

“

La vita diviene resistenza al potere quando il potere assume ad oggetto la vita [...] quando il potere diventa bio-potere, la resistenza diventa potere della vita, potere-vitale che non si lascia limitare alle specie, agli ambiti e ai processi di questo o quel diagramma.

– Gilles Deleuze

”

liberazioni

32

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2018

32

A.DAL LAGO Genocidi animali. Intervista di Massimo Filippi e Antonio Volpe **D.VAN ENGEN** Come scopare con un* Kraken. Sessualità cefalopode e generi non-binari negli ebook erotici
E.MAGGIO La guerra delle salamandre ovvero l'irresistibile ascesa di un paradosso vivente. Resistenza, *agency* e lotta di classe di un *animale* nato prima dell'uomo **N.BERTUZZI**
E M.REGGIO I "cagnolini" in campagna elettorale. Michela Brambilla, le destre e le istanze animaliste **D.MAJOCCHI**
Non agire a nome d'altri. Intervista a Giuseppe Bucalo
A.GALBIATI Anime corporee **S.GELMINI** Sullo sfondo, il mare. Parole e gesti nei macelli francesi



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00

✂

Liberazioni

Trimestrale Anno VIII n. 32 / Marzo 2018

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 Marzo 2018

presso Yoo Print S.r.l.,

Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza

n. 1223 del 16 marzo 2010

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 20 €

- Annuale simpatizzante: 30 €

- Annuale sostenitore: a partire
da 50 €

Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):

* con invio trimestrale: 40 €

* con invio semestrale: 35 €

* invio annuale: 30 €

- Annuale sostenitore (4 numeri)
con invio trimestrale: a partire
da 50 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN
IT52V0760101600001009083229**

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

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Taro	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Castagnole Monferrato	CDL Felix - Circolo Arci La Briccona - Strada Comunale Saranzeno, 1
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzanina, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Adespotos - Via delle fontane, 15 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/
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - via del Suffragio, 13
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

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...

TESTATI DAGLI ANIMALI

- 4 Alessandro Dal Lago
Genocidi animali
Intervista di Massimo Filippi e Antonio Volpe

OFFICINA DELLA TEORIA

- 21 Dagmar Van Engen
Come scoprire con un* kraken
Sessualità cefalopode e generi non-binari negli ebook erotici
- 51 Emilio Maggio
La guerra delle salamandre ovvero l'irresistibile ascesa di un paradosso vivente
Resistenza, *agency* e lotta di classe di un *animale* nato prima dell'uomo

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 64 Niccolò Bertuzzi e Marco Reggio
I "cagnolini" in campagna elettorale
Michela Brambilla, le destre e le istanze animaliste
- 77 Davide Majocchi
Non agire a nome d'altri
Intervista a Giuseppe Bucalo

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 91 Alessandra Galbiati
Anime corporee
- 95 Silvia Gelmini
Sullo sfondo, il mare
Parole e gesti nei macelli francesi

NOTE BIOGRAFICHE

Alessandro Dal Lago

Genocidi animali

Intervista di Massimo Filippi e Antonio Volpe

Massimo Filippi e Antonio Volpe: Seppure non sia immediatamente evidente, ci pare che la tua riflessione abbia fin da subito intersecato uno degli impensati della nostra tradizione: il rapporto rimosso tra umano e animale. Già nel saggio «L'etica della debolezza», pubblicato ormai più di 30 anni fa nel volume collettaneo *Il pensiero debole*¹, citavi una poesia tradotta dall'occitano da Simone Weil che si apre con la figura dell'allodola che, prendendo il volo, si abbandona e si smarrisce nella dolcezza dei raggi solari, simbolizzando la condizione di delicata vulnerabilità dei viventi sensuali. Ci sembra che questa allodola non fosse usata strumentalmente come simbolo/metafora di una più o meno utopica condizione umana, ma che parlasse della comunità di tutti i viventi basata sulla condivisione della vulnerabilità, come ad esempio è stata pensata da Derrida. Ci sbagliamo? E, se ci siamo sbagliati, è cambiato qualcosa da allora a oggi? È possibile rileggere quel brano da una prospettiva antispecista? Inoltre, che cosa pensi della riflessione sugli animali dell'ultimo Derrida? E più in particolare del paragone tra genocidi umani e genocidio animale, paragone che in molti ritengono scandaloso, ma che secondo Derrida non si dovrebbe «tralasciare frettolosamente»²?

Alessandro Dal Lago: Credo che Simone Weil avesse una grande sensibilità per la sofferenza degli esseri umani o per ciò che chiamate la «delicata vulnerabilità», al di là della sua propensione per la cultura occitanica e per l'eresia catara. I suoi saggi su questo tema (*I catari e la civiltà mediterranea*³) sono splendidi, come è splendido *L'Iliade o il poema della forza*⁴ che tratta appunto della riduzione a cosa di un essere, o se volete di una creatura, a opera della violenza omicida. Tuttavia, la sua prospettiva filosofica si

indirizzava verso un cristianesimo problematico ed estremo, quasi eretico, ma pur sempre cristianesimo che non è una religione animalista, proprio come non lo è la tradizione biblica. L'allodola, nel testo di Weil che ho citato nel mio vecchio saggio, era l'immagine di una sorta di estasi mistica, caratteristica della poesia trobadorica in lingua d'oc. In un certo senso, quello di Weil è un pensiero dominato dall'idea della morte più che della vita, e mi sembra coerente che la filosofa sia morta praticamente d'inedia, proprio come i «perfetti» catari che praticavano l'*endura*, una sorta di suicidio o sciopero della fame mistico.

Detto questo, sì, nel pensiero di Weil c'è qualcosa di molto radicale, se volete una radicalità che mi sembra coerente con gli sviluppi di una filosofia che cerca di abbattere le barriere tra umanità e vivente animale. In questo senso trovo notevole la riflessione di Derrida ne *L'animale che dunque sono* che problematizza la comune nudità di uomo e animale e lo sguardo dell'animale. Ciò detto, non credo che Derrida fosse animalista o antispecista in senso stretto; credo invece che il suo problema fosse, a partire appunto dalla *condizione di uguaglianza* del vivente, comprendere ciò che permette la nascita della non-animalità dell'animale uomo, e cioè la cultura. Si tratta insomma della capacità di lasciare tracce (il *graphein*, la scrittura in senso lato), che definisce gli umani in quanto tali). Inoltre, la riflessione di Derrida – come nel saggio sulla sovranità (*La Bestia e il Sovrano*)⁵ – mira a rintracciare la nostra «bestialità», espressa dalla celebre espressione di Aristotele secondo cui l'uomo è un «animale politico» (che però, avendo in mente l'etimologia, si potrebbe anche tradurre «essere vivente che vive in una polis»).

Quanto allo scandalo dell'equiparazione tra genocidio umano e animale, non vedo proprio dove stia il problema. Il gesto con cui Abramo impugna il coltello sacrificale preparandosi a uccidere Isacco è lo stesso con cui, subito dopo l'intervento dell'angelo *ex machina*, immolerà l'ariete o montone che sia (lo stesso avviene con il vitello grasso nella parabola del figliol prodigo del *Vangelo secondo Luca*). Tra l'altro, la questione del genocidio animale è stata sollevata anni fa da un bel libro di Coetzee, *La vita degli animali*⁶, in cui un'anziana scrittrice, Elizabeth Costello, tiene in un college americano una conferenza sullo sterminio degli animali, paragonandolo alla Shoah, e suscitando un grande imbarazzo nell'uditorio, le proteste della comunità ebraica e così via. In senso stretto, i miliardi di animali uccisi ogni anno rappresentano lo sterminio di un genere di viventi, cioè un genocidio.

1 Alessandro Dal Lago, «L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo», in Pier Aldo Rovatti e Gianni Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 91-119.

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 64.

3 Simone Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, trad. it. di G. Gaeta, Marietti, Genova 1996.

4 *Id.*, *L'Iliade o il poema della forza*, trad. it. di F. Rubini, Asterios, Trieste 2012.

5 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano* (2 voll.), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010.

6 John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, trad. it. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2000.

Riferendoti a Derrida, hai parlato di tracce e della scrittura come in qualche modo propria degli umani. Viene allora spontaneo chiederti: ma gli animali non lasciano tracce? E, per alzare la posta, gli animali non scrivono oppure praticano altre forme di scrittura che noi non sappiamo leggere?

Certo che gli animali lasciano tracce, così come creano, costruiscono, elaborano e usano simboli e così via. Dipende soprattutto da quello che si intende per traccia. Al di là della banalizzazione iper-realistica di Derrida, il concetto di traccia si potrebbe definire come segno immateriale che è al di là del linguaggio, o meglio si fa linguaggio – anche se noi non siamo in grado di comprenderlo o lo comprendiamo solo quando è assimilabile al *nostro*. Ho in mente, per analogia, il lavoro che il grande Fernand Deligny – un anti-pedagogista – conduceva nel dopoguerra con i bambini cosiddetti autistici o mutacici, quindi estranei al linguaggio ordinario⁷. Nella proprietà di Guattari – mi pare nel Massiccio centrale –, Deligny ricostruiva il linguaggio del movimento dei bambini, le traiettorie e i percorsi compiuti nei boschi come forme di traccia meta-linguistica dotate di senso. I grandi ghirigori che i bambini tracciavano su vasti terreni rappresentavano il modo con cui “parlavano” di sé e del mondo. Giurerei che Deligny avesse in mente le ricerche di von Frisch sul linguaggio delle api, capaci di costruire un sistema di segni convenzionali per orientarsi e comunicare⁸. Secondo me, questo concetto di traccia è utilissimo, se non altro perché apre la dimensione dei linguaggi comuni all’animale umano e agli altri animali. Se queste sono tracce dotate di senso, perché non definirle già iscrizioni e quindi scrittura?

Ci sembra comunque che il primo segno inequivocabile del tuo interesse per la questione animale appaia in una nota di *Carnefici e spettatori*, in cui ti riferisci al doppio standard etico «tra la passione per gli animali domestici [...] e lo sterminio silenzioso, incalcolabile degli animali che ogni giorno arricchiscono le nostre mense»⁹. Questa “dissociazione”, però, è già insita nell’idea che esistano, tra gli altri, “animali da reddito” e “animali da compagnia”. Divisione che si ammantava di un alone di naturalità, ma che chiaramente non si fonda su dati biologici. Nella tua

7 Fernand Deligny, *I vagabondi efficaci*, trad. it. di G. Mangano, Jaca Book, Milano 1977 e *Id.*, *I bambini e il silenzio*, trad. it. di G. Amati, Spirali, Milano 1980.

8 Karl Von Frisch, *Il linguaggio delle api*, trad. it. di G. Celli e A. Cristiani, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

9 A. Dal Lago, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Cortina, Milano 2012, p. 97.

doppia veste di filosofo e sociologo, come spieghi questa dissociazione?

La dissociazione mi appare del tutto parallela a quella tra esseri amati “a prescindere”, come i bambini da vezzeggiare, e quelli da uccidere “inevitabilmente”, come i bambini che si trovano “per disgrazia” in un edificio bombardato, magari da aerei nostri e dei nostri alleati. Il sociologo che è in me parlerebbe a questo punto di “riduzione delle dissonanze”. Se devo bombardare o colpire con un drone talebani, *insurgent* o cattivi di ogni tipo, mi concentrerò su un bersaglio astratto, cancellando (anzi non prendendo nemmeno in considerazione) l’umanità di chi si trova dentro il bersaglio o nelle sue vicinanze. A me è capitato una volta, diversi anni fa, durante un seminario in Francia in cui discutevo con dei militari (bisogna discutere con loro, se si vuole comprendere la violenza contemporanea!), di porre la questione a un ufficiale, suggerendogli di comprendere i suoi atti a ritroso, partendo cioè dalla vista dei cadaveri dei nemici, risalendo al proiettile che li ha uccisi, al soldato che l’ha sparato e da questo all’ufficiale al comando che avevo davanti a me, cioè proprio a lui. Si è rabbuiato e poco ci è mancato che mi insultasse. Poi si è alzato e se n’è andato. Se fossi un militante animalista farei lo stesso in un ristorante. Chiederei a un cliente: è capace di ripercorrere la strada che porta dalla bistecca nel suo piatto all’animale vivo, e cioè al cuoco e da questo al macellaio, al grossista e al macellatore in un mattatoio – e da tutto questo all’animale che brucia in un prato? Ha mai guardato negli occhi, che so, un agnello o un bue? È grazie a piccoli esperimenti dell’immaginazione come questi che alla fine ho deciso di non mangiare più carne.

In realtà noi umani teniamo gatti e cani perché li umanizziamo, ne facciamo delle bamboline o degli schiavetti, mentre tutti gli altri esseri viventi sono trasformati in cose da usare per necessità o piacere. Insisto: la cultura abbonda di queste contraddizioni risolte per giustapposizione e non dialetticamente. Io non sono un filosofo – e in un certo senso non voglio esserlo, perché per me la conoscenza non è racchiusa esclusivamente nei libri di filosofia, ma deriva o dovrebbe derivare anche da uno sguardo ingenuo sulle cose –, ma se fossi tale parlerei di “sistemi cognitivi opportunistici”, che ci permettono di *giustificare* o di assolvere a priori le nostre azioni in base a interessi, simbologie prevalenti, ideologie, ecc. Ed ecco perché madame e monsieur, che amano tanto il loro gattino o cagnolino o cardellino, vanno in brodo di giuggiole davanti a un animale ucciso e cotto delle stesse dimensioni dei loro amati animalletti.

È molto bello l’esperimento mentale di risalita dall’orrore quotidiano di guerre e mattatoi ai centri di comando. Ma fin dove si deve risalire?

Nel nostro caso, basta fermarsi al macellatore o bisogna andare oltre fino agli industriali del settore zootecnico o allo Stato e agli organismi sovranazionali che, con le loro leggi, giustificano e promuovono questo massacro?

È evidente che il problema non è il singolo macellatore, che sia cristiano, kosher o halal o qualsiasi altro tipo di uccisore rituale, ma il “sistema” globale dell’alimentazione – o meglio la rete globale dell’uccisione alimentare. Io la chiamo rete, nel senso che ci irretisce. Ma qui vorrei essere chiaro: industrie, Stati, multinazionali sfruttano abitudini radicate, promosse e regolate dalle religioni, dalla medicina, dalla pubblicità, e cioè sistemi di vita storicamente consolidati. Questo rende difficilissimo non dico sradicarli – credo che ci vorranno secoli –, ma persino criticarli ed eroderli efficacemente. Insomma, esiste una cultura globale dell’uccisione su cui si fonda lo sfruttamento industriale (e viceversa, ovviamente). Vi faccio un esempio. Il supermercato davanti a casa mia espone lunghe file di hamburger e hot dog vegani. Ora, al di là della misteriosa composizione chimica di questi avatar, è chiaro che essi perpetuano l’idea stessa che vorrebbero negare, un bel *double bind*, non c’è che dire. In questo senso, penso che il contrasto del massacro animale è un compito di lungo periodo, che dovrebbe comprendere strategie, propaganda, persuasione e così via.

Da anni ti occupi del dramma dei migranti, un fenomeno che ormai ha raggiunto le proporzioni di un genocidio. A noi pare evidente che l’animalizzazione di diverse categorie di umani sia ciò che rende possibile sfruttarli, emarginarli e ucciderli impunemente. Credi che lo status di *non persone* – per riprendere il titolo di un tuo libro¹⁰ – in cui vengono fatti ricadere i migranti – e gli obiettivi di quella che hai chiamato «guerra globale contro i migranti»¹¹ si possano leggere dalla prospettiva di tale processo di animalizzazione? Non sarebbe perciò necessaria la decostruzione non solo dell’“Animale”, ma anche del suo referente “positivo”, l’“Uomo” prodotto da tagli sacrificali, che espone all’uccidibilità quanto, come scarto, lo ha costituito? O, in parole più povere, i processi di animalizzazione continueranno a funzionare a pieno regime finché la questione animale non verrà assunta con decisione da forze politiche autenticamente trasformative?

10 *Id.*, *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

11 Al proposito, cfr. i testi contenuti in A. Dal Lago, *Blind Killer. L’Europa e la strage dei migranti*, manifestolibri, Roma 2018.

Iniziamo con l’animalizzazione. Secondo me, se ne può parlare per una serie di relazioni di dominio sociale e interpersonale sull’altro: la schiavitù classica, la schiavitù del lavoro vecchia e nuova, la violenza sulle donne e i bambini e così via. Ma parlerei anche di “macchinizzazione” degli altri. Per interesse o piacere li trattiamo come macchine animali alla La Mettrie. Li sfruttiamo (qui Marx ha ancora l’ultima parola) in cambio di due soldi e poi che crepino dove pare a loro – lo stesso vale per i clienti con le prostitute. Anni fa ho condotto una ricerca sui mondi marginali a Genova, tra cui quello della prostituzione. Ebbene, i resoconti delle donne nigeriane e albanesi erano impressionanti. «I clienti ci strizzano i seni e ci palpano come se fossimo mucche o cavalli, la loro ossessione è morderci, sodomizzarci ecc.»¹². Insomma, la nostra ricerca ci suggeriva che, nel fondo di tanti rapporti sociali c’è una violenza umana, soprattutto maschile, che mette i brividi, un sadismo che non ha nulla a che fare con quello iperbolico, seriale e fondamentalmente letterario del famoso marchese, che tanto piaceva ai filosofi degli anni ’60 e ’70 del secolo scorso. Parlo di un sadismo popolare e democratico. A questo proposito, si potrebbe citare la pornografia – che oggi domina il web – in cui il voyeurismo di massa ha di mira soprattutto il sesso come violenza e prevaricazione (ad esempio, BDSM), anche se si tratta di un sesso teatrale e in fondo parodistico. In questo senso, sono d’accordo con la necessaria decostruzione dell’idea di Uomo, a cui sostituirei quello di “essere senziente”, né maschio, né femmina, né altro, né animale, né uomo, ma tutte queste dimensioni insieme e nessuna in particolare. Un’utopia, ovviamente. Comunque, il foucaultiano scettico che è in me è disponibile a qualsiasi battaglia per la decostruzione dell’umano, anche se sa che difficilmente sarà vincente, almeno in questa fase storica e comunque finché sarò in vita.

Nella tua risposta, hai accennato a come certo immaginario violento della pornografia venga riprodotto nella realtà in modo sadico e proprietario contro chi è socialmente, economicamente e simbolicamente più debole. D’altra parte, tuttavia, non pensi che la produzione di pornografia rappresenti anche un’incessante espropriazione di ciò che i viventi inventano e sperimentano intorno a una sessualità non predatoria in quanto consensuale (basterebbe pensare alla tradizione delle pratiche BDSM delle comunità lesbiche e gay)? Da questo punto di vista, alcuni maschi etero utilizzerebbero la pornografia per appropriarsi di ciò di cui non possono godere, rovesciando in nuovo strumento di

12 Alessandro Dal Lago e Emilio Quadrelli, *La città e le ombre. Crimini, criminali e cittadini*, Feltrinelli, Milano 2003.

assoggettamento e piacere sadico quelle pratiche potenzialmente in grado di minare l'egemonia eterofallogentrica di quello stesso Soggetto che si definisce in opposizione all'Animale. Se la sessualità è una questione non soltanto privata e di costume, ma anche politica, non si tratterebbe, allora, di riespropriare il potenziale emancipativo delle pratiche che la psichiatria si ostina a stigmatizzare come “parafiliache” e restituirlo alla prassi di erosione della norma non solo eteropatriarcale, ma più in generale genitale, come è il caso del post-porno transfemminista e queer?

La prendo alla lontana. Quando sono malinconico, do un'occhiata al *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* e mi torna il buon umore. Non solo perché mi riconosco in quasi tutte le sindromi escogitate dai creativi psichiatri americani (con l'ausilio di quelli nostrani, che curiosamente hanno la fama di “esperti” dell'anima), ma per l'abissale ciarlaterie che vi è contenuta. Tra le cose più stravaganti, soprattutto tra i sintomi “scoperti” negli ultimi decenni, ci sono senz'altro le parafilie – il che fa ridere se si pensa che 2500 anni fa o giù di lì i famosi Greci ammettevano tranquillamente nelle loro mitologie ogni tipo di parafilia e accoppiamento trans-specifico, diciamo così (ho in mente, ad esempio, quella statuetta del Museo Archeologico di Napoli in cui un fauno si sollazza con una capra...). Ma, tolti di mezzo gli psichiatri, il discorso sulla pornografia dovrebbe da una parte rinunciare ai pregiudizi clinici e dall'altra essere visto obiettivamente per quello che è: una messinscena globale.

Mi spiego: la pornografia è spettacolo, come il wrestling, le arti marziali miste, il calcio, il rugby o i talk show. Uno spettacolo è dunque qualcosa da guardare – o se volete da guardoni – e chi ci recita lo fa senza credere in quello che fa o comunque per denaro. Questo vale per tutte le nefandezze che la moderna pornografia mette in scena. Da qui tutta una serie di giochi metalinguistici estremamente interessanti. Ad esempio, una casa che produce soprattutto pornografia BDSM fa precedere o seguire i video da interviste in cui le attrici e talvolta gli attori dichiarano di farlo senza costrizione, di divertirsi molto, ecc. Prima si vede una fanciulla vestita e composta che espone il suo punto di vista, poi c'è il video in cui la stessa è sottoposta a torture, stupri e umiliazioni varie e visivamente forti, e alla fine la fanciulla in accappatoio commenta la sua prestazione con risatine soddisfatte. Insomma, la questione della pornografia ci mette davanti a scelte etico-politiche. Dovremmo censurare questi spettacoli quando gli attori sono adulti consenzienti? Difendiamo il diritto al possesso di sé, in ogni senso, o ci opponiamo alla violenza anche quando è solo simulata?

Al tempo stesso, mi pare che non ci siano alternative *interne* alla pornografia. Voglio dire, il porno femminista, non fallico, non violento, ecc. è pur sempre porno, e quindi spettacolo o alienazione, per dirla con Debord. Considerazioni analoghe valgono, secondo me, anche per quel tipo di pornografia violenta rappresentato dalle cosiddette arti marziali miste, in cui uomini e donne si massacrano di fronte a un pubblico plaudente. Se dietro la pornografia c'è la masturbazione universale, e quindi l'appropriazione puramente visiva e, come tale, impossibile dell'altro, dietro le arti marziali miste c'è la cultura dominante della guerra, come spero di mostrare in un prossimo saggio. Come e dove agire per il cambiamento e per la liberazione da queste forme di spettacolarizzazione della violenza? Anche su questo bisognerebbe aprire una grande discussione.

Quanto all'emancipazione di una sessualità non genitale, sono d'accordo con voi. Ma in questo campo, al di là delle posizioni diciamo così d'avanguardia, alla Preciado, c'è sempre il problema della libertà di comportamento tra consenzienti, quando non lede in alcun modo l'identità o l'integrità degli altri. Questo lo dico in nome di una cultura libertaria, in cui mi riconosco, e non di quella liberale, che subordina ogni apertura a nuove pratiche solo se generano profitto.

Tornando alle questioni legate all'animalizzazione, ci sembra che dalla prospettiva delineata ad andare in gioco sia anche il dispositivo di “persona”. In *Non persone*, sostieni le tesi di Hans Kelsen e di Carl Schmitt, per i quali lo status di persona ha senso solo all'interno di una cornice giuridica (sebbene concepita dai due molto diversamente): questi autori, però, non rompono con quella tradizione romano-cristiana che ha permesso alla modernità di costruire il Soggetto umano sull'esclusione – verso il suo esterno (l'Animale) e verso il suo interno (donne, stranieri, non-bianchi, non-ciseterosessuali, disabili, folli, ecc.). D'altra parte è nota la critica che Schmitt muove a ogni concezione universalistica del diritto – celebre l'adagio: «Chi dice umanità vuole ingannarti». Nel proporre una cittadinanza globale che includerebbe i migranti non si rischia di ricadere nel tranello della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, che permette sì un'inclusione degli esclusi dal diritto e dallo status di persona, ma nella modalità di un'esclusione per cui in ogni momento gli “inclusi” possono essere di nuovo espulsi dalla sfera del riconoscimento? Non varrebbe questo tanto più per gli animali non umani, la cui inclusione in un quadro giuridico essenzialmente antropocentrico e umanista renderebbe perennemente possibile lo scatenamento di uno stato di eccezione?

Io non sostengo le tesi di Kelsen e Schmitt. In *Non-persone* dico che questi giuristi ci hanno offerto due interessanti versioni giuridico-filosofico-politiche del concetto di “persona”, al di là del personalismo cattolico o cristiano che è tutta un’altra questione. Sia il normativismo astratto di Kelsen sia quello sanguigno e polemologico di Schmitt ci dicono semplicemente che, *di fatto*, chiunque cada al di fuori di un ordinamento positivo, e quindi non sia cittadino di uno Stato, non esiste, non è persona, né umano, né animale, *non è nulla*. E quindi può essere ucciso o salvato da un naufragio, sfruttato o rimosso dalla vista, ecc. a seconda dell’interesse immediato di chi ha potere su di lui – interesse economico, politico, ideologico, ecc. – o semplicemente in base alla stupidità oggettiva e letale incorporata in qualsiasi istituzione. Se vogliamo, è *sacer*, come dice Agamben, carne da macello o da sacrificio. Il patto vergognoso che l’Italia, via Gentiloni-Minniti, ha stipulato con i libici, per tenere lontani i migranti dalle paranoiche popolazioni italiane ed europee, dimostra come la violenza dello Stato sia la stessa, primordiale e omicida, di quella di una banda di ladroni del deserto.

Quanto al motto di Schmitt «Chi dice umanità vuole ingannarvi» deve essere compreso nell’ambito di un pensiero filosofico-politico interessante e produttivo – ma espressione di una personalità filosofica essenzialmente *maligna* (le due cose non sono in contraddizione). Il punto di Schmitt è che la politica è guerra sotto mentite spoglie e quindi ogni parte persegue la vittoria e poi umilia i vinti in nome di superiori principi come l’“umanità”. Per Schmitt, l’uomo non esiste, ma questo è detto da destra, non nel senso foucaultiano di un costrutto storico tutto sommato relativo. Schmitt non voleva sostituire l’uomo con le moltitudini o gli esseri viventi ma con il Popolo Tedesco. Schmitt non ha mai detto una parola contro lo sterminio degli ebrei – anche se sosteneva di ammirare Disraeli, di cui teneva un ritratto nello studio, come si legge in una sua biografia. *Si parva licet*, per me invece esiste qualcosa come l’“umanità”, nel senso di una dimensione comune, intuitiva, evidente e fondante come il trascendentale spazio-temporale di Kant. La chiamerei “antropità” o qualcosa del genere. E questa si radica nel *common ground* non già della specie in senso biologico, ma dell’abitazione nel mondo, insieme ad altri esseri, con cui condividiamo sia una comune dimensione animale sia lo spazio terrestre. Ecco perché sono orrendi sia il sacrificio dei migranti, a cui è impedita la libertà di movimento tra gli Stati, e che vengono di fatto condannati a morte, sia quello degli “animali da nutrimento” o di quelli internati in circhi e zoo. Perché non convivere paritariamente? Perché non vivere *insieme*? Quindi, la mia idea di “antropità” non ha molto a che fare, credo, con l’Uomo, sovrano della Terra e degli esseri che ci vivono.

