumore dei macellai che

25 AAVV, *Georges Franju, cinéaste*, cit., p. 21.

26 Pierre Garcia, «Un poète émotif: Georges Franju», in «Image et Son - La Revue du Cinéma», n. 72, 1954, p. 10.

27 Jeannie Chauveau, «Le Sang des bêtes. Court métrage français», in «Action», 7 settembre 1949.

28 Jean Cocteau, «Un Soir de 1949», in «Paris-Presse l'Intransigeant», 8 settembre 1949, cit. in AAVV, *Georges Franju, cinéaste*, cit. p. 31.

fischiettano o cantano mentre sgozzano»²⁹.

Questi uomini, che camminano nel sangue degli animali cantando *La Mer* di Charles Trenet, sono i macellai della Villette, mattatoio a cui è consacrata la seconda parte del cortometraggio. Tra la prima e la seconda parte, per due minuti, vengono nuovamente mostrate delle immagini “delle porte di Parigi” e, in particolare, del canale dell’Ourcq e della Porte de Pantin. Anche in questo caso è la voce di Ladmiral a condurci fino ai macelli della Villette, dove sarà sostituita dalla voce maschile, seguendo lo stesso meccanismo della prima parte. Dunque, i pochi momenti di distensione (inizio, parte intermedia, conclusione) sono affidati alla voce femminile e alla musica di Joseph Kosma, che in queste occasioni diventa preponderante. In chiusura, la voce femminile scandisce:

La giornata finisce. Nella stalla, le pecore ancora agitate si addormenteranno col silenzio. Non sentiranno le sbarre della loro prigionia chiudersi né il trenino di Paris-Villette che al cadere della notte se ne andrà a prendere le vittime dell’indomani.

Il film si chiude pertanto con un accenno alle vittime del giorno dopo, vittime che un treno trasporterà verso la loro morte. In questo finale, il pensiero va necessariamente alle vittime umane della Shoah. Il parallelo tra la condizione umana e la condizione animale, che in un’ottica specista continua ad essere considerato disturbante, è qui rivelato – con semplicità ed evidenza – dall’uso del termine «vittime» e dall’immagine finale del treno.

29 Jean Painlevé, «Le Sang des bêtes», in «L’avant-scène du cinéma», 1 ottobre 1964, p. 50.

Silene Gambino

Le lotte innamorate¹

Silenzio
piove sul cemento.
Corpi malati vagano,
cercandosi,
spinti lontani gli uni dagli altri
dal vento che spoglia,
utilizza,
getta nella fossa comune
ogni respiro.

Nel buio esilio
due pezzi di carne marchiata
per sbaglio
si toccano.

L’aria rallenta,
la solitudine trema,
la frusta sussurra
preoccupata al cocchiere.

Gli sguardi che non pesano
lentamente
si accarezzano,
di nascosto si avvicinano.

In un campo minato
lembi di pelle
estranei si attorcigliano,
eccitati e un po’ curiosi

1 La poesia pubblicata ha partecipato al Concorso Letterario “Corpi che non contano”, 2017, organizzato da ArciLesbica Novara L’isola che c’è.

accendono una promessa,
 e tra lacrime e fumo
 un fiume di labbra
 si raduna.
 Come streghe e falene
 danzano,
 tra loro con baci si parlano
 e marciano.

Polvere pesante
 Affamata di morti
 Turbina in silenzio
 Tra corpi malati
 Lontani
 Che si ritrovano
 In un abbraccio disperato.

NOTE BIOGRAFICHE

*M*ario Vegetti è professore emerito di Storia della filosofia antica presso l'Università di Pavia. Ha dedicato studi divenuti ormai classici al rapporto tra scienza e filosofia nella società antica e agli aspetti politici e ideologici della cultura greco-romana. Ha tradotto e commentato, tra le altre, le opere di Platone e Aristotele. Tra le sue opere più importanti ricordiamo *Il coltello e lo stilo* (Il Saggiatore, Milano 1979), *L'etica degli antichi* (Laterza, Roma-Bari 1962), *Marxismo e società antica* (curatela, Feltrinelli, Milano 1977), *Incontro con Aristotele* (con F. Ademollo, Einaudi, Torino 2016).

*J*ack Halberstam è professore di *American Studies and Ethnicity, Gender Studies, and Comparative Literature* presso l'Università della California del Sud, dove dirige il *Center for Feminist Research*. Autore di numerosi articoli e saggi, fra cui *Female Masculinity* (Duke University Press, 1998), *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (Duke University Press, 1995), *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York University Press, 2005), *The Queer Art of Failure* (Duke University Press, 2011).