Il punto sarebbe innovare il linguaggio in modo da cancellare l’Uomo-

maschio dall’“umanità”. In tedesco, lingua assai precisa sino alla pedanteria, *der Mann* è l’uomo-maschio, mentre *der Mensch* è l’essere umano. Ma ovviamente non ci siamo ancora, anche se quella strana lingua ci dà qualche speranza. Infatti il sole, metafora del potere sovrano, è femminile, *die Sonne*...

Seppure sia sempre stata vista come una questione morale, l’esclusione appropriante degli animali ci sembra piuttosto una questione che mette direttamente in gioco l’intera impresa filosofica (almeno occidentale). Riconsiderare l’“Animale” non può, infatti, che tradursi in una ridefinizione dell’umano, del suo modo di dirsi e vedersi, del suo modo di costituirsi in società. Non meno importante è poi il fatto che la nostra società si fonda materialmente sullo sfruttamento animale. Secondo te, questi aspetti – rimasti sostanzialmente impensati anche da parte di chi ha posto al centro della propria riflessione la nozione di “vita” – non dovrebbero essere portati in primo piano da una filosofia e da una prassi politica che intendano quantomeno criticare lo stato di cose esistente?

La risposta non può che essere affermativa. La discussione filosofica dell’animalità è per lo più deludente, con qualche eccezione tra cui, beninteso, *L’aperto* di Agamben¹³. Il vero problema, secondo me, sarebbe immaginare sia – come dicevo prima – una co-abitazione dei viventi sulla Terra sia rivalutare l’animale che è in noi, e ciò che non ha nulla a che fare con l’animalizzazione escludente. Ma che cosa può significare ritrovarsi animali tra gli animali? Vorrebbe dire, ad esempio, ammettere una comune *natura*? E secondo quali parametri? Mi permetto anche di dire – al di là di facili accostamenti tra “noi” umani e “loro” animali – che il discorso animalista dovrebbe riconoscere anche alcuni nostri aspetti “naturalisti” come l’aggressività e tutto il resto. Io mi occupo, tra le altre cose, di analisi della guerra, dello sport, della lotta e così via (come ho accennato prima, sto lavorando a un saggio sulle arti marziali) e mi chiedo se gli aspetti etologici del nostro comportamento non siano inestricabilmente connessi a quelli simbolici e sociali, ma in questo campo non vedo differenze sostanziali con il mondo animale, che ovviamente conosce già la simbolizzazione.

Hai toccato una serie di punti nevralgici. Intanto la «comune natura». Abbiamo volutamente spostato l’enfasi dell’espressione che hai utilizzato per chiederti se un pensiero antispecista non debba mettersi alla

13 Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

ricerca di quella che Roberto Esposito chiamerebbe una “faglia impersonale”, faglia che attraversa l’intero vivente animale e che, schematizzando molto, potremmo riassumere con i termini di finitudine, vulnerabilità, desiderio (di essere riconosciuti) e capacità di giocare? Inoltre, come sai, la categoria di natura è stata ed è uno dei più potenti strumenti di oppressione e di conservazione. Quindi vorremmo chiederti se sia più necessario riconoscere certi aspetti etologici dell’umano o il fatto che le norme sociali fanno parlare tali aspetti “muti” in un determinato modo, nascondendosi immediatamente dietro una cortina di naturalità? Detto altrimenti, nessuno mette in dubbio l’esistenza dell’aggressività umana, ma i danni che questa produce (ad esempio, la trasformazione della violenza in dominio) non sono da ascrivere in particolar modo a sistemi (come quello capitalista neoliberale) che premiano e incitano l’aggressività materiale e simbolica?

C’è natura e natura. Quella a cui vi riferite si potrebbe chiamare – come nella propaganda fascista di ogni tipo – la pretesa dell’eternità e dell’immutabilità dell’essere, umano o animale che sia. È la mitologia della razza, della mascolinità guerriera, della *Heimat*, dell’Essere heideggeriano (cioè di un’origine profonda che ci plasmerebbe in tutto e per tutto). Sciocchezze che, però, è difficilissimo decostruire, non dico tra i filosofi, ma nelle opinioni correnti – parliamoci chiaro, se tutta l’Europa dell’Est e gran parte di quella occidentale sono nelle mani dei fascisti e dei neo-nazionalisti, è perché questa mitologia non è mai stata cancellata, tanto meno dal socialismo reale e dal liberalismo post-bellico.

Io penso a un’altra idea di natura, cioè a quella di *nascita*, di mondo come luogo in cui noi tutti, viventi destinati a scomparire, siamo venuti alla luce. È questa natura *comune* – insisto – che ci permette di pensare a chiunque, animale uomo o non uomo, nel suo pieno diritto di vivere liberamente nel mondo senza ferire nessun altro. Direi non un’utopia, ma un’idea fondativa. Basarsi sulla nascita, e non sulle origini, vorrebbe dire pensare allo stesso tempo uno spazio comune e, in esso, il continuo rinnovamento delle generazioni. In fondo, il migrante è qualcuno che vuole vivere in uno spazio diverso da quello a cui lo inchioda la sua origine, che insomma vuole rinascere, se non altro socialmente – mentre l’idiotismo occidentale lo vuole fisso al suo posto, laggiù (“Aiutiamoli a casa loro” è l’ignobile slogan di Salvini, Renzi e Di Maio). L’uso che faccio dell’idea di natura non è originale – è di Hannah Arendt –, ma faccio mia questa idea in tutto e per tutto.

Sull’“impersonale”. Seguo da sempre il lavoro di Esposito e riconosco uno sforzo sincero di decostruire le categorie della metafisica, dall’impolitico di

due o tre decenni fa sino all’impersonale della sua ultima o penultima riflessione. Tuttavia, c’è qualcosa che non mi convince – come in quasi tutta la post-metafisica italiana o *Italian Theory*: la sua – come chiamarla? – estenuazione, l’estrema astrattezza. Il punto è che in Esposito, Agamben, ecc., io rilevo una grande raffinatezza analitica, ma sempre all’interno di un’impresa confinata al pensiero. Il Fuori viene sempre evocato per assorbirlo nella Teoria. Le decostruzioni di Esposito sono eccellenti, ma alla fine di ogni libro la domanda che mi viene spontanea è: *and so what?* La risposta al prossimo libro... Ora, al di là del provincialismo un po’ imbarazzante della stessa idea di *Italian Theory*, non mi sorprende che Esposito vi faccia rientrare Negri: come si fa a prendere sul serio la nozione di moltitudini che premerebbero sotto la crosta del capitalismo, quando l’Occidente si sta fascistizzando e il resto del mondo è assai sensibile al radicalismo islamico? Ecco perché la “faglia impersonale” mi affascina, ma vorrei saperne di più, senza attendere ulteriori spostamenti della teoria.

Quanto all’aggressività, è vero che il capitalismo la mette a valore – come dicono gli economisti di sinistra – e quindi la rende parossistica. Ma non si tratta solo di valorizzazione. È stato Pierre Clastres, e non Eibl-Eibesfeldt, a far emergere la violenza competitiva nella società senza stato e pre-capitalistiche. Credo che una teoria del vivente debba fare i conti anche con l’antropologia empirica¹⁴.

Uno dei tuoi autori di riferimento è certamente Foucault. Foucault ha analizzato lo stretto legame che si è venuto instaurando, negli ultimi tre secoli, tra vita e politica e ha parlato di biopolitica e biopotere. A ben guardare, però, questo intreccio, pur subendo variazioni e accelerazioni in determinati periodi storici, pare essere più antico di quanto Foucault sembri pensare e, aspetto ancora più importante per la nostra discussione, che il potere faccia presa, sia a livello di individuo che di popolazione, su *zoe* e non su *bios*, sugli aspetti indistinti della vita, sulla possibilità di muoversi, di guardare ed essere guardati, sulla scansione del tempo, sull’organizzazione degli spazi di vita, ecc. Non sarebbe allora più opportuno parlare di zoopolitica e di zoopotere, soprattutto oggi, nel momento in cui assistiamo alla definitiva trasformazione del capitalismo in biocapitalismo e al progressivo imporsi della società del controllo, che spesso trova “ispirazione” nelle tecniche di gestione della vita animale e che trova il suo terreno d’azione più proprio sull’animalità

14 Cfr., ad es., Pierre Clastres, *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1998.

dell'uomo (dal rilevamento delle impronte digitali all'impresa di mappatura del genoma)? Sei d'accordo che gli animali e l'animalità sono il "luogo" dove il moderno biocapitalismo esercita ed esprime al massimo grado il suo dominio? Siamo pronti a dichiarare apertamente che la questione animale è centrale per un pensiero e una prassi genuinamente trasformativi? A questo proposito, cosa pensi dell'antispecismo e del veganismo?

La domanda è estremamente complessa. Per cominciare, il concetto di biopolitica mi è sempre sembrato un po' troppo generico: in Foucault equivale più o meno a "demo-politica", ossia gestione delle popolazioni (compresa anche la tanatopolitica) e razzismo, ma potrebbe essere anche esteso a geno-politica (in cui si può far rientrare l'eugenetica), per non parlare di *gender-politics*, e così via. Non sempre, mi pare, chi lo usa lo fa in modo chiaro – e questo deriva da una certa abitudine dei filosofi di citare solo i filosofi, perpetuando alcune opacità. Non si deve dimenticare che questi concetti escono dal laboratorio di Foucault, cioè dai suoi corsi, e non da opere riviste rigorosamente dall'autore. Invece, l'idea di zoopolitica mi sembra chiara e circoscritta, se si riferisce allo sfruttamento del mondo animale. E tuttavia ritengo che tutto questo andrebbe tematizzato in modo più chiaro. Voglio dire: il capitalismo è tale perché mette al lavoro qualsiasi ente capace di generare profitto: l'essere umano in quanto *Gattungswesen*, i bambini, gli animali, le piante, le idee, la comunicazione reale e virtuale, il futuro, ecc. Insomma, il capitale è biopotere in quanto è potere che si esercita su ogni aspetto della vita sulla terra (e su altri mondi).

La questione animale, d'altronde, è centrale. Sono d'accordo, ma in che senso? Per il pensiero, sicuramente. Lo scettico che è in me, tuttavia, non scommetterebbe sulla popolarità politica della battaglia, almeno nel breve periodo. Ho simpatia per i vegani, anche se io non lo sono (ne ho un po' meno per certi vegani molto ragionevoli che orbitano intorno al "realismo filosofico"...). In ogni modo, ci sono battaglie che vanno combattute comunque, non per testimonianza, ma per il futuro o semplicemente per il mondo. Una questione di etica della convinzione.

Ci pare di percepire che intendi marcare la tua distanza dall'animalismo neorealista. Ne *I benpensanti*, in cui dialoghi con un giovane filosofo che si riconosce in questo orientamento, rivendichi l'importanza dell'«interpretazione infinita»¹⁵. Un elemento che consideriamo partico-

larmente nefasto dell'approccio neorealista/neoanimalista è l'insistenza sull'etica individuale (con ingiunzioni quasi religiose all'altruismo, alla rinuncia, al sacrificio di sé, alla conversione) a sfavore di una dimensione politica collettiva, radicale e intersezionale. Pensi che nel conflitto con la reazione neorealista possano risultare fecondi per il pensiero antispecista certe versioni dell'ermeneutica più radicale, magari intrecciate con approcci più genealogici e decostruttivi?

Sono assolutamente d'accordo con ciò che è implicito nella vostra domanda. Nel pensiero neo-realista, para-analitico, ecc. c'è qualcosa di veramente infantile: la pretesa di risolvere la straordinaria complessità dei rapporti tra pensiero, azione e realtà (certo, la realtà del mondo, non la Realtà immaginaria di Ferraris) mediante formulette, che poi finiscono per essere sempre pedagogiche o, come dite voi, declinate in termini di etica individuale. Quanto all'interpretazione, si tratta di qualcosa di infinito per definizione – a meno di non pensare che il neo-realismo sia la soluzione definitiva a ogni questione filosofica o politica. A parte gli scherzi, sì, credo che un'uscita da queste paludi concettuali sia possibile solo in termini di azione «collettiva, radicale e intersezionale», come dite. Certo è che si tratta di un compito che dà i brividi solo a immaginarlo. Vedo attorno a me, in sostanza, un ritorno dell'antropocentrismo più becero e fascistoide. Il personaggio Trump, anti-ecologista, anti-femminista, nazionalista, macho, ecc. – in poche parole, un carnivoro o cannibale politico – rappresenta perfettamente questa deriva.

A questo proposito, da attento osservatore di quanto accade nella nostra società, ti sarai sicuramente accorto che il movimento animalista sta subendo un'importante infiltrazione da parte delle destre – da Michela Vittoria Brambilla a Casa Pound. Come spieghi questo fenomeno? È il risultato dell'isolazionismo morale dell'animalismo classico o dell'inalienabile fondo antropocentrico della sinistra? O di entrambi?

Dubito che madame Brambilla sappia qualcosa di antropocentrismo della sinistra. Di *Casa Pound* non parlo, né voglio parlare: che abbia tutta questa visibilità è uno dei fenomeni più avvilenti del nostro tempo, al pari di tanti altri. L'animalismo di destra è abbastanza ovvio, perché è strumentale (l'1% che porterà a Berlusconi alle elezioni dice qual è il suo peso a destra). Quanto all'antropocentrismo, ho l'impressione che, per quanto la vostra osservazione sia giusta, molti animalisti vengano dalla sinistra. E poi, con Nietzsche critico di Schopenhauer, direi che amare gli animali non può significare odiare gli umani.

15 A. Dal Lago, *I benpensanti. Contro i tutori dell'ordine filosofico*, Il Melangolo, Genova 2014, p. 74.

Un tuo interesse di ricerca è stato il gioco¹⁶. In *Homo ludens*¹⁷, Huizinga sostiene che il gioco è stato “inventato” gli animali. In effetti, ci pare che, osservando gli animali, il principale “insegnamento” che ci veicolano è proprio la loro capacità di giocare, di gioire, di rendersi inoperosi, di smarcarsi dalle logiche della produttività che ormai pervadono da cima a fondo l’umano. Non pensi, allora, che varrebbe la pena di riprendere il gioco da una prospettiva animale?

Assolutamente sì. Ma lo dice anche Bateson. Non è che gli animali si smarchino dalla produttività, è che la ignorano del tutto, beati loro. Quanto al tema del gioco da riprendere in una prospettiva animale, sono d’accordo anche su questo. Tra l’altro, bambini e animali giocano, almeno inizialmente, nello stesso modo. Gli umani, invece, praticano la *dépense*, che in fondo è una dimensione mortifera. Come ex-giocatore d’azzardo ne so qualcosa.

Più recentemente ti sei occupato dello statuto dell’arte e delle immagini¹⁸. Al proposito, vorremmo porti qualche domanda. Che cosa ne pensi dell’utilizzo di corpi animali in alcune opere d’arte contemporanee? Anche ammesso che in alcuni di questi lavori ci siano intenti di denuncia delle condizioni animali, quanto sono comunque eticamente accettabili? Passando su un piano più ampio, aspetto questo largamente discusso per quanto riguarda gli umani, fino a che punto ci si può spingere nella produzione di “immagini del dolore”? Quando, secondo te, si supera la soglia della denuncia per passare, paradossalmente, a una ulteriore forma di sfruttamento? Come si può, facendo ricorso a delle immagini, denunciare la violenza estrema esercitata sui corpi animali senza sfruttare ancora una volta la loro sofferenza?

Trovo l’uso dei corpi animali (alla Hermann Nitsch), simulato o no che sia, ripugnante. Quanto a Jean Fabre, il “provocatore” che lancia in aria i gatti (Anversa 2012), avrei voluto essere nel pubblico che, dopo la sua “provocazione”, l’ha giustamente aggredito. Ma anche lo pseudo-ecologismo di un Beuys è fastidioso (penso a *I like America and America likes me*, quando si rinchiuso in una gabbia con un coyote, al quale invece va tutta la mia simpatia). Ma il problema delle immagini del dolore è molto più ampio dell’uso

16 Cfr., ad es., P.A. Rovatti e A. Dal Lago, *Per gioco. Piccolo manuale dell’esperienza ludica*, Cortina, Milano 1993.

17 Johan Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. di C. von Schendel, Einaudi, Torino 1964.

18 Cfr., ad es., Alessandro Dal Lago e Serena Giordano, *Fuori cornice. L’arte oltre l’arte*, Einaudi, Torino 2008 e *Graffiti. Arte e ordine pubblico*, Il Mulino, Bologna 2016.

degli animali nell’arte che, per fortuna, rimane limitato a qualche pseudo-artista in cerca di pubblicità. Mi sembra sostanzialmente una questione di contesto e di significato politico delle immagini. Personalmente, me ne asterrei. Ma in certi casi, forse, possono avere un valore testimoniale. Quell’opera di Banksy, in cui la bambina vietnamita che fugge nuda da un bombardamento è tenuta per mano da Topolino e dal pagliaccio di McDonald ha una potenza di rivelazione davvero notevole.

Tornando alla politica, qual è la tua opinione sui movimenti che oggi si muovono fuori dalle istituzioni? Pensi che esistano movimenti in grado di incidere, almeno nella forma della resistenza? Più in dettaglio, che cosa pensi delle strategie del movimento animalista/antispecista? Ad esempio, credi che sia necessario, o almeno utile, entrare nell’università e in altri luoghi del sapere per rompere con il conservatorismo intorno alla questione animale? Che percezione avevi al riguardo quando eri docente? Ti è sembrato che qualcosa si muovesse, anche solo liminalmente, in embrione?

Sui movimenti non nascondo di essere piuttosto ambivalente. Mi spiego: nel 2001, ho partecipato in qualche modo al movimento *no global* che è sfociato nelle tre giornate di Genova. Si è trattato di un’esperienza molto interessante, e anche un po’ scioccante, sul piano personale. Ero coinvolto come preside di una facoltà (mi hanno messo, contro la mia volontà, una guardia armata a “proteggermi”), come sociologo, cioè osservatore di un fenomeno straordinario, e anche come simpatizzante – ho partecipato all’organizzazione della prima giornata, la marcia dei migranti. Ebbene, alla straordinaria partecipazione di massa – credo che il terzo giorno, dopo l’uccisione di Carlo Giuliani, fossero presenti nelle strade almeno 300.000 persone – vedevo corrispondere un’assoluta mancanza di idee e di strategie nei vertici. Diciamo che tra i vari capi e capetti era evidente l’orgasmo di esserci e di fare qualcosa di “grosso”, ma senza avere in mente uno sbocco o una prospettiva qualsiasi. Non solo: coglievo una sorta di ammirazione invidiosa per i black bloc (“Loro sì che sono fighi!”), al di là delle critiche rituali. Insomma, una leadership penosa. Tutto sommato, quelli che mi facevano più simpatia erano i cattolici, i pacifisti all’antica, che erano lì per testimoniare dei principi e che si sono presi le loro botte. Ma quei professorini d’università con la bandana e il sasso in mano! Nei giorni seguenti, con uno o due morti in piazza, centinaia di persone all’ospedale, le torture e tutto il resto, i leaderini parlavano di vittoria... Se il movimento no global è fallito, non è solo per l’ignobile reazione fascista del governo italiano o per quello che

è successo un mese dopo Genova, l'attacco alle Torri gemelle. Credo che la ragione principale sia la logica gruppettaria e iper-ideologica che riemerge periodicamente in questo Paese e che ha nutrito la gestione di Genova. Non fatemi dire di più. Quindi è evidente come si debba evitare il movimentismo fine a se stesso e lavorare – parlo della critica antispecista – con la persuasione, con le discussioni e non solo con le manifestazioni. Ritengo che il movimento antispecista sia ancora largamente sconosciuto alle grandi masse degli studenti – almeno questa è l'esperienza di quando insegnavo. E quindi ben venga la propaganda con le armi dell'intelligenza e qualsiasi agitazione con quelle della critica.

Molto spesso il modo in cui guardiamo gli animali si modifica a seguito di un reale incontro con uno di loro. Hai mai avuto un incontro del genere? Ti va di parlarcene?

Devo confessare che sono un vecchio gattaro. Salvo un breve periodo, vivo con gatti in numero variabile, da uno a tre, da circa quarant'anni. Mi rendo conto che per un animalista si tratta di una sorta di reclusione, ma ne vedo troppi morire per strada per sentirmi in colpa. I gatti, soprattutto femmine, ma non solo, mi sono del tutto affini. Potrei passare ore a vederli giocare, far finta di picchiarsi e magari darselo, ogni tanto. E cerco di curarli quanto più posso. Soffro moltissimo quando muoiono, come se fossero parenti (e in un certo senso lo sono). In generale, in questo campo – sarò forse sdolcinato – sottoscrivo quanto faceva il filosofo Piero Martinetti, che scriveva gli epitaffi per i suoi gatti, oltre ad avere dimostrato che gli animali sono dotati di intelligenza e coscienza¹⁹. Mi piacciono anche i cani, ma non li terrei mai in città. Quanto ai gatti, trovo delizioso il loro presunto opportunismo, nonché il fatto che non sono educabili. Ma intelligenti e sensibili, sì. Mi è capitato di ammalarmi seriamente (polmonite) e, finché ho avuto la febbre, due mie gatte sono rimaste immobili accanto a me, per qualche giorno. In un'altra vita, mi piacerebbe rinascere gatto, ma non credo che accetterei di stare in una casa.

¹⁹ Piero Martinetti, *Pietà verso gli animali*, il Melangolo, Genova 1999.

Dagmar Van Engen

Come scoprire con un* kraken

Sessualità cefalopode e generi non-binari negli ebook erotici¹

1. Viviamo nell'era del tentacolo. Un articolo in *Current Biology* nel maggio 2016 ha raggiunto le prime pagine della blogosfera sostenendo che i cefalopodi stanno conquistando la Terra moltiplicandosi rapidamente grazie alle condizioni oceaniche prodotte dal cambiamento climatico². Molti libri pubblicati di recente e ascrivibili alla tradizione umanista sono ossessionati dai tentacoli: in *Other Minds* il filosofo della scienza Peter Godfrey-Smith descrive i cefalopodi come «la cosa più simile a un incontro con un'intelligenza aliena»³ o a una visione alternativa della mente e della coscienza; Donna Haraway, in *Staying with the Trouble*⁴, considera i tentacoli invertebrati come un paradigma per pensare l'*entanglement*, la molteplicità, la mutua responsabilità e l'interdipendenza nell'era delle crisi globali. La fantascienza nel 2016, dal blockbuster *Arrival*⁵ fino a *Binti*⁶ di Nnedi Okorafor, vincitore del premio «Nebula», è stata popolata da tentacolari alieni spaziali impegnati a siglare improbabili alleanze con le popolazioni umane della Terra. I tentacoli percorrono l'immaginario americano almeno dalla pubblicazione delle *weird fiction* di Lovecraft negli anni '20 e '30 del secolo scorso⁷ e, da quando l'erotica tentacolare giapponese ha iniziato a insinuarsi nella cultura visuale americana, si è verificata un'esplosione di interesse verso i cefalopodi – e gli invertebrati in generale – negli *Animal Studies*, nell'ambito delle ricerche postumaniste e negli studi sulla fantascienza che tracciano alternative

¹ Questo saggio è stato pubblicato originariamente in «Humanimalia», vol. 9, n. 1, 2017, <https://www.depauw.edu/humanimalia/>

² Zoë A. Doubleday, Thomas A. A. Prowse, Alexander Arkhipkin *et al.*, «Global Proliferation of Cephalopods», in «Current Biology», n. 26, 2016, pp. 406-407.

³ Peter Godfrey-Smith, *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2016, p. 9.

⁴ Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

⁵ Denis Villeneuve, *Arrival*, USA 2016.

⁶ Nnedi Okorafor, *Binti*, Tom Doherty Associates, New York, 2015.

⁷ Secondo Miéville, il lavoro di Lovecraft segna l'ingresso dei tentacoli nella fiction americana, «un arto che era ampiamente assente nella mitologia occidentale» precedente. China Miéville, «Introduction», in Howard Phillips Lovecraft, *At the Mountain of Madness: Definitive Edition*, Modern Library, Londra, 2005, p. xiv.

all'esperienza corporea, ai generi e alle sessualità vertebrate. Queste creature viscide, aliene e dal corpo molle ci stanno regalando, ogni giorno che passa, un paradigma per comprendere il nostro mondo apocalittico, l'ultima ondata di apocalisse.

Data la proliferazione di cefalopodi e altri invertebrati, risulta in un certo senso strano che la maggior parte del lavoro degli *Animal Studies* si sia concentrato su animali terrestri e vertebrati, come mammiferi e uccelli, i quali o sono animali di compagnia per la specie umana (il cane di Haraway, il gatto di Derrida) o sono oggetti attraenti per le campagne di salvaguardia (come gli orsi polari). *The Ugly Animal Project* di Simon Watt ha evidenziato le perdite ecologiche risultanti dall'esserci concentrati unicamente su animali carismatici, come i panda, e lasciando che animali viscidi, come il pesce blob e le mixine, ricevessero un supporto inferiore⁸. L'egemonia della vertebra si sta, però, incrinando. Eva Hayward, una studiosa che si colloca al crocevia fra gli studi scientifici, i *Visual Studies* e i *Transgender Studies*, ha abbozzato in una serie di saggi una ricerca che coinvolge l'estetica, l'etica e lo studio dell'esperienza corporea degli invertebrati marini. In *Fingereyes*⁹, l'autrice esamina come le creature si tocchino e facciano esperienza le une delle altre con modalità sinestetiche, valicando i limiti imposti dalla specie dentro spazi regimentati come i laboratori di biologia marina. In *Enfolded Vision*¹⁰, Hayward riflette su come i polpi osservino e rispondano a osservatori umani che guardano i loro corpi bizzarri dall'esterno della vasca o da dietro una telecamera. In *Sensational Jellyfish*¹¹, l'autrice propone un'estetica della diffrazione come forma di incontro etico con gli animali non umani. Il mio saggio è, almeno in parte, una lettera d'amore rivolta agli incontri sensuali tra Hayward e gli invertebrati acquatici e i loro universi intimi, un omaggio alla sua sensibilità queer e transpecista.

Perché dovremmo provare a immaginare gli invertebrati? Perché e in che modo gli umani, nelle loro ricerche e nelle loro produzioni culturali, stanno immaginando gli invertebrati, con un interesse sempre maggiore? Che cosa comporta tale interesse per gli invertebrati e per gli umani? Il lavoro di Hayward evoca spesso gli strani generi e la sessualità degli invertebrati per confrontarli con la condizione vertebrata, mammifera ed eteronormata. Di fronte all'esposizione di meduse nell'acquario di Monterey Bay, Hayward riflette su come «il mio corpo sa che non sono più nel regno dei vertebrati,

con tutti i loro binarismi che ritengono così scontati»¹². Nelle varie carezze che ha scambiato con il mondo degli invertebrati, l'argomentazione dell'autrice a volte si sospende, in modo poetico, per lasciare che il/la lettore/trice possa riflettere sulle intime connessioni che corrono tra gli animali invertebrati ermafroditi e i corpi umani trans e queer¹³.

In quanto ricercatrice del mondo visuale e studiosa delle relazioni reali che uniscono umani e non umani, Hayward è principalmente interessata alla materialità, all'affettività e alle estetiche prodotte dai punti di contatto fra corpi umani e corpi invertebrati. Così ha focalizzato la sua attenzione sugli spazi, reali o filmici, complessi, ingarbugliati e riflessivi prodotti dagli incontri interspecifici e, di conseguenza, il suo lavoro permette di gettare uno sguardo inedito sugli scambi ecologici, economici ed etici tra umani e non umani. D'altro canto, in *In More Lessons from a Starfish* Hayward si ritrae repentinamente dalle fantasie più pruriginose da lei stessa richiamate per criticare gli eccessi di immaginazione che valicano il confine di specie, soprattutto quello dell'identificazione, come «una politica della cancellazione e non dell'empatia»¹⁴. Questa è una critica fondamentale quando si tratta di concettualizzare gli animali come portatori di un'esistenza distinta, caratterizzata da mondi materiali che patiscono la nostra presenza. È poi importante opporsi all'antropomorfizzazione usata come «alibi» per «comportamenti umani»¹⁵ malvagi. Altrettanto importante è però investigare come, usando le parole di Myra Hird, «gli animali non umani sono stati per molto tempo sovraccaricati del compito di conferire senso alle relazioni sociali umane»¹⁶ – o, detto in altri termini, del compito di sostenere l'immaginario attraverso cui gli umani immaginano gli animali per re-immaginare se stessi. Hayward allude alle implicazioni che i generi, le sessualità e le sensorialità degli invertebrati comportano per gli umani queer e per le persone trans, ma non le approfondisce, passando rapidamente alla pur necessaria concettualizzazione di meduse, polpi e coralli come esseri dotati di *agency*, come esseri capaci di esperire il mondo, come esseri viventi, materiali, vicini, ma distinti dalle culture umane.

Consc* del rischio di essere accusat* di antropomorfizzazione, assumo

12 *Ibidem*, p. 181.

13 Hayward compie un'operazione di questo genere senza utilizzare gli animali come prova per naturalizzare la frocità e la transessualità umana. *Id.*, *Fingereyes*, cit., p. 590.

14 *Id.*, «More Lessons from a Starfish», in «Women's Studies Quarterly», vol. 36, nn. 3/4, 2008, p. 177.

15 Sherryl Vint, *Animal Alterity: Science Fiction and the Question of the Animal*, Liverpool University Press, Liverpool 2010, p. 13.

16 Myra J. Hird, «Animal Trans», in Noreen Giffney e Myra J. Hird (a cura di), *Queering the Non-Human*, Ashgate, Farnham 2008, p. 227.

8 Simon Watt, *Ugly Animals: We Can't All be Pandas*, The History Press, Stroud 2014, pp. 9-10.

9 Eva Hayward, «Fingereyes», in «Cultural Anthropology», vol. 25, n. 4, 2010, pp. 577-599.

10 *Id.*, «Enfolded Vision», in «Octopus, a Visual Studies Journal», vol. 1, 2005, pp. 29-44.

11 *Id.*, «Sensational Jellyfish», in «Differences», vol. 25, n. 3, 2012, 195-208.

comunque tale rischio non tanto per immedesimarmi senza scarto con gli invertebrati, come direbbe Hayward, quanto piuttosto per intraprendere un'analisi approfondita delle cornici immaginative all'interno delle quali l'uomo si avvicina agli animali e li immagina per poter re-immaginare se stesso, specialmente per quanto riguarda il genere, il sesso e la razza. In altre parole, intendo mettere in risalto le politiche culturali dell'immaginario umano-animale in alcuni testi letterari, prestando particolare attenzione ai generi non-binari. Come scrive Haraway in *Staying with the Trouble*:

I Tentacolari mi legano nel cerchio delle FS. Le loro molteplici appendici [...] mi contaminano con la *poiesis* – con il farsi – della Fabulazione Speculativa, della FantaScienza, dei Fatti Scientifici, del Femminismo Speculativo, del *soin de ficelle*, del reale fino a qui e fino a ora (So Far)¹⁷.

Il che significa, traducendo con parole mie, che gli umani sono legati alle creature tentacolari e che queste relazioni sono a loro volta legate alla speculazione e all'immaginazione politiche. I modi in cui pensiamo gli invertebrati sono cruciali dal momento che hanno implicazioni etiche rilevanti proprio perché possiedono sempre, seppure in misura variabile, una certa potenza immaginativa. Questo, a mio avviso, non è un compito più urgente rispetto allo studio delle reali condizioni di vita degli animali e alla preservazione di un'etica dell'alterità. Tuttavia, criticare e screditare ogni forma di immedesimazione è insufficiente. Quali paradigmi strutturano l'immaginazione che media le mie relazioni con gli animali, specialmente con gli invertebrati? Quali forme assumono questi paradigmi? Come sono stati utilizzati e come possono essere rimodellati o riutilizzati per fini inediti?

Nel corso della storia i paradigmi che strutturano l'immaginario sugli animali sono stati utilizzati non soltanto a detrimento dei non umani, ma anche contro determinanti gruppi di umani. Per questa riflessione sono in debito con gli istruttivi riarrangiamenti di Michael Lundblad e Mel Chen del concetto di animalità come una categoria dell'immaginario. Lundblad ridisegna la questione animale non solo nei termini di una «militanza universale volta alla difesa degli animali veri e propri», ma anche come un approccio per comprendere «le modalità con cui concettualizziamo gli animali “reali”»¹⁸, distinzione questa che Lundblad considera cruciale per avvicinare gli *Animal Studies* ai confini, difficili da delineare con precisione, delle politiche culturali che si sviluppano a partire dal genere, dalla razza e

dalla sessualità. Chen, dal canto suo, definisce l'animalità non solo come un concetto per classificare i non umani, ma anche come una categoria che «a volte si appiccica agli animali, altre volte contamina i tessuti dell'esistenza umana»¹⁹. Da questa prospettiva diventa impossibile fare ricorso a termini quali *antropomorfizzazione* o *animale* senza comprendere che sono stati utilizzati contro esseri di ogni specie, tra cui anche gli umani. In questo senso, apprezzo il richiamo di Neel Ahuja che, in *Bioinsecurities*, sottolinea «il processo che antropomorfizza l'uomo in modo da dar forma alla dominazione sovrana dell'umano sul non umano»²⁰. In altre parole, come afferma Sylvia Wynter²¹, se l'umano di cui si parla negli *Animal Studies* è una categoria culturale inventata dagli umani occidentali e presentata come se fosse un dato universale, allora l'antropomorfizzazione è innanzitutto un processo che viene (selettivamente) applicato agli umani prima di essere utilizzato per (mal)rappresentare gli animali non umani.

Seppure Lundblad si renda conto che lo studio dell'animalità potrebbe essere considerato un campo di ricerca specista, nondimeno lo considera un progetto urgente non fosse altro perché le idee con cui immaginiamo gli animali costituiscono il nucleo centrale dell'impresa occidentale di de-umanizzazione degli umani, impresa attuata attraverso i vettori della razza e del genere. Studi recenti nell'ambito del femminismo nero e della teoria queer hanno cominciato ad evidenziare le profonde ramificazioni che corrono fra la razzializzazione e il confine che separa umani e animali nelle rappresentazioni e nelle teorizzazioni dei non umani. In *Habeas Viscus*, Alex Weheliye immagina, ad esempio, che il compito degli studi postumani e degli *Animal Studies* sia quello di «ripensare» il soggetto umano eurocentrico come «categoria da superare» e di «immaginare che siamo passati in una fase del progresso umano in cui ogni soggettività potrebbe avere uguali possibilità di entrare nella sfera dell'umanità occidentale»²². In maniera analoga, *Outer*

19 Mel Y. Chen, *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering and Queer Affect*, Duke University Press, Durham 2012.

20 Neel Ahuja, *Bioinsecurities: Disease, Interventions, Empire, and the Government of Species*, Duke University Press, Durham 2016, p. viii.

21 Sylvia Wynter, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom», in «The New Centennial Review», vol. 3, n. 3, 2003, p. 260.

22 Alexander G. Weheliye, *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Duke University Press, Durham 2014, pp. 9-10. Il mio lavoro è fortemente influenzato dalla definizione di Weheliye della razzializzazione nei termini di un processo di organizzazione degli umani in «pienamente umani, non-proprio-umani e non-umani» (p. 3). Per un approfondimento, cfr. Zakiyyah I. Jackson, «Losing Manhood», in «Qui Parle», vol. 25, nn. 1-2, 2016, in cui si afferma che l'*umano* e l'*animale* non sono due zone ontologiche che si escludono a vicenda, ma che al contrario sono «legate da una relazione gerarchica fortemente instabile e indeterminata [...]», che richiede la soggettività nera come stato di eccezione», p. 123. Cfr. anche Jayna Brown, «Being Cellular», in «GLQ», vol. 21, nn. 2-3, 2015.

17 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 31.

18 Michael Lundblad, «From Animal to Animality Studies», in «PMLA», vol. 124, n. 2, 2009, p. 497.

Worlds di Zakiyyah Jackson ci avverte che «l'ordinamento distributivo della razza [...] autorizza e condiziona ogni appello ad andare *oltre* l'umano»²³. Insomma, è decisamente alta la posta in gioco nel modo in cui “noi” (questo bizzarro pronome dissonante e falsamente universalizzato che ci identifica come umani) immaginiamo gli animali per re-immaginare noi stessi.

In questo saggio, mi concentrerò soprattutto sul modo in cui le rappresentazioni immaginarie degli invertebrati acquatici potrebbero espandere, trasformare o rimodellare la sessualità umana al di là dei paradigmi più coriacei, quali quelli di *uomo* e *donna*, *maschile* e *femminile*, e del fardello di animalità razzializzata che si portano sempre appresso. Più chiaramente, sono interessat* a comprendere se gli immaginari invertebrati possano offrire alternative alle persone trans e di genere non-binario, alternative capaci di andare oltre gli strumenti limitati dell'autobiografia, della narrazione della quotidianità, della richiesta di diritti e della ricerca del “reale”. Partendo dai lavori di Myra Hird, Eva Hayward e Joan Roughgarden e situandomi a metà fra studi trans, teoria queer e *Animal Studies*, vorrei definire, nell'ambito delle politiche sessuali e di genere, quali possano essere le potenzialità generative delle cornici concettuali che si nascondono nei *mondi-della-vita* alieni delle creature viscido, quali stelle marine, polpi e meduse. Molte creature marine invertebrate si riproducono in modo asessuato (attraverso, ad esempio, la gemmazione), sono monogenere o multigenere, o sono, seguendo la definizione data dai biologi, ermafrodite perché modificano il loro genere nel corso della vita o perché incapsulano simultaneamente nel loro corpo gameti grandi e gameti piccoli²⁴. Se per molto tempo gli animali e la biologia sono stati utilizzati dalla cultura occidentale per naturalizzare gerarchie di genere, di sesso e di razza²⁵, prestare attenzione ad animali diversi, che non

incarnano le categorie normative americane (eterosessualità, patriarcato e binarismo di genere) e che non riproducono il modo vertebratocentrico di mappare il corpo, forse potrebbe permetterci di scoprire terreni fertili per un'immaginazione radicalmente inedita. Ad esempio, *Animal Trans* di Hird prende in considerazione la diversità di generi e sessi nei batteri per destabilizzare le concezioni transfobiche sulla “natura”, concezioni basate su assunzioni a partire da animali di stampo binario e cis²⁶; *Evolution's Rainbow* di Roughgarden analizza la diversità sessuale delle società dei pesci multigenere²⁷. Io, invece, mi concentrerò sugli animali invertebrati, che sono una componente essenziale del canone dei mostri e degli alieni della fantascienza americana e che costituiscono un terreno particolarmente fertile per riconcettualizzare i generi non-binari. Trasformati dalla produzione culturale e da quella queer, gli animali marini invertebrati offrono un gran numero di vocabolari preziosi e di immaginari carnali utili a tracciare generi al di là del binarismo uomo/donna e maschile/femminile.

Mentre l'interesse di Hayward è rivolto agli invertebrati in carne e ossa che abitano i mari, in questo saggio esplorerò le fantasie che animano gli invertebrati acquatici nell'erotica immaginaria, concentrandomi non tanto sulle mascolinità o sulle femminilità, ma sui generi non-binari²⁸. Invece di esaminare acquari o laboratori, prenderò in esame la fantasia letteraria – le visioni immaginarie e fortemente sessuali di animalità invertebrata raffigurate nei corpi alieni e mostruosi della fantascienza degli ebook erotici. In particolare, esaminerò l'erotica mostruosa, un archivio di storie erotiche presentate in ebook, spesso auto-pubblicati e venduti su Kindle, Nook, Smashwords e altri siti. In questi lavori, i luoghi comuni delle *fanfiction* erotiche e delle narrazioni romantiche vengono utilizzati per costruire storie esplicite in cui gli umani fanno sesso con le creature dei classici horror e fantascientifici: bigfoot, dinosauri, centauri, kraken, ecc.²⁹. Queste storie, scritte non solo a

23 Z. I. Jackson, «Outer Worlds», in «GLQ», vol. 21, nn. 2-3, 2015.

24 In *Evolution's Rainbow*, Roughgarden fa notare che «l'ermafroditismo è comune negli oceani», elencando «cirripedi, chiochiette di mare, stelle marine, sabellide e anemoni di mare» come esempi che potrebbero rovesciare la predilezione dello sguardo scientifico per i corpi animali separati da sessi binari. Joan Roughgarden, *Evolution's Rainbow*, University of California Press, Berkeley 2004, p. 30. Darwin stesso afferma qualcosa di analogo quando sostiene, ne *L'origine dell'uomo* (trad. it. di M. Lessona, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017, p. 373) che «nelle classi più basse non di rado accade che i due sessi sono uniti nello stesso individuo». Come hanno osservato Wilson, Grosz e altre studiosi femministe di scienza e tecnologia, la critica femminista e queer potrebbe arricchirsi se smettesse di limitarsi a criticare gli utilizzi della biologia al servizio delle gerarchie di genere e di sesso e iniziasse a prendere spunto dal sapere scientifico. Elizabeth Wilson, «Biologically Inspired Feminism», in «Australian Feminist Studies», vol. 17, n. 39, 2002; Elizabeth Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Duke University Press, Durham 2005.

25 Stefan Helmreich, *Alien Ocean*, University of California Press, Berkeley 2009, p. 7; M. J. Hird, *Animal Trans*, cit., p. 227; Stacy Alaimo, «Eluding Capture», in Catriona Mortimer-Sandilands, Bruce Erickson e Stacy Alaimo (a cura di), *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, Bloomington 2010, p. 51.

26 M. J. Hird, *Animal Trans*, cit., p. 243.

27 J. Roughgarden, *Evolution's Rainbow*, cit., p. 80.

28 Le persone trans e non-binarie sono state relativamente poco considerate negli studi di genere e sulla sessualità se messe a confronto con quanto è accaduto per le identità binarie sullo spettro LGBT. La storica Najambadi si domanda se «ci siamo davvero liberati dai binarismi di genere nel lavoro storico e analitico», sottolineando che «le uniche categorie di genere che sono correntemente considerate nella maggior parte della ricerca di genere sono le donne e gli uomini, la mascolinità e la femminilità». Asfen Najambadi, «Beyond Americas», in «Journal of Women's History», vol. 18 n. 1, 2006, p. 12. L'obiettivo del mio saggio è di mostrare come i testi di erotica immaginaria sugli animali invertebrati sottolineino che i generi non-binari esistono – eccome! – nella produzione culturale americana, ma in maniera diversa da quella della letteratura “realistica” su persone transgender, queer o di genere non-conforme.

29 Per un'analisi del lavoro culturale queer sulla *fanfiction* (o *slash fiction*) erotica femminile, cfr. Henry Jenkins, «Welcome to Bisexuality», in *Textual Poachers*, Routledge, Abington-on-Thames, 1992; Joanna Russ, «Pornography by Women, for Women with Love», in *Magic Mommas, Trem-*

scopi sensazionalistici, aprono una finestra sulle rappresentazioni più esplicite di esperienze sessuali al di là della specie³⁰. Anche se mostri e alieni potrebbero sembrare poco consoni per l'ambito di ricerca degli *Animal Studies*, in quanto intimamente legati alle proiezioni degli umani sugli animali, sono convint* che mostri e alieni aprano uno squarcio sul modo in cui gli animali vengono arruolati nella crociata condotta per legittimare determinati generi, determinate sessualità e determinate razze umane attraverso l'immaginario bestiale. In altre parole, i mostri e gli alieni sono esseri immaginari, ma il loro corpo testuale è composto da animali specifici – orsi, lucertole, uccelli, granchi, calamari, ecc. – che servono a giustificare favole di genere, sesso, razza e specie. In particolare, mentre i mostri basati su vertebrati, e specialmente sui mammiferi, rendono più facile raccontare fantasie razziali di stampo eterosessuale circa mascolinità dominanti e bestiali e femminilità fragili e bianche, le creature che si rifanno agli invertebrati dischiudono un regno totalmente diverso di relazioni carnali fra corpi animali, fantasie e desideri. Il mio saggio seguirà questi generi invertebrati e non-binari: generi che non sono né maschili né femminili ma viscidati, che assomigliano alle stelle marine, che hanno tentacoli, che danzano come meduse.

2. La produzione di ebook erotici-mostruosi non è stata ancora considerata in studi accademici, in parte perché si tratta di un fenomeno recente, in parte perché, per molti versi, è molto distante dalla letteratura rispettabile, in quanto auto-pubblicata, disponibile solo in formato elettronico, pensata per essere spazzatura fantascientifica nata dalle *fanfiction* e realizzata per il mercato di massa a scopo di profitto. È ragionevole considerare questi lavori come *marginali* rispetto al canone letterario, poiché sono un sottogenere della pornografia che si presenta come lettura proibita e priva di qualsiasi interesse letterario rispettabile. Di conseguenza questa produzione culturale consente uno sguardo di grande importanza sulle fantasie che germogliano nel sottosuolo del porno-femminista in un periodo storico in cui il porno mainstream ha fallito in modo spettacolare nella rappresentazione delle vite

bling Sisters, Puritans and Perverts, Crossing Press, Berkley, 1985; Constance Penley, *Nasa/Trek*, Verso, Londra 1997; Alexis Lothian, Kristina Busse e Robin A. Reid, «Yearning Void and Infinite Potential», in «English Language Notes», vol. 45, n. 2, 2007.

30 Le/gli autrici/autori di erotica mostruosa hanno dovuto, a dire il vero, difendersi continuamente dalle accuse di bestialità in un costante gioco a nascondino messo in atto contro le vaghe e scostanti regole anti-pornografia di Amazon che governano il mercato Kindle. Molt* hanno perso i loro guadagni e l'accesso alle piattaforme di vendita dopo aver pubblicato erotica particolarmente esposta allo scandalo pubblico. L'erotica *vanilla*, umana ed eterosessuale, non è invece soggetta a valutazioni altrettanto critiche.

erotiche delle persone di genere non-conforme³¹.

Per questo tipo di saggistica il mercato Kindle è un luogo selvaggio, bizzarro e conteso, ma per un certo periodo di tempo questi libri hanno goduto di un discreto successo. Tra il 2011 e il 2013, il mercato Kindle per l'erotica auto-pubblicata è stato uno spazio in cui alcun* autrici/autori, motivat* e prolific*, sono riuscit* a sbarcare il lunario vendendo porno mostruoso. Questa moda è iniziata con la serie *Cum for Bigfoot* di Virginia Wade, serie che più di altre ha polarizzato l'attenzione della blogosfera. Secondo Eric Spitznagel (e molt* altr* mi hanno confermato questa visione via mail), dopo che nel 2014 Amazon ha lanciato il programma *Kindle Unlimited*, per le/gli autrici/autori è diventato più difficile realizzare guadagni sufficienti³². Inoltre, nel 2013, Amazon ha intrapreso una scostante azione di censura nell'ambito del suo brulicante catalogo erotico, azione il cui bersaglio è stato chiaramente il porno bestiale e mostruoso che aveva scatenato reazioni di scandalo, costringendo molt* autrici/autori a rimuovere storie e a cambiare titoli, rendendo in tal modo molto più complicata la ricerca di tali storie su Amazon³³. Anche se la maggior parte dei lavori più frequentemente stigmatizzati a livello mediatico sono tuttora disponibili su Kindle, seppure in forma modificata, alcun* autrici/autori hanno smesso di scrivere e altr* hanno visto i loro guadagni ridursi significativamente. Nondimeno, queste storie erano popolari e vendevano bene, e ciò dimostra che, a differenza di quanto pensano alcun*, c'è spazio nel mondo della pornografia per l'erotica strana, immaginaria e non umana.

Anche se sono state screditate dai media come una forma di scrittura pessima o ridicola, i mostri erotici, gli alieni e gli animali che popolano queste storie forniscono un ricco campione per studiare come le sessualità animali vengano utilizzate nella letteratura erotica e nella fantasy³⁴. Almeno a partire dal fenomeno *Twilight* e dalla valanga di romantiche storie paranormali per ragazz* che ne è seguita, le creature non umane, come lupi mannari e vampiri, sono tornate a riscuotere interesse da parte dell'immaginario americano, specialmente nell'erotica e nelle storie romantiche rivolte a un pubblico

31 Per un approfondimento, cfr. AA.VV., *The Feminist Porn Book*, Feminist Press at CUNY, New York 2013. Per quanto riguarda l'erotica mostruosa possiedo solo informazioni su autrici/autori che loro stess* mi hanno fornito. Trattandosi di testi pornografici, questi lavori vengono pubblicati sotto pseudonimo e non forniscono informazioni biografiche.

32 Alice Xavier, mail all'autor*, 12/7/2016.

33 Eric Spitznagel, Andrew Lipstein, Clea Kinderton, mail all'autor*, 14/7/2016.

34 È vero che esiste una notevole quantità di erotica mostruosa di pessima qualità. Alice Xavier ha argomentato via mail che, a suo avviso, il metodo di pagamento di *Kindle Unlimited* (una sorta di stipendio mensile per le/gli autrici/autori attiv*, al posto di un pagamento per ogni copia venduta) premia le storie prodotte in poco tempo e scritte male, a discapito dei lavori ben scritti e ben editati.

femminile e non-eterosessuale. Ovviamente, i vampiri sexy non sono una novità: alcun* teoric* queer hanno sostenuto che i romanzi gotici, da cui questi lavori derivano, sono ritratti estremamente erotici del mostro³⁵. Ora, però, l'erotismo degli animali non umani è diventato più esplicito e intenso. Le romantiche storie paranormali sono spesso popolate da mostri umanoidi, quali vampiri, spiriti, o creature mutaforma, mostri che restano animali solo per metà del tempo, ma che divengono umane nelle scene maggiormente cariche di tensione sessuale – ad esempio, i lupi mannari Quileute in *Twilight*. L'erotica mostruosa e i generi a essa legati, nel mondo selvaggio dell'erotica immaginaria, muovono un passo oltre queste storie d'amore paranormali, raffigurando umani che fanno sesso con esseri dalle fattezze animali, extra-terrestri esplicitamente inumani o mostri che, però, non si trasformano preventivamente in umanoidi. Usando le parole di Beastly, uno degli autori di erotica mostruosa, il vantaggio associato a queste storie è l'espansione delle possibilità dell'immaginazione erotica umana grazie agli strumenti della fiction. Nella prefazione di *Monster Lust*, Beastly afferma:

Se sei curios* di scoprire come potrebbe rivelarsi il sesso con creature con la pelliccia e le zanne; o con le squame, le branchie e le piume [...], se sei curios* di scoprire se hanno un'intelligenza comparabile a quella umana o superiore. Se possono parlare un linguaggio umano. Se sono sessualmente maturi. Allora ti dovrebbe essere concesso di poter fare sesso con loro. Non è necessario che qualcosa si realizzi nella realtà. Ma è per questo che esistono le finzioni, no?³⁶.

Seguendo quanto affermato da Lundblad circa l'animalità come categoria sessuale umana, trovo che l'erotica mostruosa o criptozoologica venduta su Kindle rappresenti un utile archivio di testi per comprendere le fantasie erotiche che gli umani proiettano sul mondo animale. Racconti in cui, come afferma Beastly, gli umani fanno sesso con creature con la pelliccia, le zanne, le piume o, detto con altre parole, con creature chiaramente non umane, sono in grado di offrire paradigmi affascinanti per capire come gli umani immaginano le sessualità umane e animali. Storie come *Monstrous Lust* di Beastly³⁷, *Sydney's Alien Escapades* di Emerald Ice³⁸ e *Alien Seed* di Alice

Xavier³⁹ sono ricche di scene di sesso fra un* protagonista uman* e una quantità infinita di mostri felini, rettiliani, uccelliformi, bovini, insettoidi, polipoidi, per citare solo alcune delle molte altre varietà di simil-animale che vi compaiono. Ad esempio, *Alien Seed* è una fantasia di rapimento e inseminazione aliena, in cui gli extraterrestri sono decisamente più complessi dei famosi omini verdi. Dopo che è stata condotta sull'astronave, la protagonista senza nome scopre di essere stata catturata per condurre esperimenti sessuali e che i suoi aguzzini sono miti esseri grigi dalle fattezze androgine⁴⁰. Per poter compiere gli esperimenti sessuali, gli alieni la informano che, per venire incontro alle sue fantasie, si dovranno trasformare in creature dalla forma orrenda e bestiale. Tra queste creature ci sono una bestia pelosa simile a un lupo, un mostro lovecraftiano «con un viso tentacolare»⁴¹ e un essere che viene descritto come un* «kraken alien*»⁴². Seguono un'iperbolica serie di scene di sesso in cui ogni mostro ha rapporti con la protagonista indifesa, legata a macchinari medici che ne misurano le funzioni vitali e il livello di eccitazione. Queste scene di sesso mostruoso ci permettono di guadagnare una prospettiva a partire dalla quale provare a comprendere che cosa significhi esattamente *animalità* in queste storie di sessualità umana.

Uno dei modi in cui si manifesta questo immaginario erotico è la presentazione della pulsione sessuale o del desiderio in termini di animalità, con espressioni, da intendersi in senso letterale, del tipo «scopare come un animale». *Alien Seed* si avvale dei discorsi intorno all'animalità, discorsi che si servono dell'animale in quanto metafora di desideri o atti sessuali crudi, sfrenati o disdicevoli, definendo ripetutamente il sesso con i mostri con espressioni quali «accoppiamento», «inseminazione» e «monta» – il che, del resto, è relativamente comune in questo genere narrativo. In una scena di sesso con una bestia simile a una pantera, Xavier ci presenta il desiderio della protagonista umana come scatenato dalle qualità feline della bestia. Mentre la creatura fa sesso orale con lei, la protagonista osserva che i suoi attributi animali la mettono nella condizione di fare meglio di un partner umano: «Qualcosa di caldo, bagnato e simile a un serpente si insinua fra le mie pieghe e preme duramente e in modo magnifico il mio clitoride». Questo «qualcosa» altro non è che la lingua «incredibilmente lunga e quasi rettiliana» del* suo partner, lingua che «spinge i confini del corpo umano

35 George E. Haggerty, *Queer Gothic*, University of Illinois, Chicago 2006; Robert Azzarello, «Unnatural Predators», in N. Giffney e M. J. Hird (a cura di), «Queering the non-human», cit..

36 E. M. Beastly, *Monster Lust*, Kindle book auto-pubblicato, 2014, loc. 27

37 *Ibidem*.

38 Emerald Ice, *Sydney's Alien Escapades*, ebook auto-pubblicato, 2013.

39 A. Xavier, *Alien Seed*, Kindle book auto-pubblicato, 2013.

40 *Ibidem*, loc. 109.

41 *Ibidem*, loc. 184.