*B*arbara Creed, docente di *Screen Studies* presso l'Università di Melbourne, si occupa di teoria femminista del cinema, psicoanalisi e *Animal Studies*. Tra gli altri, ha pubblicato: *The Monstrous-Feminine* (Routledge, 1993) e *Darwin's Screens* (Academic Monographs, 2009). Fa parte della redazione della rivista «Animal Studies Journal» e della collana internazionale *Animal Publics*. Dirige inoltre lo *Human Rights and Animal Ethics Research Network*.

*M*aarten Reesink è ricercatore in *Animal Studies* presso il Dipartimento di *Media Studies* dell'Università di Amsterdam. È (co)autore di numerosi libri di testo sulla televisione.

*L*ucrecia Masson è attivista femminista e antirazzista, *sudaka* (termine dispregiativo diffuso in Spagna per definire le persone provenienti

dalle ex colonie spagnole) e cicciona in decolonizzazione.

*A*nahita Grisoni è laureata in sociologia. Insegna all'Ecole Nationale d'Architecture de Paris La Villette e all'Università di Avignone. Ha pubblicato diversi saggi sulla protezione dell'ambiente, le medicine alternative e i movimenti sociali in Medio Oriente.

*A*oé le Blanc è giornalista. Scrive per diverse testate e siti web, tra cui «Le Monde Diplomatique» e la «Revue du Mauss Permanente».

*W*illène Pilate è militante femminista intersezionale e organizzatrice del *Veggie Pride*. È stata candidata per il Partito Animalista alle elezioni legislative del 2017 nella prima circoscrizione di Seine Saint-Denis. Suo padre è macellaio.

*A*xelle Playoust è militante femminista e antispecista, attualmente impegnata in un Master in sociologia e studi femministi presso l'Università del Quebec a Montréal. Si interessa allo studio delle relazioni di allevamento in una prospettiva femminista materialista.

*S*usan McHugh insegna Letteratura inglese presso l'Università del New England a Biddeford nel Maine. Studiosa delle relazioni tra storia culturale e animali, ha pubblicato diversi saggi. In italiano è disponibile *Storia sociale dei cani*.

*S*ilvia Gelmini (Rovereto 1982) risiede a Parigi, frequenta un Master presso l'Università Paris Diderot e conduce ricerche sulla rappresentazione dei macelli e dell'allevamento al cinema.

*S*ilene Gambino studia filosofia. Milita in formazioni politiche LGBTQ e femministe e si interessa di *Critical Animal Studies*. Collabora con diversi magazine di ecologia e attualità politica; ha pubblicato *Oltre lo zoo* (40K edizioni, 2015).

SEGNALAZIONI



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

Mykola Kostomarov
LA RIVOLTA DEGLI ANIMALI
Lettera di un proprietario terriero piccolorusso al suo amico di Pietroburgo
Associazione Culturale Liberazioni, 2017

Mykola Kostomarov (1817-1885), autore ucraino di una grande quantità di opere, dai drammi, alla narrativa, alla critica letteraria e alla storia, si batté per l'autonomia del suo Paese dall'Impero Russo. Su questo tema ruota il romanzo che racconta la ribellione degli animali di una fattoria contro il padrone.





Benedetta Piazzesi e Stefano Belacchi
Un incontro mancato
Sul fotoreportage animalista
Mimesis, settembre 2017

È quasi certo che gli animali ritratti in questo libro siano morti, adesso. Niente ci turba come le fotografie dei defunti, che conservano una traccia della loro realtà e ce li riportano misteriosamente presenti. Nel caso dei condannati a morte, come quelli che possiamo osservare in questo libro, però, il soggetto non solo torna dalla morte, ma sembra dirigersi verso di essa. In un tempo invertito, che non ci risparmia l'inquietudine del futuro e ci colpisce con l'ineluttabilità del passato, gli animali condannati dall'industria zootecnica stanno per morire e sono già morti. La fotografia non può fare a meno di parlare della morte, e di battersi contro di essa. Il documento fotografico si è sempre prestato alla denuncia sociale, eppure il fotoreportage, quello di guerra in particolare, ha uno statuto ambiguo, dal quale non sono assenti ipocrisia e impotenza. Il fotoreportage animalista, che ritrae scene da una guerra che è sotto ai nostri occhi e non vogliamo vedere, non è esente dalle ambiguità della fotografia sociale: denuncia una realtà invisibile e ci rende spettatori, ci attiva e frustra l'azione. Questa sua dimensione intermedia è il "potenziale negativo" della fotografia che, costringendoci in uno stato di scomoda impotenza, può forse fare della nostra usuale passività qualcosa di insostenibile.

Massimo Filippi
Questioni di specie
elèuthera, agosto 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.