42 *Ibidem*, loc. 294.

fino ai limiti di ciò che può sopportare, di ciò a cui può resistere»⁴³. Non solo l'animalità rende la bestia un* amante oltreuman*, ma la protagonista stessa comincia a divenire, a sua volta, animale. La non-umanità del* partner la contagia e le fa introiettare l'animale che desidera. La protagonista afferma poi che la pantera «soddisfa tutti i suoi istinti animali»⁴⁴ e che è talmente eccitata che «in quel momento sarebbe potuta essere lei stessa un animale, con tutti i suoi sensi e il suo raziocinio devastati dal desiderio di scopare»⁴⁵. In *Alien Seed*, le/gli amant* non uman* evocano «l'animale lussurioso»⁴⁶ nascosto in noi.

L'esplorazione di Beastly sul sesso con «le creature con la pelliccia e le zanne; o con le squame, le branchie e le piume»⁴⁷ segna un nuovo livello di attenzione nei confronti delle relazioni erotiche fra umani e non umani. Tali relazioni erotiche (non etiche) rappresentano un nuovo campo di ricerca per gli *Animal Studies*. Pochi lavori nell'ambito degli *Animal Studies*, queer o sull'animalità si sono interessati di pornografia o di erotica e i *Porn Studies* hanno detto ben poco sugli animali. Come campo di ricerca, i *Porn Studies* gravitano intorno a film, video e altri media che evitano interventi digitali e in cui il sesso interspecifico costituisce una forma di abuso sugli animali. Qualsiasi sia il mezzo utilizzato, le rappresentazioni immaginarie di umani che fanno sesso con creature non umane con fattezze animali evocano quel che Chen ha definito «lo spettro della zoofilia»⁴⁸ e, come minimo, diventano un esempio emblematico, dal punto di vista degli *Animal Studies* tradizionali, dei problemi associati all'antropomorfizzazione. Molti saggi nell'ambito degli *Animal Studies* e in quello ecocritico, che si sono effettivamente confrontati con la pornografia, sono caratterizzati dalla tendenza a confrontarla con la fotografia naturalistica, utilizzata come sinonimo di sfruttamento, in linea con le critiche delle femministe negli anni '80 che la definivano «sfruttamento congiunto delle donne e della natura»⁴⁹. Queste analisi ignorano, però, le forme più attuali del dibattito femminista con la pornografia queer, vista invece come strumento tutt'altro che negativo per l'immaginario femminista⁵⁰.

43 *Ibidem*, loc. 246.

44 *Ibidem*, loc. 250.

45 *Ibidem*, loc. 246.

46 *Ibidem*, loc. 203.

47 E. M. Beastly, *Monster Lust*, cit., loc. 27.

48 M. Chen, *Animacies*, cit., p. 145.

49 Bart Welling, «Ecoporn», in Sidney I. Dobrin e Sean Morey (a cura di) *Ecossee: Image, Rhetoric, Nature*, State University of New York Press, New York 2009.

50 AA.VV., *The Feminist Porn Book*, cit.

Nei *Queer Studies*, d'altro canto, il numero di «GLQ» del 2015 dedicato agli inumanismi queer⁵¹ non analizzava la rappresentazione culturale del sesso fra umani e animali. L'antologia *Queering the Non/Human* di Noreen Giffney e Myra Hird⁵² presenta solo poche analisi in merito e nessuna di queste affronta l'eroticità o la pornografia. Chen vi si avvicina in *Animacies* prendendo in esame la performance *Cultural Animal* dell'artista Xu Bing, in cui un maiale monta un manichino di cartapesta dalle sembianze umane per criticare gli stereotipi sessuali sull'Occidente e sull'Oriente⁵³. In *The Companion Species Manifesto*, Donna Haraway descrive in modo intimo e sessualizzato il suo cane mentre le lecca le tonsille nei termini di «sesso orale»⁵⁴, ma non è chiaro se anche il cane trovi erotica una tale esperienza. Più interessante mi pare invece *Human Error* di Dominic Pettman, che ha affrontato il tema spinoso dei rapporti interspecifici nei prodotti culturali più realistici, quali i documentari, e in cui riflette sulla «potente dialettica fra disgusto e fascinazione»⁵⁵, dialettica che circonda il tabù del sesso fra umani e animali. Riassumendo, gli ambiti che vengono studiati sono: il modo in cui gli animali sono stati usati per giustificare le norme di genere e sessuali umane; il fatto che anche gli animali sono froci; come gli animali vengono utilizzati per rappresentare la frocità in ambito letterario; il fatto che gli animali fanno sesso in un modo che gli americani potrebbero chiamare queer; la critica dell'equazione tra zoofilia e omosessualità; l'amore platonico o l'intimità fra umani e animali; le modalità secondo cui animali in carne e ossa sono stati utilizzati in esperimenti medici sulla riproduzione, venendo materialmente congiunti a corpi umani. Le riflessioni sul fenomeno del sesso interspecifico sono tuttavia incredibilmente rare nell'ambito degli *Animal Studies*, dei *Porn Studies* o della teoria queer.

La narrazione immaginaria potrebbe svolgere un ruolo cruciale nel

51 Dana Luciano e Mel Y. Chen (a cura di), «Queer Inhumanisms», in «GLQ», vol. 21, nn. 2-3, Duke University Press, Durham 2015.

52 N. Giffney e M. J. Hyrd (a cura di), *Queering the Non/Human*, cit.

53 M. Y. Chen, *Animacies*, cit., pp. 145-146.

54 D. J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.

55 Dominic Pettman, *Human Error: Species-Being and Human Machines*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011. Prendendo spunto dalle dichiarazioni di Peter Singer sulla zoofilia e da *Zoo* (USA 2007) documentario di Robinson Devor sulla bestialità in un maneggio, l'analisi teorica di Pettman sovverte l'idea secondo cui la sessualità umana riguarda solo l'umano; tuttavia non mi trovo d'accordo con l'autore quando si avvale dei soliti paragoni con il sesso interraziale e omosessuale. Cfr. D. Pettman, *Human Error*, cit. p. 86. Inoltre, per un approfondimento, cfr. anche *Id.*, *Creaturely Love: How Desire Makes Us More and Less Than Human*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, laddove prende in considerazione la rappresentazione dell'animalità nella letteratura occidentale sull'amore per mostrare che «due umani che fanno l'amore sono (già da sempre) animali che si accoppiano» (p. xi).

crocevia fra *Porn Studies*, teoria queer e *Animal Studies*; la tendenza a concentrarsi su generi *realistici* ha invece limitato le possibilità di questi campi di ricerca. Le storie romantiche ed erotiche, come quelle di Xavier, permettono di assumere uno sguardo inedito sulle relazioni erotiche che intercorrono fra creature umane e non umane. Anche se Katherine Hayles non stava pensando all'erotico quando formulò la domanda che sto per citare, mi sento fortemente provocat* da essa: «Quali sono i desideri del postuomo?»⁵⁶. Questa è una domanda fondamentale perché, come ha teorizzato Lundblad, nella nostra storia l'animalità è stata pensata come una categoria della sessualità umana, specialmente dopo la ricezione di Freud e di Darwin nella cultura americana⁵⁷. Nella letteratura americana, i generi, le sessualità e le razze umane sono, per un verso o per l'altro, sempre legate all'animale.

Se nell'erotica mostruosa l'animalità rappresenta «l'animale lussurioso»⁵⁸ nascosto dentro l'umano, di che tipo di animali si tratta? E di che genere di desideri si sta parlando? Le storie di questa forma di letteratura utilizzano l'animalità dei mostri e degli alieni come figura degli estremi sessuali che il corpo umano non può raggiungere, sessualità che comunque, in molti casi almeno, viene codificata come maschile. In *Alien Seed*, i mostri, a parte l'ultim*, possiedono un «cazzo mostruoso»⁵⁹, che diventa il centro delle principali scene erotiche. Tutti i mostri vertebrati (orchi, lupi, pantere, e anche il mostro dal viso tentacolare con un corpo a metà fra il pesce e il gatto) traggono ispirazione da forme animali vertebrate che alcun* biolog* tendono a classificare come *maschi*, *femmine* ed *eterosessuali*, malgrado il fatto che, a volte, gli animali non permettano di avallare queste conclusioni⁶⁰. Nel racconto in esame, anche se nella loro forma originaria gli alieni sono piccoli, grigi e androgini, dopo la trasformazione la pantera, l'orco, il lupo e il “mostro della palude” sono tutti maschi. Inoltre, per quanto riguarda i primi quattro mostri, Xavier utilizza immancabilmente i tradizionali pronomi maschili, mentre per l'ultimo i pronomi diventano neutri. In *Alien Seed*, una storia la cui protagonista è una donna cis, quanto detto sembra voler

asservire l'animalità alle fantasie centrate attorno all'uomo cis, eterosessuale, grande, cattivo e dominante. Un maschio attivo e oltreumano, insomma, liberato dalla morfologia della mera corporeità umana.

Molte storie vendute come erotica mostruosa sono categorizzabili come eterosessuali anche quando il loro contenuto non umano rende questa categoria alquanto instabile. Facendo ricorso alle parole di Virginia Wade, si tratta di un archivio di storie che parlano di «cazzi mostruosi» e delle loro possibilità sovraumane di soddisfare i desideri sessuali di donne eterosessuali⁶¹. Racconti come *Cum for Bigfoot*, che hanno come matrice corpi mostruosi di mammiferi terrestri e vertebrati, sono infarcite di imperativi eterosessuali: ad esempio, a un certo punto la protagonista di *Cum for Bigfoot*, trovandosi in prossimità di un'altra donna catturata dai mostri, ripete con insistenza di non essere lesbica⁶². Altre storie seguono il medesimo copione: *Taken by the Monsters* di K. J. Buckhardt⁶³, *Enslaved* di Azuree Loveley e S. L. Ramsey⁶⁴, la serie erotica sui dinosauri di Christie Sims e Alara Branwen⁶⁵ e molte altre ancora. Nondimeno, durante lo stesso periodo, una significativa porzione di questo genere letterario (un po' come per le *fanfiction*) è costituita da racconti romantici di stampo omosessuale e non dall'ennesima storia d'amore eterosessuale: *Serpent Lover* di Roman Pyre⁶⁶, *Claimings, Tails, and Other Alien Artifacts* di Lyn Gala⁶⁷, *Taken by Tentacles* di Jesse Snow⁶⁸, ecc. Inoltre, anche le storie che vengono caratterizzate in termini eterosessuali eccedono comunque i limiti di questa descrizione o vi aderiscono solo vagamente, dal momento che l'animalità del mostro mette a durissima prova i paradigmi dell'eteronormatività umana.

Anche se la reputazione delle/degli autrici/autori di erotica mostruosa è pessima, essendo accusat* di scrivere storie perverse e bestiali – un'accusa da cui le/li voglio difendere – alcuni dei lavori più popolari vanno criticati poiché fanno ricorso a stereotipi sull'uomo di colore animalizzato, a luoghi comuni e razzializzati sull'animalità che, a loro volta, discendono da immaginari radicati nel modo in cui concettualizziamo le specie vertebrate, terrestri e, normalmente, mammifere – soprattutto le scimmie. Molto spesso i mammiferi vertebrati e terrestri forniscono la materia di cui è fatta

56 Katherine N. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.

57 M. Lundblad, *The Birth of a Jungle: Animality in Progressive-Era U.S. Literature and Culture*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 2-4. Lundblad descrive l'animalità nei termini del discorso freudodarwiniano, discorso sviluppatosi intorno all'animale all'inizio del XX secolo e utilizzato per naturalizzare la costruzione dei generi, delle sessualità e delle razze umane.

58 A. Xavier, *Alien Seed*, cit., loc. 203.

59 *Ibidem*, loc. 207.

60 J. Roughgarden, *Evolution's Rainbow*, cit., pp. 5-6. Roughgarden mostra come spesso le/i biolog* si affidino ad assunzioni eteronormative e binarie circa i generi e le sessualità degli animali, il che causa problemi culturali e osservazioni scientifiche di dubbio valore.

61 Virginia Wade, *Cum for Bigfoot*, vol. 1, loc. 49.

62 *Ibidem*, loc. 95.

63 K. J. Buckhardt, *Taken by the Monsters*, ebook auto-pubblicato, 2012.

64 Alara Loveley e S. L. Ramsley, *Enslaved*, Kindle book auto-pubblicato, 2014.

65 Christie Sims e Alara Branwen, *In the Velociraptor's Nest*, Kindle book auto-pubblicato, 2013.

66 Roman Pyre, *Serpent Lover*, Kindle book auto-pubblicato, 2013.

67 Lyn Gala, *Claimings, Tails and Other Alien Artifacts*, Kindle book, 2013.

68 Jessie Snow, *Taken by Tentacles*, Kindle book auto-pubblicato, 2014.

l'*animalità* come categoria di rappresentazione dell'intensità sessuale, delle fantasie erotiche o delle pulsioni sessuali, e da cui si sviluppano gli stereotipi razzializzati di genere e sessuali che vengono criticati, nell'ambito degli *Animal Studies* e degli studi postumani, da Lundblad, Chen, Jackson e mol* altr*. Diversi racconti sembrano sorgere non solo dalle fantasie eterosessuali, ma anche dalle categorie razzializzate di genere e sessuali che tutt* conosciamo, categorie nate dalle fantasie colonialiste e dal panico generato dalle popolazioni non-bianche. *Cum for Bigfoot, Captured by the Lizard King* e molte altre storie si rifanno a una lunga tradizione fantascientifica occidentale che si estende fino ai racconti *pulp* con le loro immagini di donne bellissime, bianche e cis catturate da mostri maschi, pericolosi e dalla pelle scura, dai quali devono essere tratte in salvo. Criticando gli stereotipi razzializzati di genere e sessuali, intendo sottolineare che non sto patologizzando queste forme di produzione culturale, che non sto facendo mie le accuse che spesso vengono loro mosse in quanto immorali e pornografiche, per l'etica fai-da-te o per la non-umanità.

La scimmia grande, scura e sessualmente pericolosa ha rappresentato un luogo comune della fantascienza coloniale almeno dai tempi di *King Kong* e di *Tarzan*⁶⁹. L'erotica mostruosa che mette in scena ragazze bianche che fanno sesso con gigantesche scimmie dalla pelle scura non possono eludere queste rappresentazioni. Ad esempio, *Cum for Bigfoot* racconta le avventure di tre donne bianche, catturate da una tribù di bigfoot durante un campeggio sugli Appalachi, che si innamorano dei loro aguzzini. La serie si fonda sul ben noto vocabolario basato sulle donne bianche sessualmente in pericolo a causa di predatori bestiali e solo parzialmente umani, scuri e primitivi, combinando luoghi comuni primitivisti sulle mascolinità indigene con lo stereotipo dello stupratore nero. I discorsi dei bigfoot sono ridotti a monosillabi e a frammenti di proposizioni («Tu, brava ragazza»⁷⁰), i loro corpi e le loro pellicce sono ripetutamente definite «nere», i loro peni sono «enormi»⁷¹ e la storia è costruita sul dubbio consenso da parte delle donne bianche o sulla sindrome di Stoccolma. Ad esempio, dopo che le donne bianche sono state catturate dalla tribù di bigfoot, la scena di sesso viene incorniciata da un palcoscenico simbolico tratto dalla primitività hollywoodiana più convenzionale: il battito dei tamburi, una «pelliccia» davanti al «falò», le «capanne», le culture «antiche», «i grugniti e le urla»⁷². I bigfoot trascinano una delle voluttuose donne

bianche su una pelliccia accanto al fuoco mentre lei protesta: «No! Fermati! Non farlo!»⁷³. Non tutte le narrazioni di sesso con mostri mammiferi puntano in maniera così diretta e priva di ambiguità al razzismo animalizzante e ipersessualizzante, ma la descrizione di Wade evoca sintomaticamente una tradizione narrativa che non riesce a occultare.

In *Animacies*, Chen sostiene che soprattutto in Occidente le scimmie portano con sé un fardello simbolico molto pesante, a partire dagli studi antropologici e biologici che hanno concettualizzato le persone di colore come più simili alle grandi scimmie che ai bianchi. Gli ibridi uomo-scimmia della letteratura americana non possono essere distinti dalla «lunga tradizione britannica ed europea che associava scimmioni e scimmie con gli africani»⁷⁴. Le grandi scimmie sono le protagoniste di *Primate Visions*, un saggio di Haraway sull'animalità, la razza e il genere. In questo libro, l'autrice mostra come «le tracce dei discorsi orientalisti abbiano segnato la primatologia»⁷⁵, dal momento in cui gli scienziati occidentali hanno iscritto i loro ideali sessuali, di genere e razziali nei corpi delle scimmie, in modo da giustificare determinate affermazioni circa i generi, le sessualità e le razze umane. Quando Jackson afferma che sin dalla fondazione degli Stati Uniti «l'animalizzazione dell'esistenza-nera è stata centrale»⁷⁶ per le politiche volte a distruggerla e per sostenere altre forme di razzismo, l'ombra lunga che si diffonde sugli agitati confini che separano le specie mammifere ha le medesime fattezze del pensiero colonialista che connette persone di colore e grandi scimmie. Le rappresentazioni che ritraggono animali che fanno sesso con umani non sono neutrali o apolitiche, specialmente per quanto riguarda le politiche di genere e sessuali coloniali; questa tradizione razzializzante è uno degli obbiettivi critici della rivalutazione degli animali invertebrati, i quali potrebbero dar spazio a nuovi modi di immaginare e mappare le relazioni oltre i confini di specie. Quando Chen afferma che gli animali sono stati usati dagli occidentali come figure per rappresentare, nell'immaginario coloniale, le persone di colore, sta parlando di mammiferi terrestri e vertebrati: scimmie, maiali, cani, ecc. D'altro canto, i mostri che richiamano polpi, serpenti di mare o altri invertebrati acquatici non si prestano con la stessa facilità, o nello stesso modo, a raffigurare le categorie razzializzate di genere e sessuali, che la scienza e l'imperialismo occidentale del XIX secolo

69 M. Lundblad, *The Birth of a Jungle*, cit., p. 142.

70 V. Wade, *Cum for Bigfoot*, cit., loc. 97.

71 *Ibidem*, loc. 46.

72 *Ibidem*, loc. 58.

73 *Ibidem*, loc. 58.

74 M. Y. Chen, *Animacies*, cit., p. 97.

75 D. J. Haraway, *Primate Visions: Gender, race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, Abindon-on-Thames 1989, p. 10.

76 Z. I. Jackson, «Losing Manhood», cit., p. 108.

ci hanno lasciato in eredità. Storie come *Mating with the Jungle Tentacle Plant* di Kylie Ashcroft⁷⁷, *Sydney's Alien Escapades* di Emerald Ice⁷⁸ e *Taken by Tentacles* di T. L. Giffin⁷⁹ si concentrano sull'animalità invertebrata, e sui tentacoli in particolare, per suggerire immaginari interspecifici alternativi e un intero universo di generi e sessi differenti.

In *Alien Seed*, l'ultimo mostro della storia offre alternative eccitanti alle limitazioni associate ai mammiferi vertebrati e terrestri e al loro immaginario animale razzializzato ed eteronormato. La creatura che Xavier definisce un* «kraken alien*» evoca una serie assolutamente diversa di «desideri animali», un nuovo animale inconscio che si rivela di genere non-conforme e dalle fattezze invertebrate. Dopo le scene di sesso con la pantera, l'orco, il mostro della laguna con il viso tentacolare, che vengono tutti rappresentati come maschi, (per la maggior parte) mammiferi, scuri e cis, Xavier introduce la/il kraken alien* presentandol* come una creatura acquatica invertebrata amorfa e dal genere indeterminato. Non appena ha avuto luogo il primo incontro con la bestia, la/il kraken alien* è introdott* con termini bizzarri e di genere neutro

Dietro l'orco e l'uomo lupo si aggirava qualcosa di peggiore, qualcosa di enorme. Mi sentii paralizzata. Non avevo mai visto nulla di simile. Il mostro della laguna con il viso tentacolare era carino e mite al confronto di quella cosa. Era una creatura che proveniva da incubi abissali, con un corpo oblungo, serpentino, frastagliato da pinne e coperto da una pelle verde e lucida, con fauci prive di mandibola. Mi si avvicinò e la guardai nei molti occhi fiammanti di un* kraken. Tentacoli lunghi e lucenti frustavano l'aria circostante; spire mostruose si drizzavano. Annusai l'odore della pelle del mostro: puzzava di oscurità e di oceano⁸⁰.

In questo passaggio, i pronomi maschili utilizzati da Xavier per descrivere il lupo, la pantera, l'orco e il mostro della laguna lasciano il posto al pronome neutro “it”, pronome privo di genere, inumano e alieno. Come sottolineato da Hayward e Weinstein, «il pronome indeterminato it è stato indossato» da molte persone trans «come segno della nostra inumanità, della nostra indifferenziazione sessuale»⁸¹. Nella letteratura su mostri, alieni o animali

(e nella parlata quotidiana), le creature meno simili agli umani tendono a essere descritte da questo it non-binario; alle creature più simili agli umani viene invece concesso l'ingresso nel genere binario, indicazione questa del possesso di una soggettività più complessa (ad esempio, i golden retriever contrapposti alle mosche)⁸². In questo modo, in aggiunta alla binarizzazione e alla cisificazione dell'universo dei mammiferi vertebrati, il genere binario diviene la soglia del mondo degli enti familiari e dotati di soggettività. Un'autrice di erotica mostruosa, con cui ho discusso via mail, ha descritto così il ricorso variabile ai pronomi personali:

Anch'io uso consciamente l'it, contrapposto ai pronomi *he* e *she*, per creare un senso di distanza e alterità; spesso i miei mostri passano da *it* a *he* per rappresentare il cambio di prospettiva dei protagonisti su di loro [...]. [Ciò] rappresenta simbolicamente il passaggio del personaggio dall'estraneità al mondo della civiltà all'esserne parte⁸³.

Il mio intento non è quello di colpevolizzare tutta l'erotica mostruosa per l'uso, erroneo e politicamente scorretto, di pronomi maschili e femminili. Il mio obiettivo è invece quello di sottolineare la connessione fra il non-binarismo del pronome *it* e suoi effetti distanzianti, depersonalizzanti e reificanti. La personalizzazione differenziale delle figure mostruose o aliene si basa su specifici apparati di sessualizzazione e razzializzazione del mondo animale e non umano, apparati secondo cui gli animali invertebrati, più semplici e caratterizzati da un solo genere o da generi intercambiabili sarebbero alieni rispetto agli umani, in parte proprio per queste differenze di genere e sessuali. Da questo punto di vista, è ragionevole che Hayward immagini le persone trans e di genere non-binario più simili alle meduse, ai coralli o ai polpi che ai mammiferi cis, eterosessuali e vertebrati.

In *Alien Seed*, è la vicinanza del* kraken agli animali invertebrati acquatici a impartirle/gli la sua non-binarietà di genere e sessuale e la sua essenza aliena, facendole/gli guadagnare il pronome *it*. Xavier mette in scena il corpo del* kraken servendosi della morfologia delle creature marine invertebrate: la/il kraken è «una creatura che proveniva da incubi abissali», con «pinne» come i pesci, «tentacoli lucenti» che ricordano i calamari o i polpi e «fauci prive di mandibola» come le lamprede. Questa creatura scompiglia la classificazione maschio/femmina con cui sono descritti i desideri, i generi

77 Kylie Ashcroft, *Mating with the Jungle Tentacle Plant*, Kindle ebook auto-pubblicato, 2013.

78 Emerald Ice, *Sydney's Alien Escapades*, cit.

79 T. L. Giffin, *Taken by Tentacles*, cit.

80 A. Xavier, *Alien Seed*, cit., loc. 280.

81 Eva Hayward e Jami Weinstein, «Introduction», in «Transgender Studies Quarterly», vol. 2, n. 2, 2015, p. 196.

82 Quanto detto traspare, ad esempio, nei documentari naturalistici, in cui uccelli e mammiferi vengono personificati tramite un linguaggio binario, mentre invertebrati, insetti e organismi monocellulari vengono distanziati facendo ricorso all'utilizzo di pronomi neutri.

83 C. Kinderton, mail all'autor*, 14/7/2016.

e i corpi («Non avevo mai visto nulla di simile») grazie alle membra degli invertebrati e alle connotazioni aliene dei generi e dei sessi di questi animali⁸⁴. La descrizione dei genitali del* kraken, descrizione che ruota attorno ai tentacoli, fa leva sull'animalità invertebrata per sovvertire e riscrivere la mappatura eteronormativa dei genitali, dei corpi e dei sessi che domina questo genere letterario. Durante la scena di sesso con la/il kraken, i genitali emergono dal suo corpo o, per essere più precisi, dalla sua bocca piuttosto che in mezzo alle sue gambe – tra l'altro, non è nemmeno chiaro se abbia effettivamente delle gambe. Le fauci del* kraken sono descritte evocando parti di animali acquatici: la sua bocca è «simile alla bocca di uno squalo», ha «strane antenne» che ricordano un insetto o un crostaceo, ecc. La testa è bioluminescente come quella di molte creature abissali, «illuminata da [...] intricati disegni gialli»⁸⁵. I genitali sono essenzialmente tentacoli o appendici simili a quelle degli anemoni, spostando così il focus dal pene, cosa che non accade in altre storie:

Poi, lentamente, una lingua arrotolata e luminosa emerge dall'oscurità delle fauci. Il respiro mi si spezzò mentre si srotolava – non era una sola appendice, ma centinaia. Tutte illuminate, fluttuanti e ondegianti come se fossimo sottacqua⁸⁶.

Le «appendici» sono «ondegianti [...] sottacqua»⁸⁷ come quelle di un anemone di mare (specie ermafrodita) o come il braccio di un polpo. La rappresentazione del corpo della bestia-kraken di *Alien Seed* si avvale della diversità di generi e sessi degli animali marini per produrre un immaginario carnale composto da generi non-binari, riprogrammando la non-conformità di genere attraverso mondi animali e mostruosi.

Questo mostro, di per sé straordinario, è il culmine di una storia iperbolicamente erotica, che rappresenta l'animalità non-binaria invertebrata come il punto più alto della desiderabilità erotica, rispetto a mostri maschi che, al confronto, appaiono docili. La/il kraken alien* non è solo un mostro non-binario spaventoso, ma anche incredibilmente desiderabile. A differenza di quanto accade in altri generi di letteratura mostruosa, la protagonista fa effettivamente sesso con la creatura e i tentacoli e l'atto stesso vengono descritti accuratamente e con amore per il dettaglio. Il respiro spezzato e

l'ammissione di «essere pronta ad accoppiarsi con la cosa»⁸⁸ sono solo alcuni dei segni del desiderio esorbitante che la protagonista prova per la/il kraken. Sotto lo sguardo predatorio del* kraken «la voglia la colpisce come un treno» e l'unica cosa a cui può pensare è di «gettarsi» sul* kraken e «scopare come non ha mai scopato prima»⁸⁹. Una volta che i genitali del* kraken emergono, la protagonista si trova costretta ad ammettere: «Non penso di aver mai provato un bisogno in maniera così urgente e profonda»⁹⁰. Le/i lettrici/lettori, attraverso la narrazione in prima persona del desiderio della protagonista, vengono a loro volta chiamat* in causa e mess*, non in poltrona a osservare il mostro da lontano, ma nella posizione della donna umana scopata da questo⁹¹. La narrazione racconta, in modo multisensoriale, di che cosa si provi ad essere toccati dai tentacoli invece che da pelle umana (ad esempio, «cavalcando il corpo liscio e serpentino della creatura», le «morbide pieghe» della protagonista gli/le scivolano sopra⁹²). La descrizione di Xavier del corpo del mostro non solo mette in scena l'unione di specie invertebrate e generi non-binari in una sorta di universo sommerso di sessualità viscide, ma la rappresentazione del* kraken alien* erotizza anche l'animalità invertebrata e i generi non-binari in una maniera che non ha precedenti. Questo è qualcosa di estremamente importante in un genere come la pornografia (o, più in generale, nella cultura americana di massa), in cui la non-conformità di genere è frequentemente rappresentata come una limitazione alla desiderabilità sessuale.

Un'interpretazione differente, ispirata ai paradigmi psicanalitici riguardanti il genere e il sesso, potrebbe però considerare la penetrazione del corpo della protagonista da parte dei tentacoli del* kraken alien* come un'ennesima forma di immaginario fallico. Tuttavia, la pluralità degli arti e dei genitali del* kraken eccede la singolarità del fallo e evoca una serie di offuscamenti perversamente polimorfi delle linee che separano le appendici dedite alla locomozione, all'alimentazione e al sesso (i tentacoli possono penetrare, nutrire, cacciare, legare a sé o vibrare contro il corpo della protagonista). I genitali del* kraken non sono fallici ma orali e multipli; sono una «lingua arrotolata e luminosa» che emerge dalla bocca, e non da gambe inesistenti, sono «centinaia» di appendici, e non una sola⁹³. Leggere tutto questo come

84 A. Xavier, *Alien Seed*, cit., loc. 280.

85 *Ibidem*, loc. 377.

86 *Ibidem*, loc. 388.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*.

89 *Ibidem*, loc. 290.

90 *Ibidem*, loc. 377.

91 *Ibidem*, loc. 388.

92 *Ibidem*, loc. 358.

93 *Ibidem*, loc. 377.

immagini falliche sarebbe un'interpretazione di bassa lega, incapace di descrivere in modo adeguato le modalità attraverso cui gli immaginari non umani danno forma alle razze, ai generi e ai sessi umani. Per dirla senza giri di parole, un tentacolo non è un pene e, quindi, descriverlo nei termini di fallo corrisponde a negare le codificazioni dei corpi perverse e oltre la specie. Non sempre gli animali invertebrati tentacolari assumono forme che potremmo chiamare “maschili”. La molteplicità dei tentacoli consente un utilizzo straordinario del pronome “they”, pronome a cui fanno ricorso molte persone trans per descrivere se stesse. Nel racconto, questo viene rimarcato dal fatto che Xavier descrive i peni e i tentacoli in modo vicendevolmente esclusivo: la protagonista desidera essere «presto riempita e violata da uno di quei cazzi [...] oppure da uno o più di quei tentacoli»⁹⁴. Nessun altro mostro è munito di tentacoli al posto del pene. In questo genere di erotica femminista, i mostri tentacolari producono fantasie e piaceri liberati dai limiti del corpo umano e da quelli del porno realistico ed eteronormato, e lo fanno spostando l'attenzione dall'immaginario vertebrato all'animalità invertebrata. In *Alien Seed*, i tentacoli trasformano quello che potrebbe sembrare un racconto erotico eterosessuale in una fantasia profondamente queer, radicata nel sesso fra umani e creature non umane, non-binarie ed extraterrestri. La scrittura di Xavier traghetta la codificazione dei corpi eteronormata e ossessionata dai genitali nel territorio in cui i generi si moltiplicano in maniera non-binaria – passando dal due ai molti, dal maschile al neutro, dall'umano all'invertebrato.

Questa evoluzione di genere, sessuale e di specie va a coinvolgere anche le politiche razziali del racconto. Mentre i mostri mammiferi, vertebrati e maschi sono tutti scuri e, almeno in parte, evocano una mascolinità razzializzata, la/il kraken funziona in modo diverso. La/il kraken «puzzava di oscurità» (che non è la stessa cosa dell'essere descritti come scuri o interpretati come visivamente razzializzabili) e non è né bianco né nero, ma ha «una pelle verde e lucida»⁹⁵. Pur restando sessualmente dominante, non si tratta di una figura virile, a causa dei pronomi utilizzati, della sua morfologia corporea e delle differenti specie che le/gli vengono assegnate. Inoltre, proprio grazie a queste differenze, la razzializzazione che connota gli altri mostri non opera nello stesso modo, o non funziona così bene, con lei/lui poiché non esiste una mascolinità, una femminilità e un mammifero vertebrato a cui si possa fare riferimento. Anche se ciò non significa sostenere che il racconto sia privo di implicazioni razziali (la protagonista umana non è mai descritta con termini

fenotipici o razziali, il che lascia aperta la possibilità di interpretarla come bianca, poiché appunto descritta in modo neutro), l'animalità invertebrata e acquatica rende la/il kraken scivolos* proprio attraverso le costellazioni concettuali appena indicate. Non sto affermando che i mammiferi vertebrati siano sempre eteronormati e razzisti quando utilizzati per descrivere le sessualità e i desideri umani, o che gli invertebrati siano sempre queer⁹⁶. Intendo invece sostenere che le politiche di genere e sessuali tracciate dai mostri invertebrati indicano che la razzializzazione degli animali passa attraverso vettori di genere e sessuali che vengono codificati come estranei alle politiche occidentali del corpo. La natura frocia, aliena ed evolutivamente distante che separa gli invertebrati da *Homo sapiens* fa sì che l'immaginario animale sia molto diverso da quello legato alle specie a noi più vicine e alle norme umane, occidentali e bianche; la stranezza di genere e sessuale degli invertebrati marini permette alle rappresentazioni dell'animalità invertebrata di restituire logiche sessuali e di genere completamente inedite.

L'immaginario invertebrato non ha solo la funzione di codificare l'oggetto del desiderio della protagonista, costringendo il testo a proiettare il desiderio umano sulle superfici di animali invertebrati antropomorfizzati. Questa animalità invertebrata e non-binaria crea anche un *loop* che si ritorce contro la protagonista, producendo una sorta di immaginario animale circolare che transita attraverso i corpi e le specie. Terminata la scena di sesso con la/il kraken, dopo che lei/lui ha mostrato i genitali che appaiono come una «lingua arrotolata e luminosa», la protagonista è all'apice del desiderio⁹⁷, inizia a sentirsi più simile a un cefalopode che a un *Homo sapiens*. Dopo che la/il kraken la tocca, uno «strano liquido inizia a infiltrarsi nel suo corpo tremante attraverso i pori»⁹⁸ e, improvvisamente, l'esperienza di sé e del proprio corpo deraglia e si ritrova in una dimensione vitale senza precedenti:

Ogni cosa iniziò a cambiare e a distorcersi non appena lo strano nettare alieno fece effetto. Improvvisamente, mi trovai nel corpo sbagliato. Ero confinata in un guscio troppo piccolo e non ero in grado di muovermi con la grazia e la fluidità che ora avrei voluto possedere. Volevo allungarmi e toccare questa magnifica creatura in modi che risultavano impossibili per le mie braccia e le mie gambe⁹⁹.

96 Gli animali invertebrati che compaiono nei racconti e nelle lettere di Lovecraft dimostrano che ogni animale può servire per demonizzare le persone di colore e per esaltare la razza bianca.

97 A. Xavier, *Alien Seed*, cit., loc. 376.

98 *Ibidem*.

99 *Ibidem*, loc. 394.

94 *Ibidem*, loc. 293.

95 *Ibidem*, loc. 283.

La protagonista «galleggia» e «vola» secondo schemi che superano la corporeità umana¹⁰⁰. Non solo si modifica la fenomenologia dell'esperienza dei suoi limiti corporei, ma anche il suo mondo sensoriale cambia, richiamando la sinestesia che Hayward attribuisce ai polpi e ai coralli. La protagonista inizia ad avere «visioni bizzarre, formate solo a metà, caratterizzate da colori fluidi; sentivo simultaneamente il caldo e il freddo, il bruciore e il solletico»¹⁰¹. L'immaginazione invertebrata comporta una trasmissione circolare di desideri, carezze, incarnazioni e piaceri tra una donna, con la sua transizione in un* kraken alien*, e un* kraken alien* con la sua transizione. Non riesco a immaginare un esempio migliore di quella che Hayward e Weinstein chiamano «transanimalità»¹⁰² della trasformazione, descritta da Xavier, di una donna in alien* cefalopode e dell'espansione della sua esperienza corporea e della sua coscienza. Le parole di Xavier, che concludono questa scena, racchiudono brillantemente ciò che questo genere di erotica mostruosa nelle sue forme migliori può insegnarci: «Ero l'abitazione di migliaia di esseri»¹⁰³; l'abitazione di invertebrati alieni e di mostruosi pronomi neutri, che fanno esplodere l'immaginario eterosessuale e razziale che sorregge quella che, nella letteratura americana, viene definita "animalità".

3. In *Evolution's Rainbow*, Roughgarden, teorica trans e biologa, affronta la questione dell'immaginario animale e afferma:

Spesso vengono tracciati paralleli fra comportamenti umani e comportamenti animali, come se gli animali avessero culture naturali che ricordano la nostra. Per quanto mi riguarda, sono più che contenta di antropomorfizzare gli animali¹⁰⁴.

Molt* studios* feminist* e antirazzist* hanno criticato l'animalizzazione differenziale dell'umano, animalizzazione che fa sì che certi gruppi di umani vengano immaginati più vicini agli animali di altri e che i tratti animali diventino il segno della naturalità di determinati desideri (normalmente eterosessuali), di certi generi (patriarcali) o di alcune razze (quasi sempre non-bianche). La mia proposta è di pensare l'antropomorfizzazione e l'animalizzazione come le metà gemelle di un identico processo che produce

un immaginario animale circolare che transita in maniera scostante fra gli esseri, umani e non, con obbiettivi completamente diversi da quelli egemoni. Da una tale prospettiva, l'immaginario animale – basato sui vertebrati, fortemente gerarchico e associato alla razza e al genere, immaginario con cui la cultura americana ha convissuto dai tempi dell'antropologia e della biologia coloniali del XIX secolo – diventa una forma di immaginario circolare teso a ribadire una ben precisa e stratificata associazione fra umani di colore e alcuni grandi vertebrati terrestri. Questo, però, non è l'unico immaginario animale possibile e non rappresenta una necessità storica. Molti altri immaginari sono possibili. In questo saggio ho provato a tratteggiare quale potrebbe essere un immaginario queer, trans e invertebrato avvalendomi dell'archivio selvaggio e bizzarro costituito dai racconti basati su invertebrati e classificato come "erotica mostruosa". Gli immaginari invertebrati producono una costellazione di generi, sessualità e morfologie corporee molto diverse da quelle dell'immaginario gerarchico popolato da vertebrati, che è stato un elemento cruciale nel consolidamento della dominazione razziale e specista degli umani. Questa nuova costellazione fa spazio a generi altri rispetto al maschile e al femminile, agli uomini e alle donne, e risulta in forme inedite per l'animalità concettualizzata come figura del desiderio umano. Gli immaginari invertebrati non sono immuni alla razzializzazione, ma le logiche dei loro generi, delle loro sessualità e delle loro specie sono talmente aliene da poter, forse, aprire degli scenari alternativi per connettere e intrecciare specie e corpi.

Quali sono, allora, le conclusioni che si possono trarre dall'erotica tentacolare? Queste fantasie spinte, non realistiche e che fottono i generi, instaurano collegamenti impreveduti fra corpi trans e di genere non-conforme e gli universi non-binari composti dai generi e dalle sessualità delle animalità invertebrate. A differenza dei mammiferi vertebrati terrestri – frequentemente utilizzati per comparare umani e animali, per essere antropomorfizzati o per animalizzare in diversa misura gli umani –, i cefalopodi, gli anemoni e gli altri invertebrati acquatici forniscono connotazioni nuove al termine "animalità" e alle sue possibili associazioni. Se, come molti darwinisti sociali amano affermare, la vera natura dell'uomo può essere letta attraverso gli animali (concettualizzati come antenati e alterità sessualizzate e razzializzate), qualora si pensasse alle lumache di mare o ai calamari, l'"animalità" potrebbe codificare una "vera natura" inedita. L'erotica mostruosa si avvale di queste associazioni alternative per immaginare mondi fatti di generi, sessi ed esperienze corporee diverse rispetto a quelle che ci consegna la pornografia umana mainstream e realistica. Alla luce del fatto che le persone trans vengono alternativamente ipersessualizzate o de-erotizzate, con conseguenze a

100 *Ibidem*, loc. 411.

101 *Ibidem*.

102 E. Hayward e J. Weinstein, «Introduction», cit., pp. 200-201.

103 A. Xavier, *Alien Seed*, cit., loc. 411.

104 J. Roughgarden, *Evolution's Rainbow*, cit., p. 4.

volte letali, è urgente e necessario promuovere la proliferazione di vocabolari facilmente utilizzabili per descrivere le vite erotiche delle persone trans e di genere non-conforme¹⁰⁵.

Gli immaginari carnali dell'erotica mostruosa, come quella di Xavier, sono un'alternativa al porno bianco trito ed eterosessuale, alternativa che produce una narrazione dei mondi alieni degli animali invertebrati. Il fatto che non siano narrazioni realistiche non è un dato secondario: la/il kraken alien* è un'invenzione dell'immaginazione di Xavier e, proprio per questo, riesce a smarcarsi dalle ingombranti eredità legate all'associazione fra il modo in cui si dovrebbero esprimere, a seconda dei genitali che ci si ritrova alla nascita o che sono presenti in alcuni animali, i generi, le sessualità e i desideri e il modo in cui si suppone che questi descrivano la "natura" del comportamento umano. Il macchinario delle narrazioni non realistiche trasforma i cefalopodi in carne e ossa e le loro sessualità non umane in archivi indispensabili per gli immaginari non-binari della cultura umana. Ciò non nega la necessità di comprendere i generi e i sessi degli invertebrati in carne e ossa, gli effetti che le azioni umane hanno sulle loro vite né, usando le parole di Vint, il bisogno di confrontarci eticamente con «una creatura la cui vita incarnata, comunicativa, emotiva e culturale [...] è radicalmente diversa dalla nostra»¹⁰⁶. Porre al centro della nostra analisi gli immaginari dell'erotica "speculativa" e focalizzare il discorso sulle politiche culturali dell'animalità ci mette nella condizione di affrontare domande, problemi e possibilità totalmente diversi rispetto a quelli normalmente espressi dalla *questione animale*. In questo saggio ho provato a tracciare le politiche razziali, di genere e sessuali dell'animalità invertebrata, delle sessualità tentacolari e degli immaginari carnali dell'erotica non umana. Spero di aver contribuito a far sì che si presti maggiore attenzione alla funzione dell'animalità nelle storie erotiche, pornografiche e romantiche.

Quali concezioni alternative del desiderio, della bellezza, del piacere e della sessualità vengono avanzate dagli animali invertebrati come gli anemoni, i polpi e le stelle marine? Che aspetto assumerebbe un'estetica basata

105 Quando si parla di politiche della desiderabilità, la posta in gioco è molto alta, specialmente per le persone trans e di genere non-conforme non protette dall'appartenenza alla razza bianca o dal privilegio di classe. Ogni anno negli Stati Uniti moltissime donne trans, specialmente donne trans di colore, vengono uccise da maschi eterosessuali cis che si sentono "ingannati" da loro. Mentre sto scrivendo questo saggio, nel febbraio 2017 e nella sola Louisiana, tre donne trans di colore sono state uccise (Ciara McElveen, Chyna Gibson e Jaquarius Holland) e almeno altre sette donne trans sono state uccise negli Stati Uniti dall'inizio dell'anno. Cfr. Sebastian Murdock, «In One Month, 3 Black Transgender Women Were Killed in Louisiana», in Huffington Post, 2017.

106 S. Vint, *Animal Alterity*, cit., p. 1. Vint considera la narrazione immaginaria uno strumento particolarmente efficace per comunicare l'alterità degli animali «come esseri indipendenti», assumendo tuttavia un approccio diverso dal mio per far incontrare la fantascienza con gli *Animal Studies*.

sulle lumache di mare? Quali tipi di desiderio, di attrazione, di bellezza e di piacere emergono dalle sessualità e dai generi degli animali invertebrati non-binari, che non dipendono dai binarismi dei generi umani o dalle narrazioni animali eteronormative? Che ne è del sesso e del genere quando perdono la loro umanità? Le stelle marine, le meduse, i calamari e gli altri animali dotati di corpi che non assomigliano a quello degli umani frustrano le logiche dell'animalità, le quali sono centrali per la razionalità razzializzata e occidentale del genere. I loro corpi – lenti, appiccicosi, morbidi, malleabili, non strutturati da uno scheletro interno e ricchi di orifici – vengono classificati come privi di genere e di sesso quando sottoposti allo sguardo dei generi binari e dei criteri sessuali della biologia del XIX secolo, biologia utilizzata per definire la "superiorità" e l'"inferiorità" delle specie. Eppure essi non sono privi di genere o di sesso, se solo non restringessimo il genere alla dicotomia maschile/femminile. Gli invertebrati viscosi non hanno una colonna vertebrale, il che li mette in una risonanza concettuale inedita con categorie umane come l'essere smidollati, l'essere delicati, l'essere femminili e l'essere effeminati, risonanza concettuale completamente differente sia da quella associata alle omosessualità animali vertebrate, che hanno dominato la retorica delle politiche gay negli Stati Uniti, sia da quella sviluppata dagli *Animal Studies* intorno agli animali vertebrati. Quando non sono riassunti interamente nell'umano, il sesso e il genere non hanno più bisogno di coinvolgere uomini, donne, mascolinità, femminilità o, addirittura, animali vertebrati, e possono aprire strade alternative ai paradigmi razzializzati che descrivono i generi e le sessualità dell'umano, paradigmi che continuano a infestare la cultura americana. *Alien Seed* e altri racconti di erotica mostruosa basati sugli invertebrati creano spazio per i generi non-binari e rimodulano l'erotismo umano per mezzo di animali non umani e di mondi vegetali che oltrepassano i fin-troppo-familiari e razzializzati generi e sessualità occidentali, che si fondano su fantasie, paure e assunti colonialisti basati sui grandi vertebrati terrestri (soprattutto mammiferi). Queste storie annunciano le potenzialità che possono essere sprigionate dall'animalità acquatica degli invertebrati e dalla loro molteplicità di generi non-binari, quando questi animali vengono immaginati attraverso i corpi e le gesta dei mostri. La stranezza un po' trash delle storie erotiche esaminate e delle/degli uman* scopati da* kraken rivela un mondo sommerso di immaginari erotici, un mondo che si smarca dai *topoi* realistici, del porno eterosessuale e (forse) dal binarismo vertebrato di genere.

4. Concludo con alcune riflessioni sulla mostruosità, l'animalità, il desiderio e i corpi trans, riflessioni volte a suggerire le ulteriori potenzialità

dell'erotica immaginaria come genere letterario. Sono stat* in contatto via mail con alcun* autrici/autori di erotica mostruosa e ho avuto modo di interrogarle/li sui loro scritti e sulle condizioni in cui lavorano. Alcu* di loro hanno condiviso con me le motivazioni che le/li spingono a scrivere. Kinderton (autrice, tra gli altri, di *Mounted and Bred by Centaurs*) mi ha reso partecipe di alcune sue osservazioni molto belle sul potere delle rappresentazioni di mostri/animali, osservazioni utili per l'erotizzazione dell'immaginario trans¹⁰⁷. Per Kinderton, scrivere racconti incentrati su corpi mostruosi è un modo per scendere a patti con le modalità attraverso cui il suo corpo transfemminile viene codificato come mostruoso. Riporto, con il suo permesso, quanto mi ha scritto via mail:

Come persona trans, mi sono sempre sentita un mostro. Mi identifico con loro perché sono dei rifiuti sociali e dei reietti, temuti e odiati dagli altri solo perché sono un mix "innaturale" di cose che non dovrebbero stare insieme. In un certo senso ho sempre percepito i mostri come la "mia gente". Un mostro non mi respingerebbe mai per il mio aspetto fisico dal momento che i suoi standard di bellezza sono assolutamente alieni. Il mostro mi permette di sospendere l'incredulità davanti a un'altra "persona" capace di desiderarmi così intensamente¹⁰⁸.

Non tutt* le/gli autrici/autori o le/i lettrici/lettori di erotica mostruosa sono trans, ma la connessione instaurata da Kinderton fra le fantasie mostruose e l'essere trattat* come mostri dischiude una serie di potenzialità che questa letteratura (nel migliore dei casi) potrebbe offrire alle politiche trans e queer. Se il binarismo di genere legifera su quali siano gli standard di bellezza e se certi mostri siano estranei a questo binarismo, allora l'erotica mostruosa potrebbe rappresentare uno dei luoghi in cui ricostruire le politiche della desiderabilità che rendono tanti corpi, umani e non, corpi che non contano. Kinderton immagina i mostri come spazi in cui riscrivere le politiche sessuali dei corpi trans, specialmente di quelli transfemminili, sotto la dominazione

107 In «My words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix» (1994), Stryker propone di riappropriarci delle associazioni tossiche che hanno legato le persone trans alla sfera del mostruoso. «Voglio impossessarmi del potere oscuro della mia identità mostruosa senza usarlo come arma contro altr* o esserne io stessa ferita. Lo dirò senza mezzi termini, come ne sono capace: io sono transessuale e, quindi, sono un mostro». Susan Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamounix: un'interpretazione della rabbia transgender», in «Liberazioni», vol. 21, p. 62. Stryker si concentra sulle pratiche chirurgiche di riassegnazione sessuale e sul mostro di Frankenstein, insieme di pezzi di corpi rattoppati, mentre l'erotica mostruosa di Kinderton si rivolge allo sguardo cis e transmisogino che rende mostruosi i corpi delle donne trans che non si uniformano agli standard egemoni di femminilità.

108 C. Kinderton, mail all'autor*, 14/7/2016.

dell'eteropatriarcato bianco. Questo saggio è pertanto una lettera d'amore rivolta sia al suo lavoro sia a quello di Xavier e di Hayward.

Per Kinderton è difficile identificarsi con l'erotica realistica perché è altrettanto difficile proiettare l'immaginazione sulle/sui protagonist* fino a sospendere l'incredulità:

Ho problemi con il romanticismo eteronormativo perché mi sembra assurdo ritrovarmi in quel tipo di relazione; mi pare più naturale innamorarmi di un orco o di un minotauro, legarmi a uno yeti o alla creatura della laguna nera attraverso le nostre reciproche stranezze¹⁰⁹.

Per Kinderton le persone trans e le persone che faticano a immaginare il proprio corpo come desiderabile non sono disposte a identificarsi con il porno realistico mainstream, mentre potrebbero trovarsi maggiormente a loro agio con i generi non-umani e immaginari. Le sue parole sono una risposta provocatoria alla domanda posta da Tristan Taormino nell'introduzione all'antologia *Take me There*: se

il nostro linguaggio è [...] gravemente insufficiente quando parla di corpi trans, come possiamo erotizzare questi corpi, come ne possiamo parlare in modo esplicito, come possiamo venerarli e rispettarli?¹¹⁰.

Il linguaggio dell'animalità invertebrata e i mostri che vi si basano negli ebook erotici rappresentano un'opzione ancora inesplorata per provare a rispondere a questa domanda. Si tratta di una risposta al porno mainstream alternativa a quella del fiorente mondo del porno realistico queer, trans e femminista, realizzato da organizzazioni queer come *The Crash Pad*. La risposta di Kinderton al problema della rappresentazione trans prevede un approccio non realistico e indessicale:

Per questo ho creato i miei piccoli regni, i miei cavalieri (pelosi, squamati, con gli zoccoli e con le corna), gente con cui mi posso confrontare e che non mi rifiuta, senza neppure pensarci, solo perché sono diversa¹¹¹.

Non sono un* sociolog* e non sto esprimendo alcun giudizio quantitativo sui differenti posizionamenti sociali delle/i lettrici/lettori di questi racconti,

109 *Id.*, mail all'autor*, 14/7/2016.

110 Tristan Taormino, «Introduction», in *Take me There*, Cleis Press, Jersey City 2011, p. xiii.

111 C. Kinderton, mail all'autor*, 14/7/2016.

ma penso che Kinderton abbia ragione – sentirsi mostri e avere fantasie sui mostri hanno tanto in comune e questo potrebbe rappresentare l’inizio di nuove politiche dell’erotico, della desiderabilità mostruosa e dell’animalità erotica, politiche ancorate nel linguaggio degli animali invertebrati e nei loro generi non-binari. C’è molto da imparare dal modo in cui le narrazioni queer e trans immaginano le sessualità viscide degli animali marini. La potenza immaginativa che scaturisce dagli animali invertebrati non-binari offre una versione della vita erotica dei corpi di genere non-conforme molto più estesa e vivibile di quella associata alle cornici violente in cui ci troviamo schiacciati* e che stanno dentro la lunga ombra gettata dal XIX secolo. Re-immaginare le sessualità dei cefalopodi per mezzo degli alieni non-binari potrebbe contribuire alla formazione di un immaginario inedito intorno ai corpi trans.

Traduzione dall’inglese di Enrico Monacelli e Massimo Filippi

Emilio Maggio

La guerra delle salamandre ovvero l’irresistibile ascesa di un paradosso vivente

Resistenza, *agency* e lotta di classe di un *animale* nato prima dell’uomo

Puoi chiamarlo come vuoi, e avrai ragione. È un pesce, perché vive nel fiume per metà del suo tempo; è un animale di terra, perché per l’altra metà del tempo risiede sulla terra. È un anfibio, perché ama e fiume e terra, e non sa quale preferire; [...] è in qualche modo anatra perché ha il becco da anatra e quattro zampe palmate; è al tempo stesso pesce e quadrupede, perché con le zampe nuota in acqua e si spinge in lungo e in largo sulla terraferma; è una specie di foca, giacché della foca ha la pelliccia; è carnivoro, erbivoro, insettivoro e vermifugo, in quanto mangia pesce e farfalle, e in stagione scalza i vermi dal fango e li divora; è chiaramente un uccello perché depone uova e le cova; è chiaramente un mammifero, perché allatta il suo piccolo; ed è manifestamente un cristiano, perché osserva il settimo giorno di riposo [...]. Esso è la sopravvivenza, la sopravvivenza del più adatto¹.

Le riflessioni esposte in questo articolo traggono ispirazione dalla lettura di un romanzo del 1936, scritto da Karel Capek, giornalista, scrittore, drammaturgo ed erudito ceco. Ho inoltre tenuto conto dell’utopica relazione tra umano e animale fondata sulla “contemplazione reciproca” immaginata dallo scrittore argentino Julio Cortazar e dalle ricostruzioni storiche dal basso di Jason Hribal nel campo dei *Critical Animal Studies*.

Ne *La guerra delle salamandre*², Capek immagina l’umanità alle soglie di una crisi mondiale (siamo nel pieno della strutturazione di quei regimi totalitari a cui viene demandato il compito di civilizzare l’intero pianeta). L’evoluzione dell’uomo, totalmente accecato dalla fede nel progresso e nella scienza delle soluzioni razionali, funzionali alla crescita e allo sviluppo e che si trasformerà, nel giro di pochi anni, in *soluzione finale*, coincide ormai con un uso sconsiderato della tecnologia, il cui esito mortale

¹ Mark Twain, *Seguendo l’equatore. Un viaggio intorno al mondo*, trad. it. di D. Buzzolan, Baldini&Castoldi, Milano 2010, pp. 88-89. Lascio a lettori/lettrici indovinare di quale animale si tratti.

² Karel Capek, *La guerra delle salamandre*, trad. it. di B. Meriggi, UTET, Torino 2009.

è la guerra. Il carattere distopico dell'opera e l'impermeabilità al genere fantascientifico contribuiscono alla sua inclassificabilità, anticipando in questo la letteratura postmoderna le cui mille derive testuali finiscono per comporre un apologo sulla feticizzazione della scienza e il culto dell'intelligenza umana, apice catastrofico delle proprietà dell'umano. La rovinosa storia dell'umanità sembra alludere alla penetrante capacità "estrattiva" dell'"astrazione" *uomo*, come si può dedurre dalle pagine più folgoranti del romanzo. Il mondo rischia l'implosione a causa della massima categoria astratta, l'*Umano*, che produce devastanti modelli di dominio storicamente definiti.

La storia narrata dallo scrittore boemo è piena di effrazioni stilistiche e contenutistiche che rimandano al saggio sociologico, alla pubblicistica scientifica, al romanzo epistolare e perfino alla trattazione erudita accademica. In un atollo dei mari del Sud viene accidentalmente scoperta una specie particolare di salamandra con spiccate caratteristiche antropomorfe, quali la capacità di usare gli arti per maneggiare oggetti – il mitico pollice opponibile divenuto il simbolo dell'evoluzione umana – e soprattutto quella di imitare il comportamento e il linguaggio degli esseri con cui viene in contatto, *in primis* gli umani. Nella dottissima relazione sulla spedizione scientifica di alcuni ricercatori della Columbia University pubblicata dal *National Geographic*, Capek fantastica sulla scoperta di una salamandra gigante che possiede caratteristiche comuni al fossile cripto-branchiale *Andrias scheuchzeri* di epoca paleolitica e che il paleontologo Johannes Jacob Scheuchzer, il suo scopritore, reputa come progenitore di *Homo diluvi*, dell'uomo antediluviano. Un esemplare della megasalamandra dal «portamento eretto, quasi simile a quello umano»³ viene imbarcato su una nave, per poi essere trasferito, ancora vivo, nello zoo di Londra dove diventa oggetto di studio al fine di essere definitivamente classificato. È qui che la salamandra, o meglio l'*Andrias scheuchzeri*, comincia a parlare parodiando le convenzioni del linguaggio umano. Ecco un esempio di alcuni frammenti tratti dall'esilarante dialogo tra il direttore dello zoo, un etologo di fama mondiale, e la salamandra, confidenzialmente chiamata Andy:

“Andy!” chiamò sir Wiggam.

Dall'acqua spuntò fuori una testa nera.

“Sì, signore”, gracchiò.

“È venuto a vederti il professor Petrov”.

“Molto piacere, signore. Io sono Andy Scheuchzer”.

3 *Ibidem*, p. 108.

“Come sai che ti chiami Andy Scheuchzer?”.

“C'è scritto, signore. Andrias Scheuchzer, isole Gilbert”.

“E leggi spesso i giornali?”.

“Sì, signore. Ogni giorno, signore”.

“E cosa ti interessa più di tutto?”.

“I processi, le corse dei cavalli, le partite di calcio”.

“Hai mai visto una partita di calcio?”

“No, signore”.

“Corse di cavalli?”.

“Non ne ho viste, signore”.

“E allora perché le leggi?”.

“Perché si trovano nei giornali, signore”.

“Ti interessi di politica?”.

“No, signore. Ci sarà la guerra?”.

“Non lo può sapere nessuno, Andy”⁴.

Sottoposto al protocollo scientifico dell'interrogatorio, Andy risponde usando quegli stereotipi della lingua ufficiale che compongono il sapere e il senso comune di una civiltà progredita come quella inglese di inizio '900, rimandando al mittente la banalità del questionario e passando da interrogato a interrogatore. È evidente come il gioco parodico sapientemente architettato da Capek sia non solo un modo per sabotare l'impianto della verosimiglianza della macchina narrativa, ma soprattutto il tentativo di mettere in atto un *meccanismo di interferenza* in grado di *sovvertire la norma*⁵.

Quando Andy finisce in Cecoslovacchia per essere esibito come fenomeno da baraccone in una fiera di paese, l'elemento parodico, che struttura gran parte del romanzo, è ancora più manifesto.

“Come vedete, signore e signori, [...] quest'animale vive nell'acqua; per tale ragione è fornito di branchie e di polmoni che gli consentono di respirare quando viene a riva. Alle zampe posteriori ha cinque dita, e a quelle

4 *Ibidem*, pp.117-118.

5 Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Venezia 2016, pp. 9-31; inoltre cfr. M. Filippi, «I quattro concetti fondamentali dell'antispecismo», in «Liberazioni», n. 27, p. 34: «Ciò a cui siamo chiamati è un gioco di risignificazione che permetta sia la riappropriazione politica dell'abietto [...] sia la denaturazione della “politica della norma”».

anteriori ne ha solo quattro; malgrado ciò riesce ad afferrare diversi oggetti. Op-là! [...]. Sa fare anche un nodo in una corda [...]. Sa anche suonare il tamburo e ballare [...]. Per di più [...] quest'animale è così intelligente e geniale che sa perfino parlare come un uomo"⁶.

Siccome la modernità è *naturalmente* parodica, in grado cioè di espletare l'esercizio del potere nelle forme del travestimento, i dispositivi di produzione e riproduzione di socialità si ammantano di quell'alone farsesco che occulta la tragedia dello sfruttamento e del dominio, tanto che, come chiarisce Massimo Filippi,

il vivere sociale si regge sul mimetismo delle formule di cortesia [...], il tempo di lavoro ha assunto le sembianze di tempo libero e gli enunciati e i dispositivi performativi sono mascherati nella forma di enunciati descrittivi e di leggi di natura⁷.

Compito di chi si oppone a questo disciplinamento mascherato sarà allora quello di far emergere non tanto la dimensione di falsità attraverso cui il potere esercita la sua forza e aspira a una Verità incommensurabile e sempre trascendente, quanto la forza negativa dell'animale/mostro che giocando con il ruolo assegnatogli rimette in discussione la *naturalità* delle identità di specie, di genere e di classe⁸:

"Cosa dici allo spettabile pubblico?"

"Welcome! – esclamò la salamandra inchinandosi [...]. Willkommen. Benvenuti".

"Sai contare?"

"Sì, so contare".

"Quanto fa sette per sei?"

"Quarantadue".

[...]

"Che giorno è oggi?"

"Sabato", rispose la salamandra.

[...]

"Proprio come un uomo!"⁹.

Hanno un avvenire le salamandre?¹⁰

La parte centrale del romanzo è interamente costruita intorno alla questione dello sfruttamento e commercio delle salamandre. *Docilità, intelligenza, resistenza* fisica, insieme all'eccezionale capacità riproduttiva, ne fanno un ottimo esemplare di *specie* messa a profitto. Capek inventa, genialmente, il Sindacato delle salamandre, un'associazione *filantropica* che si occupa di *benessere animale*, necessario a ottimizzare gli scambi e la circolazione dei loro corpi su scala globale e beneficiare in modo assolutamente razionale della loro forza lavoro. Le principali potenze europee, a cui subentrerà in un secondo tempo l'espansionismo degli Stati Uniti, cominciano a prodigarsi nel contendersi quantità e qualità dei *capi* in un regime di libero scambio, utilizzando tutti i dispositivi normativi della scienza, della civiltà e della stampa e innescando così la proliferazione mondiale delle salamandre e il loro stupefacente progresso evolutivo.

Lo scrittore redige una *storia delle salamandre*¹¹ che riproduce una sinossi evolutiva di questi animali analoga e, in qualche modo, parallela a quella umana. L'allusione neanche tanto velata di Capek è alla nascita della civiltà umana, allorché gruppi di umani stabilirono che era possibile e molto più vantaggiosa una vita stanziale piuttosto che l'errare nomadico a cui erano in precedenza costretti per cercare cibo e risorse per la loro sopravvivenza. La sedentarietà produsse, nel volgere di poco tempo, la coltivazione di alcune piante e l'addomesticamento di certi animali. Questo cambiamento epocale, in cui l'animale umano si trasforma in essere umano, sviluppa un'ontologia della proprietà che diventerà la *qualità* più efficace dell'umano stesso e avrà conseguenze sia sull'assetto del territorio, suddiviso in possedimenti più o meno comunitari, che su quello biologico, suddiviso gerarchicamente in classi privilegiate (possessori di beni e risorse, fra cui schiavi e animali) e classi sfruttate (possessori solo dei loro corpi, ancora una volta schiavi e animali, o schiavi/animali). La modernità, come costruzione problematica e transtorica, nasce quando lo scambio di beni materiali acquista una dimensione economica e la necessità di possedere un *surplus*, un *plusvalore*, disegna un mondo composto da sfruttati e sfruttatori.

Nel romanzo l'evoluzione delle salamandre in nuova forza lavoro specializzata è indotta dall'umano occidentale. Vengono sfruttate in particolare modo la loro docilità e l'inclinazione a lavorare in gruppi numerosi e,

6 K. Capek, *La guerra delle salamandre*, cit., pp. 127-128.

7 M. Filippi, *L'invenzione della specie*, cit., p. 23.

8 *Ibidem*, pp. 22-24.

9 *Ibidem*, pp. 129-130.

10 È questo il titolo dato da uno studioso di salamandre a un bollettino scientifico (*Ibidem*, p. 138).

11 K. Capek, *La guerra delle salamandre*, cit., pp. 179-244.

siccome il mare – che diventa qui un'enorme riserva di risorse da estrarre, finendo col perdere il valore di orizzonte simbolico e materiale che univa e divideva mondi diversi – è il loro habitat naturale, si costruiscono particolari fattorie disseminate per chilometri sulle spiagge; le si dota di particolari armi subacquee per difendersi da eventuali attacchi di pescecani e si favorisce la loro riproduzione, selezionando gli esemplari più adatti, in vari periodi dell'anno, in modo da aumentare la fecondità delle femmine fino al 150%. Le salamandre operaie vengono adibite alla costruzione di dighe, porti e barriere marine, dividendole accuratamente a seconda della loro indole, della loro intelligenza e della loro prestanza fisica. Assistiamo dunque al tipico processo di divisione del lavoro del sistema di produzione capitalistico. Anche la *natura* estrattiva dell'impresa neocolonialista del '900 viene chiaramente denunciata, allorquando la moltitudine delle salamandre comincia a essere usata dai vari monopoli nazionali occidentali per impadronirsi di minerali e pietre da costruzione celati negli abissi marini.

La dissoluzione dei confini aleatori dei cicli naturali, che sono *dislimiti* porosi in grado di diffondere e assorbire vita ed energia, produce una *guerra permanente* tra le potenze mondiali per contendersi beni, materie prime e corpi docili. La dimensione *sviluppista* e *progressista* del colonialismo si struttura così in un movimento predatorio di *andata e ritorno* che ha come obiettivo la produzione e la riproduzione di soggettività inermi. Capek ritrae un mondo, per certi versi inquietantemente simile al nostro, in cui mercato, scienza, tecnologia e produttività sono i garanti dell'unica verità che sorregge il sistema capitalista: l'accumulazione di ricchezza estratta, che oggi si chiamerebbe *land grabbing*, in cui vengono messi a profitto corpi e territori. L'enfasi che lo scrittore pone ossessivamente su confini naturali violati e subitamente ricomposti attraverso dighe, porti, bastioni e fortezze allude al carattere fortemente simbolico, oltre che materialmente utile ed efficiente, delle barriere come dispositivi di affermazione feroce di sovranità su un determinato territorio¹².

In un congresso scientifico tenuto a Parigi e dedicato alla questione delle salamandre, l'argomento principale è dettato dalla loro efficienza di macchine produttive:

12 Cfr. al proposito Olivier Razac, *Storia del filo spinato. Genealogia di un dispositivo di potere*, trad. it. a cura di ombre corte, ombre corte, Verona 2017, in particolare la prefazione di A. Brossat, p. 9: «La caratteristica che gli appartiene intimamente [è quella] legata al suo essere un dispositivo di una materialità intrinsecamente violenta [...]. [Il filo spinato] non si accontenta di delimitare lo spazio, di definirlo come territorio, ma è il vero tramite per ogni operazione di conquista, di sottrazione, di internamento o di esclusione che ripropone in maniera radicale il gesto immemorabile dell'appropriazione di un territorio».

Gli uomini non giudicano mai misterioso ciò che è loro utile e vantaggioso, ma solo ciò che li danneggia o minaccia. E poiché le salamandre, come s'è visto, sono creature molto utili da tanti punti di vista, vennero accettate come qualcosa che rientrava nell'ordine razionale e normale¹³.

La loro incerta classificazione passa per le abusate pratiche laboratoriali che hanno costituito l'apice della ricerca scientifica nel secolo breve. Per capire, scientificamente, cosa si intende per *vita psichica degli animali*, si tagliano i loro organi sensoriali, si spezza il labirinto dell'orecchio, si studiano le reazioni agli stimoli elettrici, si asporta il lobo cerebrale frontale destro. Ma ecco che, ancora una volta, Capek utilizza lo stratagemma della parodia della parodia¹⁴ e, attraverso la testimonianza di uno spettatore del congresso piuttosto diffidente, esplicita la follia della sperimentazione scientifica sulle salamandre. Costui si immagina quali conseguenze si produrrebbero nei corpi dei vari specialisti sottoposti allo stesso trattamento riservato alle salamandre. Quali disturbi avrebbe avuto il neurologo se gli avessero asportato un lobo cerebrale? Come avrebbe reagito il fisiologo se avesse ricevuto una scarica elettrica? Che cosa avrebbe fatto il luminare otorinolaringoiatrico se gli avessero sfondato il labirinto dell'orecchio? Tutte le ricerche degli scienziati convergevano però su un punto: le salamandre squartate, ferite, tagliate, fratturate, scavate, slinguate, decapitate e troncate, sono in grado di sopravvivere. Ne risulta che le salamandre sono, nonostante il loro temperamento pacifico, speciali animali da guerra¹⁵.

La prevedibilità normativa degli statuti epistemologici del potere che conformano la moderna cultura occidentale viene brillantemente esemplificata da Capek attraverso l'inchiesta giornalistica del *Daily Star* sul tema «Hanno le salamandre un'anima?». Anche in questo caso la soluzione narrativa dello scrittore praghese è all'insegna della parodia della parodia. Le dichiarazioni di illustri personalità interpellate sono in tal senso emblematiche:

“Non ho mai visto nessuna salamandra: sono però convinto che esseri privi di una loro musica non possono avere l'anima”.
Toscanini
[...]

13 K. Capek, *La guerra delle salamandre*, cit., p. 200.

14 Sul tema della “parodia della parodia” in chiave antispecista, cfr. M. Filippi, *L'invenzione della specie*, cit., pp. 20-28.

15 K. Capek, *La guerra delle salamandre*, cit., pp. 197-204.

“Decisamente non hanno anima. In questo senso sono identici all'uomo”.

Vostro G. B. Shaw

[...]

“Siano pur salamandre, purché non siano marxiste”.

Kurt Huber

“Non hanno un'anima. Se l'avessero dovremmo concedere loro l'egualianza economica con l'uomo, il che è un'assurdità”.

Henry Bond

“Non hanno sex-appeal. Perciò non hanno anima”.

Mae West

“Hanno un'anima, come ogni creatura e ogni pianta, come ogni cosa che vive. Grande è il mistero di tutta la vita”.

Sandrabbarata Nath¹⁶.

Compagne salamandre

La parte finale dell'opera è interamente dedicata alla ribellione delle salamandre. Mentre continua il loro sfruttamento intensivo come forza lavoro, negli ambienti intellettualmente illuminati e liberali cominciano a fiorire le questioni legate alla loro emancipazione. Le associazioni per la protezione degli animali denunciano la crudeltà e la disumanità del loro trattamento ma non il loro sfruttamento, si lanciano in petizioni contro la vivisezione e viene accordato alla salamandra lo status di animale domestico. La nuova dimensione giuridica della salamandra, non del tutto inclusa nella sfera della cittadinanza ma nemmeno totalmente estranea a essa, produce una serie di problemi relativi alla loro proprietà. A quale statuto giuridico appartengono ora che è acclarata la loro indubbia intelligenza? Sono ancora da considerarsi come merci oppure come soggetti sovrani al pari degli umani? Sono schiavi, e quindi privi di personalità giuridica, oppure lavoratori in grado di negoziare la loro oppressione con il riconoscimento di alcuni diritti universali ma anche con la responsabilità che li obbliga a dipendere dai loro padroni?

I partiti di sinistra iniziano a presentare nei parlamenti progetti di legge miranti a promuovere una legislazione sociale per le salamandre, finché l'internazionale comunista redige un manifesto rivolto a *tutte le salamandre oppresse e rivoluzionarie del mondo intero* in cui si rivendica il diritto

¹⁶ *Ibidem*, p. 205.

all'esistenza di una nazione delle salamandre:

Compagne salamandre! Il proletariato rivoluzionario di tutto il mondo vi porgerà la sua mano con tutti i mezzi. Fondate consigli di fabbrica, eleggete segretari, istituite fondi per gli scioperi! Siate sicure che gli operai coscienti non vi abbandoneranno nella vostra giusta lotta e che, a fianco a fianco con voi, inizierà l'ultimo assalto. Salamandre oppresse e rivoluzionarie del mondo intero, unitevi! L'ultima battaglia già si avvicina!¹⁷.

Giungiamo così, come scrive Capek, nell'*era delle salamandre*, era in cui l'umanità dovrà cominciare

a fare i conti solo con la loro quantità e con la produzione di massa. L'avvenire del mondo è nell'aumento incessante della produzione e dei consumi. Per ottenerlo, occorreranno schiere sempre maggiori di salamandre capaci di costruire e divorare sempre più. Le salamandre sono un enorme complesso di esseri: ciò che le pone al centro di un'epoca, è il loro strabocchevole numero¹⁸.

Il paradossale impianto letterario dello scrittore ceco, giocato sulle allusioni e sulla parodia, giunge al culmine nel momento in cui le salamandre non solo resistono, ma cominciano a organizzarsi in consistenti gruppi rivoluzionari armati. Le loro avanguardie militari sabotano macchine, distruggono porti, occupano coste e avanzano nell'entroterra del sacro suolo europeo. È guerra tra la salamandra e l'umano.

Resistenza o rivoluzione?

Per quanto il tema della *resistenza animale* sia attualmente oggetto di discussione nell'ambito dei *Critical Animal Studies*¹⁹, continua a permanere una sorta di pudore nel connettere l'*agency* degli animali – la volontà di poter decidere della propria vita, il potere di volere essere liberi – e la classe di appartenenza, anche fra coloro che si battono per la liberazione

¹⁷ *Ibidem*, p. 228.

¹⁸ *Ibidem*, p. 240.

¹⁹ Cfr., ad es., Sarat Colling, *Animali in rivolta. Confini, resistenza e solidarietà umana* (a cura di feminoska e M. Reggio), trad. it. di Les Bitches, Mimesis, Milano 2017.

animale, sia sul piano teorico-politico che su quello della militanza.

Hribal ha dedicato gran parte delle sue ricerche alla demistificazione della prospettiva *dall'alto* delle scienze sociali e culturali, in cui la rivolta animale assume le fattezze astratte e categoriche di una teoria sociale e l'animale continua a essere percepito come prezioso oggetto di studio. La feticizzazione de-realizzante dell'approccio scientifico alla questione degli *animali in rivolta* riproduce un'idea utilitaristica dell'animalità, idea funzionale al progetto di inscrivere la resistenza degli animali in una specificità biologica e fenomenologica caratterizzata dalla loro specie di appartenenza e non come appartenenti a un processo storico complessivo in cui *agency* animale e lotta di classe umana costituiscono il fulcro di un nuovo modo di ripensare la questione della/le *proprietà* degli animali.

Se *La guerra delle salamandre* allude allo sfruttamento dei *corpi docili* di animali selezionati, di cui prendersi *cura* nelle forme dell'allevamento, dell'addestramento e della riproduzione coatta, è perché Capek ha la capacità di connettere la questione politica dell'animale sfruttato a tutte le forme di discriminazione delle minoranze oppresse. Ecco allora che l'artificio letterario e il mondo immaginato dallo scrittore mettono in pratica, realizzano, la *rivolta degli animali* come un processo rivoluzionario. Il romanzo porta alle estreme conseguenze l'idea che gli animali – tutti, anche l'*indifeso* tritone, perfino l'*immobile* axolotl – possano ribellarsi e *organizzare* la rivoluzione, emancipandosi dalle strutture coercitive e alienanti del sistema capitalista in quanto appartenenti alla stessa classe oppressa di lavoratori, in quanto appartenenti alla stessa specie di soggetti discriminati o non-rappresentati dai dispositivi ufficiali. Classe operaia e animali al lavoro condividono la stessa *situazione* di sfruttamento all'interno delle architetture della produzione di merci e lo stesso ruolo nello sviluppo della rivoluzione agricola prima e in quella industriale poi. Gli animali sono soggetti resistenti «in quanto lavoratori, in quanto prigionieri»²⁰, non sono *attori* di una teoria che postula la loro funzionalità ai processi di emancipazione, per lo più tecnologici, che salvaguardano la sopravvivenza della specie umana; semmai sono agenti storici che hanno contribuito e continuano a contribuire ai cambiamenti sociali del mondo.

Si dice che *i maiali non fanno la rivoluzione*, tutt'al più reagiscono come macchine, si espandono e si estinguono come i lupi, sono abili come gli

orsi che appaiono e scompaiono, sono testardi e recalcitranti come gli asini, sono sensibili come i cavalli. Eppure le salamandre di Capek si coalizzano in movimento rivoluzionario. Un'*organizzazione* che non ha lo scopo di emanciparsi in ordine sociale, come è stato per l'*umanità*; piuttosto la loro *moltitudine*, «ugualmente primitiva, dal punto di vista biologico, ugualmente poco dotata dalla natura, ugualmente soggiogata, e che vive a un livello di vita ugualmente basso»²¹, segue il *realismo*. Esse «non rinunciano alla loro realtà di “schiere animalesche”»²², si *realizzano* come forme di vita vissute o ancora tutte da vivere e sperimentare e non come risposta a un processo di ineguaglianza. Nel romanzo, infatti, è l'umanità a essersi dissolta nella forma di una lenta agonia, prodotta dalle divisioni «in nazioni, razze, fedi, categorie e classi, ricchi e poveri, istruiti e ignoranti, dominatori e soggetti»²³; è l'uomo divenuto umanità a essere infelice.

La forza lavoro animale ha determinato gerarchie e modalità di sfruttamento all'interno delle architetture della produzione di beni, negoziando, insieme e contro l'uomo, il funzionamento della macchina capitalista: «La storia dell'accumulazione capitalista è molto più che la storia dell'umanità»²⁴. La prospettiva storica dal basso di Hribal ci suggerisce che le forme del lavoro animale e la loro resistenza abbiano finito per influenzare e modificare anche le lotte e la conflittualità dei lavoratori umani all'interno di quella cornice produttivista che definisce i rapporti di forza tra capitale e lavoro. La concezione universalista e morale dei diritti animali ha un esito fattuale e legale tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo proprio perché assimila gli «animali da reddito» alla classe operaia e al proletariato. Riflettendo su questa analogia è possibile produrre sinergie, solidarietà e complicità tra la moltitudine degli umani sfruttati e la rivolta degli animali oppressi.

Da questo punto di vista *La guerra delle salamandre* mostra come «il militante comunista non può ignorare la condizione animale»²⁵. Muovendo dal solco tracciato da Capek ci rendiamo conto che è necessario abbandonare il lascito paternalista e progressista del messaggio edificante dell'animalismo protezionista e cominciare ad *agire* fuor di metafora, creando le condizioni per una relazione extra-umana con gli altri animali. Le salamandre dello scrittore boemo non hanno bisogno di progetti umani concepiti

20 Jason C. Hribal, «Animali, *agency* e classe. La storia degli animali scritta dal basso», trad. it. di M. Reggio in «Liberazioni», n.18, autunno 2014, pp. 32-58 (la citazione è a p. 35); cfr. anche «Animals Are Part of the Working Class: Interview with Jason Hribal», Animal Voices Radio, CIUT, <https://animalvoices.ca/2006/11/28/animals-are-part-of-the-working-class-interview-with-jason-hribal/>.

21 K. Capek, *La guerra delle salamandre*, cit., p. 287.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 286.

24 J. C. Hribal, «Animali, *agency* e classe», cit., p. 43.

25 Massimo Filippi, Michael Hardt, Marco Maurizi, *Altre specie di politica*, Mimesis, Milano 2016, p. 33.

nel nome e per conto loro; esse sono soggetti rivoluzionari in quanto vite sfruttate. La rivolta delle salamandre ci aiuta a immaginare una lotta condivisa tra animali sfruttati e umani animalizzati e un movimento di liberazione animale guidato dagli animali stessi.

Axolotl

A proposito di immaginazione vorrei concludere evocando e invocando l'incontro destabilizzante tra un uomo e un axolotl, una salamandra originaria del Messico, mirabilmente descritta da Julio Cortázar nel suo omonimo racconto²⁶.

L'uomo Cortázar ha l'abitudine di recarsi all'acquario del *Jardin des Plantes* di Parigi per guardare gli axolotl chiusi in una teca trasparente. Il racconto che segue è descritto in prima *persona* da Cortázar diventato axolotl. Un essere che ha zampe, coda di pesce, corpo da lucertola, ali trasparenti, dita e unghie «minuziosamente umane», coralli come branchie. E soprattutto gli occhi, spilli gialli inespressivi, «privi in modo assoluto di vita», come le salamandre di Capek che non si lasciano inventare né da Dio né dall'Uomo, ma sono da sempre. Il reciproco guardarsi negli occhi di un uomo e di un axolotl polverizza l'idea che intende giustificare il nostro sguardo vigile sugli animali. Gli occhi impenetrabili, incastonati nella maschera azteca della loro faccia rosea, ci parlano di una vita che non si è voluta *evolvere*, non si è arresa allo sviluppo e al progresso, mentre Cortázar, chino davanti a loro, riflesso nel vetro dell'acquario, continua a immaginare «un'epoca di libertà in cui il mondo era stato degli axolotl». Cortázar non descrive il suo diventare axolotl, non descrive una metamorfosi, egli è già anfibio-pesce-mammifero-uomo senza la necessità di dare alcuna spiegazione. Il racconto di Cortázar/Axolotl produce una vertigine di prospettive in cui non ci sono più le coordinate per *scegliere* da che parte stare, dove diventa incomprensibile e inutile stabilire chi guarda chi, cosa si guarda e soprattutto *perché* guardiamo gli animali. La relazione tra animale guardato e umano che guarda viene ribaltata attraverso un processo di risignificazione in cui diventa incerto stabilire la proprietà del linguaggio che nomina e la facoltà di immaginare mondi possibili. L'inoperosità di un

26 Julio Cortázar, «Axolotl», trad. it. di F. Nicoletti Rossini in *Animalia*, Einaudi, Torino 2013, pp. 3-9. Cfr. inoltre, M. Filippi e E. Maggio, *Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema*, p. 18.

essere tanto distante dall'uomo come l'axolotl o la salamandra, per *difformità* e *indifferenza*, provoca nello sguardo dell'uomo una percezione alterata di quello che siamo abituati a considerare "animale". Cortázar nel suo racconto ci invita a educare l'occhio a non guardare l'animale secondo le norme distanzianti stabilite dalle convenzioni culturali, sociali e, in ultima istanza, artistiche ma a vederlo in maniera anodina, confusa, per poterlo accettare come possibilità.

Il concetto di benessere animale, invece, trova la sua corrispondenza ideologica nel pensiero utilitaristico, in cui il rapporto costi/benefici prevede sempre qualcuno da sacrificare sull'altare della collettività. Come è necessario avere un ricco serbatoio di lavoratori – intesi come proletariato, detentori cioè solamente dei loro corpi e oggi diremmo del loro intelletto – a cui attingere per il bene dei cittadini privilegiati, così c'è continuamente bisogno di forza lavoro animale di robusta costituzione e di sana carne animale per continuare ad alimentare il *piacere* degli umani proprietari.

Tornando a Hribal, potremmo affermare che la prospettiva attraverso cui l'umano guarda gli animali, quella animata dalla volontà raziocinante di controllo, cura e protezione, come risultato del dovere degli animali a essere guardati e del diritto degli umani a guardarli, eclissa e rimuove la storia non ufficiale delle lotte, delle alleanze e della solidarietà tra umani e animali sfruttati che ha prodotto una nuova coscienza di *classe*. Ha senso allora continuare ad affermare che gli animali non fanno la rivoluzione ma che semplicemente si ribellano? Ha ancora senso dire che l'approccio politico e di classe alla questione degli animali in rivolta sia viziato da un antropocentrismo di fondo? E soprattutto ha ancora senso porsi e porre la domanda *gli animali possono soffrire?* O non sarebbe invece più opportuno, come fa Hribal, domandarci *possono gli animali ragionare? possono gli animali parlare?*

La critica ha definito il mio lavoro un romanzo utopistico. Io mi ribello a questa definizione: non si tratta di un'utopia, ma di attualità. Non è una speculazione nel futuro, bensì un riflesso di ciò che è, di ciò che ci circonda. Non ho scritto una fantasia [...], ho voluto invece parlare di realtà [...]. Anche se si è trattato di un pretesto per parlare di cose umane, l'autore ha pur dovuto mettersi al posto delle salamandre: è stata un'esperienza un po' fredda e umida, ma in fin dei conti niente è così meraviglioso e terribile quanto mettersi al posto degli esseri umani²⁷.

27 K. Capek, *La guerra delle salamandre*, cit., p. 3.

Niccolò Bertuzzi e Marco Reggio

I "cagnolini" in campagna elettorale

Michela Brambilla, le destre e le istanze animaliste

Introduzione

La differenza fra l'attuale panorama delle lotte per la liberazione animale in Italia e quello del periodo che va, approssimativamente, dagli anni '70 del XX secolo a sei o sette anni fa sembra suggerire una serie di considerazioni significative. Come in altri Paesi, l'immagine emblematica delle lotte più radicali era, nella prima fase, quella dell'attivista incappucciato con un animale salvato in braccio: una figura eroica, ribelle e compassionevole per la narrazione animalista; un teppista o, peggio, un pericoloso terrorista per la propaganda mediatica. Oggi, la foto più famosa immortala Silvio Berlusconi nel giardino della villa di Arcore che, in una posa grottescamente simile a quella dell'anonimo attivista dell'*Animal Liberation Front*, abbraccia un agnellino salvato dal macello nel periodo pasquale. Si tratta, certamente, di una delle tante "trovate" di un politico noto per la sua capacità di intuire la sensibilità dell'elettorato e autorappresentarsi in modo conseguente. Tuttavia, la "svolta vegetariana" del leader di Forza Italia nell'inverno 2016 e le successive dichiarazioni della primavera 2017¹, pur aprendo una lunga campagna elettorale, costituiscono il punto di arrivo di una più lunga storia di interesse per le istanze animaliste da parte del suo partito. Bisogna aggiungere che tale interessamento si inserisce in un quadro in cui i temi proposti dall'attivismo antispecista sono sussunti a vario livello dalle destre oppure da forze politiche, retoriche e prassi qualunque o populiste. Sommariamente, questi processi di appropriazione possono essere suddivisi in quattro grandi aree: la strumentalizzazione da parte di Michela Vittoria Brambilla e Silvio Berlusconi; le infiltrazioni dell'estrema destra nei movimenti animalisti; il rapporto fra attivismo antispecista e Movimento 5 Stelle;

¹ A onor del vero, va precisato che la cosiddetta "svolta" del febbraio 2016 è stata tempestivamente smentita dallo stesso Berlusconi (Luca Romano, «Berlusconi: "Vegetariano? Mai detto, cado dalle nuvole"», «Il Giornale», 24/2/2016, <http://www.ilgiornale.it/news/politica/berlusconi-vegetariano-mai-detto-cado-dalle-nuvole-1228847.html>). Le dichiarazioni di un anno dopo fanno invece riferimento alla «prima Pasqua vegetariana» del leader di Forza Italia, senza chiarire se si tratta di un vero e proprio cambiamento di regime alimentare.

le derive qualunque nel discorso pubblico animalista. Ci occuperemo qui, in particolare, della prima, con brevi cenni alla seconda e alla terza².

«Hanno diritto a una famiglia, alla pappa e a un divano»: gli animali di Forza Italia

Il cambiamento dell'immaginario e del senso comune suggerito dalla raccapricciante analogia fra Silvio Berlusconi e l'attivista ALF non è solo un'istantanea, ma il frutto di un processo di lungo corso che ha condotto una discreta parte di opinione pubblica e di sentire comune a identificare le battaglie animaliste con la persona di Michela Vittoria Brambilla e più recentemente in modo particolare con il Movimento Animalista, di cui è fondatrice e presidente.

Come ogni fenomeno complesso, anche il percorso storico dell'animalismo italiano è stato ed è interessato da numerose variabili che si combinano alle volte in modo imprevedibile e difficilmente spiegabile, a partire dal suo passato remoto e dalla discendenza aristocratico-borghese fino a una certa trasversalità che l'ha da sempre caratterizzato. Si considerino, per citare solo alcuni noti riferimenti, la nascita dell'ENPA come evoluzione dell'"Ente nazionale fascista di protezione animale" oppure le battaglie di Verdi e Radicali per il referendum contro la caccia. L'attualità, tuttavia, merita diverse considerazioni che in parte esulano dalle radici più antiche dell'animalismo: senza svalutare l'importanza delle ragioni storiche, vorremmo concentrarci sul corto-circuito più recente che ha condotto alla nascita e al successo del Movimento Animalista. Il problema a nostro avviso può essere schematicamente diviso in due parti, corrispondenti alle due parole che compongono il nome della formazione (l'appropriazione di una locuzione così generica come "movimento animalista" richiama immediatamente l'operazione con cui fu creata "Forza Italia"). Innanzitutto il concetto di "movimento". Fra i più discussi e nebulosi termini che popolano il vocabolario della sociologia e della scienza politica, protagonista di serrati dibattiti rispetto alla sua effettiva natura e rispetto alle sue caratteristiche strutturali e a quelle congiunturali, un movimento sociale è (o dovrebbe essere) qualcosa di diverso da un partito politico. Tale assunzione è già stata messa in discussione da altre formazioni elettorali, in Italia, su tutti,

² Per la quarta area, peraltro più sfuggente, rimandiamo a Marco Reggio, «"Essere vegani significa stare vicini alla gente del proprio Paese"», in «Liberazioni», n. 23, 2015, pp. 29-49.

il Movimento 5 Stelle. Si tratta senza dubbio di casi molto differenti, ma l'appropriazione (ad ogni effetto indebita) del concetto di “movimento” si spiega soprattutto con la volontà di presentarsi quale soggetto scevro dalle dinamiche di palazzo, caratterizzato da una vena a vario titolo anti-politica e da un approccio trasversale ed “ecumenico”.

Il secondo elemento della definizione, l'animalismo, risulta altrettanto problematico. Finora abbiamo utilizzato anche noi questo termine per non aprire la ormai nota questione relativa ai motivi che distinguono (o dovrebbero distinguere) animalismo e antispecismo, aspetti già discussi più volte da diversi autori³. È tuttavia evidente che, se di un movimento si può parlare, questo può essere definito in vari modi: antispecista, di liberazione animale o, persino, per i diritti animali. Ma la scelta di abbinare la parola “movimento” all'aggettivo “animalista” risulta al tempo stesso cacofonica per chi abbia dimestichezza con la questione animale ed efficace per un pubblico meno esperto e che si occupa dei non umani in modo sostanzialmente caritatevole, un pubblico che ritiene questa tematica un aspetto isolato rispetto al resto delle questioni politiche e sociali. Di più: in modo probabilmente in buona parte involontario, l'operazione semantica conduce a una limitazione delle caratteristiche “naturali” del movimento e a una loro ridefinizione in termini compatibili con la dinamica dei partiti, della delega e del lobbismo (tutti aspetti che per definizione si interfacciano, spesso in maniera conflittuale, con un movimento sociale, ma che non ne costituiscono l'essenza). Questa operazione comporta inoltre uno sdoganamento e una legittimazione dell'animalismo in senso presuntamente militante e a una volontà di silenziamento o, per lo meno, di accantonamento del frame e delle pratiche antispeciste. Una simile dinamica, evidentemente, non è un'anomalia della galassia che si occupa di diritti animali in Italia: fenomeni analoghi hanno interessato altre istanze, quali ad esempio il femminismo e l'ambientalismo, in vario modo investiti da tentativi di incorporazione da parte di formazioni politiche con scopi elettorali e più in generale da operazioni di *pinkwashing* e *greenwashing* analizzate da vari studiosi⁴, tra

cui gli autori di questo contributo in riferimento a un grande evento come Expo2015⁵.

Nel momento in cui scriviamo è difficile prevedere l'effettivo impatto in termini elettorali del Movimento Animalista di Michela Vittoria Brambilla. Dai consueti spot iperbolici di Berlusconi che parlava di un 20% di voti animalisti fino ad alcuni “sondaggi” più recenti che attestavano la formazione al 6-7%, ci pare plausibile e ragionevole (pur consapevoli di un clima elettorale e di una situazione politica estremamente confusi) che tali cifre vadano abbondantemente ridimensionate. Al di là dell'effettivo impatto alle urne, è tuttavia da considerare l'effetto culturale di questa iniziativa, in parte riassunto nelle pagine precedenti e configurantesi come una vera e propria operazione di ridefinizione di un intero campo di lotta e (ri)costruzione di un immaginario politico, che trova evidenti affinità con precedenti espedienti e riposizionamenti del berlusconismo, cui probabilmente si deve l'apparente “immortalità” del Cavaliere di Arcore: dai recenti cambi di rotta rispetto al *Jobs Act*⁶, alle precedenti altalenanti posizioni sui diritti della comunità LGBT⁷ e sulla moneta unica⁸, per non citare che pochi esempi. Tornando al nostro ambito, anche se sono state fornite differenti spiegazioni rispetto alla “svolta animalista” di Berlusconi (letta da alcuni come mero *marketing* elettorale, da altri come decadenza *hippy*, da altri ancora come asservimento senile alla fascinazione di istanze promosse soprattutto da giovani donne di Forza Italia⁹), anche i suoi più strenui difensori non possono negare un certo opportunismo o quantomeno un calcolo elettorale alla base di tale atteggiamento. Tuttavia, nonostante l'evidente natura di “*deus ex machina*” di Berlusconi e l'importanza del suo *endorsement* in termini di visibilità, la figura di Michela Vittoria Brambilla è indubbiamente decisiva per la riuscita di tale operazione.

L'onorevole Brambilla, infatti, è attiva da diversi anni nella strumentalizzazione delle istanze animaliste. Ha partecipato, pressoché indisturbata, a

3 Cfr., ad es., Dario Martinelli, «Note sul dibattito animalismo-antispecismo: non proprio in difesa del primo, ma quasi», in «Liberazioni», n. 15, 2013, pp. 59-66; Serena Contardi e Antonio Volpe, «Editoriale», in «Animal Studies», n. 7, 2014, pp. 5-15; Marco Maurizi, «Animalismo o antispecismo?», in «Liberazioni», n. 22, 2015, pp. 33-50.

4 Cfr., ad es., Peter Dauvergne e Genevieve LeBaron, *Protest Inc.: The Corporatization of Activism*, Polity, Cambridge 2014; Carrie P. Freeman, «Framing Animal Rights in the “Go Veg” Campaigns of U.S. Animal Rights Organizations», in «Society & Animals», vol. 18, n. 2, 2010, pp. 163-182; David L. Levy e Daniel Egan, «A Neo-Gramscian Approach to Corporate Political Strategy: Conflict and Accommodation in the Climate Change Negotiations», in «Journal of Management Studies», vol. 40, n. 4, 2003, pp. 803-829.

5 Niccolò Bertuzzi e Marco Reggio, «No Expo e antispecismo: un incontro mancato», in «Liberazioni», n. 22, 2015, pp. 51-68.

6 Cfr., ad es., «Lavoro, Berlusconi ci ripensa: no ad abolizione “Jobs Act”, va bene su art.18», «Rainews», 10/1/2018, <http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Lavoro-Berlusconi-ci-ripensa-no-ad-abolizione-Jobs-Act-va-bene-su-art-18-5ac592a2-c099-48f1-87a0-1fa1323d4217.html>.

7 Cfr., ad es., «Silvio ci ripensa: “Sì alle adozioni gay”», «Il Tempo», 21/1/2016, <http://www.iltempo.it/politica/2016/01/21/gallery/silvio-ci-ripensa-si-alle-adozioni-gay-999422/>.

8 Cfr., ad es., «Quando Silvio diceva “Via dall'euro”», «Il Tempo», 25/6/2016, <http://www.iltempo.it/politica/2016/06/25/news/quando-silvio-diceva-via-dall-euro-1013648/>.

9 Cfr. Giuliano Lebelli, «La decadenza hippy di Berlusconi: dopo i diritti gay, scopre l'animalismo», «Il Primato Nazionale», 23/2/2016, <http://www.ilprimatonazionale.it/politica/berlusconi-scopre-animalismo-40525/>.

diverse campagne di sensibilizzazione e protesta, per certi versi connotate anche in senso radicale, e ha pubblicato nel 2012 un *Manifesto Animalista* contenente i punti programmatici che caratterizzano la sua visione della questione animale¹⁰. Si tratta, in sintesi, di una concezione dell’animale pietistica derivata direttamente dal rapporto proprietario che ci lega ai pet, quegli animali – soprattutto cani e gatti – che vivono in appartamento, svolgendo una funzione che si colloca in una zona grigia fra la merce, l’appartenenza alla vita affettiva familiare e il badantato. Tale visione fonda l’azione in favore dei membri di altre specie su un ambiguo sentimento di compassione, sulla buona coscienza *individuale*. Le rivendicazioni che Brambilla formula sono pienamente compatibili con l’organizzazione della società neoliberista. Esse ignorano scientemente qualsiasi nesso fra lo sfruttamento degli animali e quello degli umani, prefigurando una società molto simile a quella attuale, soltanto un po’ più *gentile* con le bestie. Questa visione è perfettamente esemplificata da una sua dichiarazione relativa ai cani allevati per la sperimentazione scientifica presso “Green Hill”: «non sono prodotti, come li chiamano i dirigenti della Green Hill, o cavie da laboratorio, secondo me sono cagnolini, esseri che hanno diritto a una famiglia, alla pappa e a un divano»¹¹. Ovviamente, tale visione non è particolarmente sorprendente per una deputata di un partito di centrodestra.

A ridosso della Pasqua 2017, poco prima della nascita ufficiale del “Movimento”, Brambilla mostra alle telecamere un Berlusconi intento ad allattare un agnellino salvato dal macello, annunciandone la (presunta) svolta vegetariana. Sembrerebbe, apparentemente, una “radicalizzazione” del leader, fino a quel momento sensibile – almeno a parole – soltanto alle condizioni dei cani e dei gatti. La macchina della propaganda si muove proprio in questa direzione, producendo, ad esempio, un servizio televisivo¹² in cui le immagini della villa di Arcore trasformata in una sorta di arca di Noè vengono giustapposte a quelle della visita di Michela Brambilla a un rifugio per animali salvati dalla macellazione. Anche in questo caso, si verifica una specie di “salto di qualità”: a differenza degli usuali appelli per l’adozione di animali “da compagnia”, contro l’abbandono dei cani o dei reportage presso canili locali, gli operatori e la deputata entrano in un rifugio, un luogo che

contesta l’utilizzo degli animali a fini alimentari e promuove il veganismo. In questo modo, una realtà che diffonde quotidianamente un messaggio di liberazione non circoscritto esclusivamente ad alcune specie contribuisce pubblicamente alla nuova campagna elettorale del centrodestra. La svolta, del resto, mostra tutta la sua efficacia proprio all’interno degli ambienti animalisti. Le associazioni più rappresentative scelgono di non aderire ufficialmente al Movimento Animalista di Brambilla, ma le critiche esplicite provenienti dall’ambiente animalista/antispecista¹³ sono poche e godono di scarsa visibilità (e, in ogni caso, non sono ben accette da parte dell’ex Ministra, come accaduto per il dibattito svoltosi nel settembre scorso a Milano durante la “Festa antispecista”)¹⁴. Di più: chi contesta l’operato di questa nuova formazione politica, le sue attività di reclutamento, le offerte di sostegno (evidentemente tutt’altro che disinteressato) a canili, rifugi, associazioni, viene perlopiù accusato di lavorare contro una fantomatica unità degli animalisti.

Michela Brambilla è peraltro un personaggio decisamente controverso, come dimostrano alcuni specifici episodi che l’hanno vista protagonista negli anni scorsi. Ci riferiamo, in particolare, alla sua partecipazione alla campagna “Fermare Green Hill” e al caso giudiziario inerente il canile di Lecco. Senza tornare in modo approfondito sulla questione del canile (che si è configurata soprattutto in termini legali)¹⁵, ci soffermiamo brevemente sul coinvolgimento di Brambilla, anch’esso per altro già abbondantemente analizzato¹⁶, nella campagna “Fermare Green Hill” presso lo stabilimento di cani beagle di Montichiari. La costante presenza dell’ex-ministra ha convogliato sulla campagna una notevole attenzione dei media *mainstream*: possiamo ricordare il blitz effettuato da Brambilla con immagini di denuncia circa la condizioni in cui vivevano i cani nell’allevamento; la partecipazione

13 Oltre la Specie, «Siete stat* al “battesimo politico” del Movimento Animalista di Berlusconi e non lo sapevate...», 30/5/2017, <http://lnx.oltrelaspecie.org/brambilla-no-zoo/>.

14 «L’on. Michela Brambilla diffida il dibattito della Festa Antispecista a Milano», Vegolosi.it, 15/9/2017, <https://www.vegolosi.it/news/lon-michela-brambilla-diffida-dibattito-della-festa-antispecista-milano/>.

15 Si ricorderà come il canile venne affidato alla LEIDAA nel 2002 senza gara d’appalto e con un importo ben superiore a quello consentito per gli appalti pubblici; dopo la denuncia effettuata dall’associazione “Freccia 45” riguardo le condizioni di vita dei cani ospitati nella struttura e la malagestione di denaro pubblico, l’associazione della deputata non si ripresentò per l’affidamento del canile, una volta scaduta la licenza. Tuttavia, con pronunciamento avvenuto a luglio 2015, il tribunale di Lecco assolse da tutte le accuse Michela Vittoria Brambilla, riconoscendo colpevole “Freccia 45” e la sua presidente Susanna Chiesa di diffamazione.

16 Cfr., ad es., Marco Reggio, «Green Hill: un caso su cui riflettere», in «Liberazioni», n. 10/2012, pp. 50-57; Antonio Volpe, «Il regalo avvelenato della Regina Brambilla (o della macchina in arresto)», <http://munusumanus.blogspot.it/2011/10/il-regalo-avvelenato-della-regina.html>; Marco Reggio, «Antispecisti neri? Parliamone», <https://www.antispecismo.net/index.php/item/186-antispecineri>.

10 Michela V. Brambilla, *Manifesto animalista*, Mondadori, Milano 2012. Per una disamina critica del testo, cfr. Aldo Sottofattori, «Le ambiguità di un “non-manifesto”: Michela Brambilla e l’animalismo», in «Liberazioni», n. 15, 2013, pp. 88-93.

11 «La Brambilla al parco con i beagle», Repubblica.it, 8/5/2012, http://milano.repubblica.it/cronaca/2012/05/08/foto/la-brambilla_al_parco_con_i_beagle_liberate_tutti_i_cani_di_green_hill-34702233/1/.

12 «Dalla parte degli animali», Rete4, puntata del 27/5/2017, http://www.video.mediaset.it/video/dalla_parte_degli_animali/full/puntata-del-27-maggio_725471.html.

ad alcuni cortei organizzati dal “Coordinamento Fermare Green Hill” o da altre realtà; le occasioni pubbliche (quali conferenze stampa) in cui alcuni rappresentanti del “Coordinamento” e Brambilla hanno presenziato in modo congiunto; l’approvazione nel 2013 della legge (che porta il suo nome) che vieta l’allevamento di cani, gatti e primati per la sperimentazione in tutto il territorio nazionale. Va peraltro notato come tale legge, che “vieta” anche la sperimentazione sulle medesime specie animali, salvo comprovate necessità, mostri un carattere sostanzialmente propagandistico, dato che il meccanismo della “deroga” era sostanzialmente già in vigore. Altri gruppi, come “Occupy Green Hill”, che si sono costituiti *in fieri*, hanno intrattenuto relazioni ancora più strette e conniventi con l’ex-ministra, organizzando cortei, scioperi della fame e altre iniziative piuttosto eclatanti sul piano mediatico in cui il ruolo di Brambilla era decisamente preponderante.

Senza soffermarci in dettaglio su altri aspetti critici che ne caratterizzano l’operato – come la sua attività imprenditoriale nel ramo dell’importazione del pesce surgelato¹⁷ o l’inaugurazione dello zoo “Le Cornelle” –, è evidente che l’attività di contrasto allo sfruttamento animale da parte di Michela Brambilla è del tutto strumentale alla costruzione di un bacino elettorale che altre forze politiche ignorano o faticano a cooptare. La compatibilità delle sue dichiarazioni e proposte legislative con il programma di un partito di destra è costruita, in definitiva, su alcuni semplici elementi: un’attenzione preponderante ai *pet* (che, dopotutto, sono una proprietà da difendere); un linguaggio pietistico; un approccio trasversale, nonostante l’appartenenza a un preciso schieramento politico, approccio che incontra la sensibilità di una larga fetta di animalisti il cui slogan è “agli animali non interessa se chi li salva è di destra o di sinistra”; una visione securitaria e legalista della lotta al maltrattamento degli animali; una mescolanza di parole d’ordine “radicali” (vegetarismo, abolizione della vivisezione, ecc.) e proposte decisamente moderate.

A destra della destra

Non solo la destra moderata di area berlusconiana ha cercato negli ultimi anni di impadronirsi di tematiche animaliste e di capitalizzare la sensibilità zoofila nazional-popolare in termini di consenso. Anche soggetti politici e

17 Cfr. Antispefa, «Michela Brambilla animalista?», <https://antispefa.noblogs.org/michela-brambilla-animalista/>.

partitici che rivendicano, o hanno rivendicato, un’afferenza più estremista, caratterizzata nel presente e/o nel passato da posizioni xenofobe ed esplicitamente conservatrici, si sono rincorsi su questo terreno, utilizzando in ambito animalista le strategie di infiltrazione già sperimentate in riferimento ad altre tematiche (sovranià monetaria, diritto alla casa, diritto al lavoro, ecc.). Il principale strumento sembra essere quello della costituzione di singoli gruppi o associazioni che si presentano come “apolitici” per promuovere raccolte fondi per canili, presidi contro la sperimentazione animale o i circhi, conferenze sull’ecologia e lo sfruttamento animale. Fra le formazioni politiche più attive su questo fronte vi è certamente Casa Pound, fatto prevedibile se si considera la natura sfuggente delle posizioni neofasciste di tale partito. Grazie a questa immagine apparentemente esterna ai tradizionali schieramenti ideologici destra/sinistra, Casa Pound ha creato una rete di piccoli soggetti non esplicitamente affiliati al partito in grado di attrarre fette di consenso provenienti dal mondo dell’animalismo zoofilo e, in parte, da quello (almeno esteticamente) più “radicale”. Fra di essi, possiamo menzionare soprattutto “La Foresta che Avanza”, gruppo ecologista e animalista particolarmente attivo e, sulla carta, sostenitore di posizioni radicali in tema di sfruttamento animale (contro l’industria della carne e la vivisezione), un gruppo in grado di intrattenere rapporti di collaborazione con diversi soggetti della galassia animalista, come “I-care network”, o esponenti di grandi associazioni nazionali come ENPA e OIPA¹⁸. Analogamente, “Lealtà e Azione”, sezione lombarda degli Hammerskin, network internazionale di stampo neonazista, ha dato vita al proprio gruppo animalista, “I Lupi Danno la Zampa”¹⁹; mentre, nell’area più “istituzionale”, esiste da tempo l’associazione “Memento Naturae”, legata, nei suoi primi anni di attività, ad Alleanza Nazionale²⁰. Tali realtà extraparlamentari godono di appoggi nella politica istituzionale tramite figure di raccordo provenienti dall’estrema destra, come nel caso di Massimo Turci, consigliere delegato per la Provincia di Milano ai Diritti degli Animali, vicino a “Lealtà e Azione”. Accanto a tali intrecci politici, si possono evidenziare inoltre le infiltrazioni di tipo ideologico rese possibili dall’esistenza di un’area di pensiero e di militanza che è stata definita “rossobruna” e che ha permesso lo sdoganamento di figure e tesi fascistoidi in diversi ambiti, fra i quali spicca proprio l’ambientalismo a seguito

18 Antispefa, «Conoscerli per isolarli: La Foresta che Avanza», <https://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-la-foresta-che-avanza/>.

19 Antispefa, «La maschera animalista dei fascisti del III millennio», <https://antispefa.noblogs.org/la-maschera-animalista-dei-razzisti-del-iii-millennio-2/>.

20 Antispefa, «Conoscerli per isolarli: Memento Naturae», <https://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-memento-naturae/>.

dell'elaborazione delle teorie ecologiste di Alain de Benoist negli anni '60 in Francia e di quelle di Costanzo Preve in Italia. Un personaggio paradigmatico per la scarsa resistenza che ha trovato negli ambienti animalisti/antispecisti è Alessandra Colla, in passato Direttrice della rivista «Eurasia» e redattrice delle riviste «Orion» e «FascInAzione», attivista negli ambienti del MSI negli anni '70, e più di recente relatrice a conferenze di “Memento Naturae” e Casa Pound²¹ su antispecismo ed ecologia.

Ad ogni modo, i fenomeni di vera e propria infiltrazione si inseriscono in un panorama più generale in cui diversi gruppi non riconducibili in senso stretto all'area neofascista trovano un seguito significativo fra gli attivisti “di base”. Fra questi gruppi, i più longevi sono certamente i “Centopercento Animalisti”, organizzazione radicata nel padovano fin dai primi anni duemila, guidata da Paolo Mocavero, noto dal punto di vista politico per la sua candidatura nelle liste di Forza Nuova. I “Centopercento Animalisti” si caratterizzano per un approccio trasversale, “apolitico” alla questione animale, molto identitario e aggressivo nei toni, privo tuttavia di quelle connotazioni teoriche e ideologiche tipiche dei gruppi esplicitamente neofascisti. L'insulto personale, spesso di carattere sessista, all'avversario politico (esterno, ma anche e soprattutto interno alla galassia animalista), unitamente a una visione forcaiola e machista della lotta politica e alle collaborazioni con gruppi di estrema destra, ne fanno un fenomeno sfuggente, che attrae attivisti politicamente ingenui ma, a livello personale, non necessariamente fascisti o razzisti, e spesso dichiaratamente “di sinistra”. A partire da tale gruppo sono sorti, per scissione o per filiazione, altri gruppi che ne replicano le modalità di lotta, rendendo ancora meno individuabili gli aspetti fascistoidi. Fra questi, si possono menzionare, i “Cani Sciolti”, il “Fronte Animalista”, il “META”, il “PAE – Partito Animalista Europeo”²². Secondo modalità ancor meno riconducibili a specifiche realtà organizzate, l'humus dell'animalismo trasversale si dimostra molto fertile se si osserva il “popolo” che si indigna per gli animali sui social network. Gli elementi che, qui, creano i presupposti per una saldatura fra le destre e la sensibilità animalista sono diversi: dall'islamofobia che si esprime nella denuncia della macellazione halal, alla xenofobia che serpeggia nella maggior parte delle espressioni

21 Antispefa, «Conoscerli per isolarli: rossobrunismo e predecessori ecologisti di destra», <https://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-rossobrunismo-e-predecessori-ecologisti-di-destra/>. Alessandra Colla è stata a lungo redattrice del blog antispecista «Asinus Novus», prima, e «Gallinae in Fabula», successivamente.

22 Antispefa, «Conoscerli per isolarli: Centopercentoanimalisti e loro deviazioni», <https://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-100-animalisti-e-loro-deviazioni/>. Sul PAE, cfr.: Antispefa, «Conoscerli per isolarli: il PAE» <https://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-il-pae-partito-animalista-europeo/>.

di rabbia contro le pratiche speciste di popoli extraeuropei (un esempio su tutti: i cinesi che “mangiano i cani”); dalla misoginia che colpisce le donne in pelliccia ai toni securitari che improntano le petizioni e campagne contro i maltrattamenti degli animali da compagnia²³.

In tutto ciò, come spesso accade, la sinistra (sia quella istituzionale sia buona parte di quella vicina ad altre istanze progressiste) pare perdere di vista un argomento importante rispetto a cui dovrebbe far sentire la propria voce. Dapprima l'ambientalismo e successivamente l'antispecismo nascono, infatti, come istanze “di sinistra”, soprattutto di una sinistra post-materialista e vicina ai nuovi movimenti sociali. La matrice antropocentrica dei movimenti egualitari di massa sembra però condizionare pesantemente il silenzio sulla questione animale che si registra nei programmi e nelle dichiarazioni dei partiti eredi di tale tradizione, tanto che è lecito affermare che le derive a destra delle istanze animaliste sono frutto (anche) del vuoto di contenuti a sinistra. Negli ultimi anni, timidi riferimenti sono emersi nei programmi di alcune formazioni dall'impatto elettorale poco rilevante²⁴. A tal proposito, occorre notare come le prese di posizione di partiti probabilmente non in grado, oggi, di superare lo sbarramento del 3% o, in passato, di condizionare in modo rilevante la vita politica, siano difficili da valutare, se non come dichiarazioni di principio del tutto generiche.

Animalismo a 5 stelle

Il Movimento 5 Stelle è una compagine che, come noto, ha assunto e assume posizioni difficili da inquadrare nei classici schemi destra/sinistra (a onor del vero sempre più nebulosi anche riguardo ad altri attori collettivi!) e che si dichiara esplicitamente alternativa alle dinamiche politiche più classiche²⁵:

23 Per un'analisi più dettagliata, cfr. Marco Reggio, «“Essere vegani significa stare vicini alla gente del proprio Paese”», in «Liberazioni», cit. Per un'analisi delle tendenze forcaiola e di costruzione del capro espiatorio in ambito animalista, cfr. Antonio Volpe, «Mostrici animalisti», in «Liberazioni», n. 10/2012, pp. 58-64.

24 È il caso de «L'Altra Europa con Tsipras» e del «Partito Comunista dei Lavoratori» alla precedente tornata elettorale, e di «Potere al Popolo» in quella che si avvicina. Per avere un'idea di quanto questi riferimenti siano moderati, si veda il programma di «Potere al Popolo» che, dopo aver sottolineato gli aspetti problematici della caccia (peraltro solo gli aspetti relativi alla biodiversità e alla tutela dell'ambiente), si limita a proporre una «regolamentazione/diminuzione dell'attività venatoria con aumento di divieti e controlli su tale attività», prefigurando addirittura un passo indietro rispetto all'opinione pubblica e alle battaglie di forze politiche e associazioni dagli anni '80 ad oggi.

25 Per un'analisi della “natura” politica dei 5 Stelle, cfr., ad es., Roberto Biorcio e Paolo Na-

infatti, come è noto, il carattere di novità portato dalla compagine grillina è stato dirompente.

Una tipologia formulata in proposito²⁶ individua quattro principali categorie di elettori 5 Stelle: i seguaci (i simpatizzanti della prima ora), i gauchisti (delusi provenienti da precedenti esperienze variamente “di sinistra”), i razionali (coloro che vedono nel Movimento l’unico argine per scardinare il sistema) e infine i “menopeggio” (i soggetti più propriamente qualunque, il cui appoggio ai 5 Stelle spazia dall’odio per i partiti tradizionali a una rassegnazione strettamente confinata dentro l’alveo della democrazia rappresentativa). Seppur con ovvie eccezioni, sembra di poter collocare i soggetti animalisti vicini al Movimento 5 Stelle a cavallo fra queste ultime due categorie, quella dei razionali e quella dei menopeggio. Ciò è emerso anche da una recente ricerca sull’animalismo italiano²⁷: alcuni intervistati, infatti, riconoscono di aver avuto un maggior riscontro presso tale formazione rispetto a quanto avvenuto con tutti gli altri soggetti partitici e movimentisti, ravvisando la possibilità di utilizzare il Movimento 5 Stelle quale interlocutore privilegiato rispetto ad alcuni punti specifici e come “ariete” in termini lobbistici.

I dubbi rispetto a un *endorsement* animalista del Movimento 5 Stelle sono numerosi ma possono schematicamente riassumersi in due aspetti. In primo luogo, è evidente la volatilità delle posizioni di Beppe Grillo e altri esponenti 5 Stelle, «alle volte pubblicamente schieratisi contro la vivisezione e addirittura a favore del veganismo, in altri casi sostenitori di posizioni più tradizionaliste e volte a conservare i privilegi assunti da alcune categorie professionali particolarmente legate al mercato degli animali non-umani»²⁸. Questo atteggiamento, d’altra parte, è una costante del Movimento e non una specifica incapacità di formulare un discorso coerente rispetto alla questione animale. Sono le modalità stesse in cui vengono formulate proposte e assunte linee-guida ad aprire la strada a una tale mutevolezza di opinioni, oltre alle differenti provenienze ideologiche di una base così variegata e che di questo pluralismo fa la propria bandiera e il proprio marchio di garanzia. Tuttavia, il dubbio ancor più sostanziale, di natura “astratta” e non riferito a mere questioni elettorali, risiede nella perplessità di una declinazione a-politica

dell’antispecismo. È infatti evidente la natura trasversale dell’animalismo 5 Stelle: una possibilità lasciata all’iniziativa del singolo “cittadino” e nulla più. Ancor più della volubilità rispetto ad altri temi (migrazione, ius soli, uscita dall’Euro, ecc.), in questo caso la mancanza di una linea è esplicitamente rimarcata e rivendicata da parte dei pentastellati. L’animalismo e il veganismo sono in sostanza una “buona cosa”, ma in fondo superflua, da affidare alla sensibilità individuale ed eventualmente alle scelte consapevoli dei singoli cittadini-consumatori e che quindi non si configura come posizione politica, nemmeno di carattere moderato.

In un certo senso l’animalismo che simpatizza per i 5 Stelle sta sostituendo quello che tradizionalmente si riteneva vicino alle destre. Il pericolo anche in questo caso è duplice: da una parte riprodurre quello che riteniamo un modo fuorviante di concepire animalismo e antispecismo; dall’altra il potenziale ulteriore sdoganamento di un animalismo di destra, dato che il suo precedente posto è stato in qualche modo occupato da una formazione politica trasversale. In altre parole, se non c’è posto al di fuori dello schema sinistra-destra e se per ragioni evidenti è escluso un antispecismo di sinistra e gramscianamente contro-egemonico, è plausibile che la convergenza di questione animale e approccio “grillino” possa condurre a una maggior visibilità e a un’ulteriore possibilità di rivendicazione da parte di soggetti esplicitamente collocati a destra.

Conclusioni

È stato detto più volte che quella animale potrebbe diventare la “questione” del XXI secolo. Al di là dei proclami, è importante predisporre strumenti e idee che consentano di affrontare tale evenienza, se non in maniera ineccepibile, quantomeno nel modo meno dannoso possibile. Il che non significa sottovalutare l’importanza che ha avuto (e in parte ha) un atteggiamento genericamente progressista o anche empatico verso le altre specie. Non è infatti realistico auspicare che tutti coloro che abbraccino una causa siano esegeti, “sacerdoti” o comunque testimoni appassionati della causa in questione. Non è così in altri ambiti e sarebbe *naïf* pensare che possa esserlo in un campo così complesso come quello dei diritti animali. Non riteniamo, dunque, che sia efficace ma nemmeno giusto un atteggiamento identitariamente improntato a un rigore assoluto e a un intellettualismo respingente. È tuttavia altrettanto fondamentale mantenere alcuni elementi ben saldi e non piegarsi all’entusiasmo di un trasversalismo vuoto e totalmente incoerente

tale, *Politica 5 Stelle*, Feltrinelli, Milano 2013; R. Biorcio, *Gli attivisti del Movimento 5 Stelle. Dal web al territorio*, Franco Angeli, Milano 2015; Lorenzo Mosca, «Il Movimento 5 Stelle e i conflitti locali», ne «Il Mulino», n. 2, 2014, pp. 223-230.

26 R. Biorcio e P. Natale, *Politica 5 Stelle*, cit.

27 Cfr. Niccolò Bertuzzi, *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche e pratiche di attivismo*, Meltemi, Milano 2018 (in corso di pubblicazione).

28 *Ibidem*.

con i presupposti che guidano l'antispecismo. Le letture qualunque della questione animale si caratterizzano, infatti, per una serie di errori concettuali e strategici in grado di aprire la porta alle destre. In primo luogo, ritengono che l'antispecismo debba occuparsi soltanto ed esclusivamente di animali, come se, appunto, anche noi non fossimo tali e, soprattutto, come se l'animalizzazione non costituisse un dispositivo centrale nella distribuzione ineguale del potere e delle risorse. In secondo luogo, secondo tali approcci, i vari soggetti che solidarizzano con gli animali dovrebbero marciare "tutti uniti" per la "causa comune", negando ogni differenza e possibilità di dialettica. Infine, l'antispecismo sarebbe politicamente trasversale: se Brambilla e Berlusconi prendono le difese degli animali, dovrebbero essere ben accetti, poiché comunque contribuiranno in qualche modo alla loro "salvezza"²⁹.

Per questi motivi rivendicare la natura "di sinistra", il carattere di contestazione all'ordine neo-liberale e la genealogia antagonista dell'antispecismo non è un esercizio di stile o un vezzo passatista, ma il necessario baluardo da cui partire per non dimenticare da dove veniamo ma anche e soprattutto dove vogliamo andare. Proprio per la fase potenzialmente favorevole che potrebbe aprirsi, è quanto mai necessario mantenere fermi alcuni imprescindibili presupposti e denunciare qualsiasi deriva qualunquista e superficiale della questione animale. Se non è plausibile immaginare che tutti coloro che si avvicinano anche tangenzialmente alla causa lo facciano in modo egualmente consapevole, è altrettanto importante che quantomeno attivisti e attiviste non cedano a lusinghe o scorciatoie: ci pare questa l'unica strada affinché il fenomeno possa propagarsi presso più ampie fasce di popolazione senza essere radicalmente distorto. In fondo, il passaggio dall'attivista ALF a Berlusconi è avvenuto in un battito d'ali.

29 Rientra evidentemente in questa logica l'iniziativa dell'associazione "Essere Animali" che ha chiesto ai sei maggiori partiti l'impegno a sostenere una proposta di legge per l'abolizione degli allevamenti di visoni: in cambio, le forze politiche che aderiscono all'iniziativa godono della visibilità che l'associazione può loro offrire con i canali social e web (ad oggi, oltre a Liberi e Uguali, Movimento 5 Stelle e PD, Essere Animali ha pubblicizzato le prese di posizione favorevoli di Forza Italia e di Fratelli d'Italia).

Davide Majocchi

Non agire a nome d'altri

Intervista di Giuseppe Bucalo

Giuseppe Bucalo inizia la sua militanza antipsichiatrica nel 1986 nel paese di Furci Siculo, che presto diventa il centro e la mente collettiva dell'esperienza del *Comitato d'Iniziativa Antipsichiatrica*. Nel 1994 fonda e coordina le sedi siciliane del *Telefono Viola*, una linea di ascolto che fornisce informazioni concrete contro gli abusi della psichiatria. Nel 1996 fonda l'associazione *Penelope* per l'accoglienza delle persone fuoriuscite dalle istituzioni psichiatriche e per offrire un sostegno concreto ai senza fissa dimora. Negli ultimi anni, ha partecipato a esperienze di lotta contro la tratta di umani. Autore di diversi libri, da 30 anni, giorno dopo giorno, è impegnato a lottare contro ogni forma di emarginazione, di esclusione e di pregiudizio sociale «non per trovare un posto in questa società, ma per creare una società in cui valga la pena trovare un posto». Questa intervista nasce in seguito alla sua partecipazione a dibattiti in cui si è provato a far interagire l'antipsichiatria con l'antispecismo, partecipazione che ha stimolato approfondimenti sulle matrici comuni delle varie forme di discriminazione, contenzione e assoggettamento dei corpi che non contano. A seguito delle sue riflessioni sulla reclusione e il controllo di chi vive al di fuori delle norme sociali – ad esempio, folli, senza fissa dimora, randagi –, si è iniziata un'opera di smascheramento dei dispositivi che sottendono alla regolamentazione sia del randagismo umano che di quello animale.

Davide Majocchi: Inizierei col chiederti come intendi il concetto di cura, indipendentemente dal fatto che ci si riferisca ad animali umani o non umani.

Giuseppe Bucalo: Il concetto di cura, nel mondo occidentale, è sempre stato collegato ai discorsi della medicina e del corpo. Sulla base della nostra esperienza, tendiamo a considerare questo concetto nell'accezione di "prendersi cura" (come viene anche descritto nella canzone di Battiato «La cura», da cui uno dei nostri centri prende il nome¹), accompagnando le persone senza

1 «La cura – servizio emergenza sociale», via Sebastiano Paladino n. 32, Giardini Naxos (Messina).

l'intento di curarle, indirizzarle, normalizzarle, adeguarle, ma cercando di renderle possibili. In sostanza, tutti quei comportamenti che permettono alle persone di esprimersi per quello che sono. Un accompagnamento composto di atti, atteggiamenti, abbracci, passioni e sentimenti, che diventa appunto un prendersi cura del loro essere prima ancora che del loro corpo. Un permettere alle persone di essere libere affinché anche il loro corpo lo sia, per far sì che possano muoversi nella realtà realizzando ciò che di più intimo e di più importante ritengano di esprimere. La cura non è, almeno dal nostro punto di vista, l'imposizione di un'idea di corpo, di vitae di assistenza, ma è quella di permettere la – di accompagnarle nella – realizzazione del loro progetto di esistenza.

Entrando nel vivo di un'analisi in parallelo tra questione antipsichiatrica e questione animale, mi pare di riscontrare analogie significative tra le disposizioni reclusive pensate per gli umani indesiderati e la normativa nazionale che sfocia nella reclusione dentro i canili dei cani prelevati dal territorio². Leggi che paiono sfruttare l'istituzione di principi di apparente tutela per sviluppare l'idea dell'individuo “da proteggere” all'interno di luoghi predisposti all'annullamento di qualsiasi forma di ruolo sociale. Secondo te, questo doppio effetto ha a che fare con la pretesa di creare un ordine morale?

Diciamo che le leggi e le norme tendono a definire, a delimitare l'ambito della normalità, dell'ordinato, del “sensato”. Dividono ciò che è ritenuto possibile da ciò che è ritenuto impossibile, ciò che è ammesso da ciò che non lo è. I randagi, al pari di molti “utenti psichiatrici”, si mettono, per caso o per scelta, fuori dall'ordine e sono quindi ritenuti individui da regolare, da riportare all'ordine. I randagi non possiedono una casa, non vogliono avere un padrone, non hanno quello che noi riteniamo sia un bene per loro. E la stessa cosa avviene anche nel campo psichiatrico: queste persone vivono e sono fuori dall'ordine costituito. La legge cerca di regolare i rapporti tra norma/antinorma, lecito/illecito, producendo così la linea che divide queste due dimensioni. Questa linea è tracciata per garantire i diritti di chi sta nell'ordine, di chi è quindi ordinato con la Legge 180³; aspetto che immagino valga anche per quella sul randagismo, che avrà anch'essa le sue motivazioni regolamentatrici/protezionistiche per aiutare chi si trova ai margini. In realtà, però, queste disposizioni legislative

rendono questi margini, questi confini, molto più netti, più precisi e definiscono quali debbano essere i rapporti tra questi due mondi, come si debbano confrontare tra di loro per far sì che il disordine non possa intaccare l'ordine, sia esso mentale, familiare o sociale. È solo un modo per far rientrare all'interno di un circuito ordinato scelte che per loro natura non lo sono. Norme che servono alle persone ordinate e normali rispetto a quelle ritenute disordinate e anormali (oppure agli umani rispetto ai cani) per cercare di stabilire un rapporto di pseudo-inclusione. Questa inclusione, tuttavia, prescindendo dai valori e dall'esistenza dei marginali, diventa una mera prova di forza che smorza tutti quegli elementi che potrebbero risultare innovativi, rivoluzionari, disordinati, quelli che potrebbero mettere in discussione l'ordine costituito.

Uno degli aspetti centrali dell'attività che svolgete sul campo consiste nel responsabilizzare e nel coinvolgere le comunità che vivono intorno ai vostri assistiti. Quando parli di fare rete che cosa intendi esattamente?

Il coinvolgimento delle comunità sociali, per quello che riguarda l'ordine, il disordine e le leggi in generale, è fondamentale perché quello che noi vorremmo è di non includere, normalizzare, inglobare le persone, ma di far sì che le esperienze possano attraversarci, modificare il nostro senso comune della normalità, potendo diventare una sorta di volano del cambiamento invece che un elemento disturbante. Nel mio campo, e credo anche in quello antispecista, il più delle volte si fa rete per organizzare meglio il controllo. Si fa rete per individuare i randagi, per assicurarli ai canili ad esempio, e così avviene anche in psichiatria. In campo psichiatrico attorno a questi umani fuori norma si fa rete per esercitare meglio il controllo su di loro, anche da parte della famiglia: si controlla il loro tempo libero, il loro lavoro, il loro sonno, ecc. Il coinvolgimento della comunità dovrebbe essere diverso: non controllo ma una sorta di riflessione su quali siano i valori, il senso della realtà che produciamo. Perché se non facciamo questo, la risposta dei randagi, umani e non, sarà sempre un'azione di resistenza, di lotta contro il moloch che cerca di inglobarli anziché diventare un'occasione di cambiamento reale. L'idea quindi di coinvolgere la comunità è quella di favorirne una riflessione diversa, riflessione che possa ridare cittadinanza ad altre esperienze, ad altri modi di sentire, di vedere e di essere. Ad esempio noi lavoriamo molto con i senza dimora – cioè i randagi umani per eccellenza – senza nessuna pretesa di integrazione, ma con l'intento di mettere in discussione i concetti stessi di ordine, di casa e di vita, per far sì che le scelte diverse possano essere viste come opportunità e possibilità e non come devianze. I diversi modi di essere, insomma, reclamano una nuova organizzazione sociale. Le città, secondo noi, dovrebbero essere organizzate

² Legge 281/1991, «Legge quadro in materia di animali di affezione e prevenzione del randagismo».

³ Legge 180/1978, «Accertamenti e trattamenti sanitari volontari e obbligatori» (detta anche «Legge Basaglia»).

per dare la possibilità anche a chi, per qualsiasi motivo, sceglie di non avere una casa o un lavoro, di poter vivere ugualmente. Per questo, la nostra azione non può che concretizzarsi nel coinvolgimento della comunità, nel permettere a questi esseri viventi una modalità di vita più significativa, compresa la possibilità di uno scambio, un'osmosi e una comunicazione reciproca.

Come è possibile pensare di aiutare qualcuno mentre lo si relega a una condizione di forzato e frustrante isolamento relazionale? Ad esempio, alcuni canili moderni si concepiscono come centri di riabilitazione comportamentale: come è possibile che sfugga la contraddizione fra le intenzioni degli internanti e le condizioni reali degli internati? Ritieni che tale contraddizione possa essere superata dentro le strutture che si definiscono “educative”?

L'idea stessa di voler riabilitare un essere vivente, indipendentemente dalla sua specie, è già una forma di violenza perché presuppone un'idea chiara di come dovrebbe essere quell'individuo, di come dovrebbe comportarsi, di quali siano le sue abilità e di quale siano quelle da recuperare. È sicuramente un'esigenza umana porsi obiettivi di questo genere e cercare in qualche modo di raggiungerli, anche se le relazioni umane sono così frastagliate, confuse e incerte che non sempre si sa realmente come muoversi. Quando questo processo diventa istituzione o progetto, il passaggio dalla riabilitazione alla contenzione, alla costrizione e alla repressione è automatico. E diventa ancora più violento quando la protezione si trasforma in impedimento, distruzione di possibilità di vita. Noi tutti abbiamo fatto esperienza di una tale situazione, noi tutti siamo stati, in qualche momento della nostra vita, protetti e danneggiati perché per proteggerci ci veniva impedito di fare, di essere. Ma quando questo diventa manicomio, diventa canile, con il suo ordine e le sue regole, rischia di trasformarsi in un obiettivo totalmente opposto a quello di partenza. Questo è uno dei motivi per cui sosteniamo – è lo slogan della nostra associazione: «Le regole non esistono, esistono solo le eccezioni», a significare che, pur avendo bisogno di regole per occuparci e stare vicino agli altri, se queste regole sono fisse, diventano esse stesse l'obiettivo, per cui anche il miglior progetto non può che fallire, diventare l'opposto di quello originario, con effetti devastanti. Noi cerchiamo sempre di mettere in movimento le regole, di ricontrattarle e di ridiscuterle. Ma soprattutto cerchiamo di lasciarci attrarre e contagiare dall'imprevisto, dall'eccezione che non diventa più un fattore di contrasto all'ordine previsto, ma il campanello d'allarme che ci avverte che l'azione del prendersi cura si sta trasformando in un'azione di repressione e di negazione dell'altro.

Nella mia lunga esperienza in canile ho visto molti operatori e volontari esprimere un bisogno profondo e sincero di salvare vite altrui confinando(si) in “aree protette”, dove risultasse possibile sottrarsi a situazioni che, altrimenti, non si riesce a tollerare. Ti chiedo di raccontarci la storia di quel ragazzo, del quale ci avevi già parlato durante l'*Incontro per la Liberazione Animale*⁴, che stava sotto la pioggia in una stazione e che suscitava nelle persone la necessità di attivare meccanismi di protezione proiettiva...

Nel corso della nostra esperienza, ci siamo imbattuti in tantissime situazioni in cui si è manifestato questo atteggiamento al contempo protettivo e distruttivo. Dico spesso a chiunque cerchi di stare accanto ad altri esseri viventi che dovremmo sempre provare o tentare di sapere/riconoscere/distinguere, anche se tutto è sempre molto confuso sul piano personale, a che cosa stiamo reagendo. Spesso si sostiene di voler reagire alla sofferenza altrui ma nella maggior parte dei casi, in realtà, si reagisce alla sofferenza che gli altri ci provocano quando si trovano in situazioni che riteniamo intollerabili, per scelte che riteniamo ingiustificate. Ad esempio, a un ragazzo che sceglie di usare sostanze stupefacenti per cercare di affrontare le problematicità della sua esistenza si propone, per aiutarlo, il contatto con le comunità o la reclusione. Penso che quello che ci spinge a mettere in atto questo comportamento è che siamo noi a non sopportare di vederlo così. Nello stesso modo, ci rapportiamo spesso anche nei confronti dei cani randagi, così come fanno le persone che hanno uno stretto rapporto affettivo con gli “animali domestici” tanto da proteggerli impedendo loro qualsiasi possibilità di condurre una vita dignitosa. Ognuno di noi tende sempre a motivare il proprio comportamento, giustificandolo con la pretesa di poter minimizzare la sofferenza dell'altro, la violenza o l'ingiustizia che subisce. In realtà, molto spesso, tutto questo è dettato solo dal nostro sentire interiore, è un problema tutto nostro, siamo noi che non sopportiamo quanto sta accadendo. Il ragazzo al quale accennavi è un nostro amico che ci ha spinto a interrogarci su questi temi perché lui, in quella stazione, sotto la pioggia, ci stava bene, come se volesse stringere un rapporto più diretto con la natura, col suo Dio: lui era realmente in estasi mentre noi cercavamo di portarlo via dalla stazione o di offrirgli un ombrello. Risposte di questo tipo sono probabilmente istintive, perché molte esperienze di vita diverse dalla nostra ci mettono a disagio, ci fanno patire per quello che crediamo patiscano gli altri e

4 «Antipsichiatria e resistenza animale», trascrizione del workshop con Giuseppe Bucalo a cura di Resistenza Animale, svoltosi durante l'*XI Incontro per la Liberazione Animale*, 18-20 settembre 2015, <https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2016/07/18/antipsichiatria-e-resistenza-animale-con-giuseppe-bucalo/>.

ci fanno agire, paradossalmente, impedendo a queste persone di vivere come più desiderano. Questa, secondo me, è una delle situazioni più tipiche che trasforma le persone con i sentimenti più nobili, con le migliori intenzioni e con una spiccata empatia nel loro esatto contrario. Questo tipo di comportamento diventa ancora più subdolo in quanto profondamente mistificato e, quando è mescolato ad aspetti affettivi, il “bersaglio” ha ancora più difficoltà a reagire apertamente nei confronti di chi lo opprime, ad allontanarsi dalla persona che sta cercando di aiutarci anche se in realtà ci opprime. Anche il cane che morde se gli si porta via il suo cibo passa per ingrato o per incapace di comprendere l'aiuto associato a un'imposizione. Paradossalmente, questo cane potrebbe capire meglio chi non gli porta il cibo o chi lo ignora o, addirittura, persino chi lo prende a calci. Lo stesso vale nel nostro campo. Spesso pensiamo di fare il bene delle persone e quando queste ci si rivoltano contro non riusciamo a capire che forse lo sbaglio non è loro, ma nella relazione perversa che abbiamo instaurato per rispondere a un nostro bisogno.

Se da una parte il rifiuto di unirsi alla lotta contro il randagismo indispette molti “puri di cuore”, dall'altra esiste il rischio di idealizzare la libertà. Come ti muovi fra le polarità che nascono da questi due “eccessi”?

Come ci formiamo delle idee sulla sofferenza, idee in base alle quali poi agiamo, così abbiamo a volte la tendenza a connotare determinate situazioni in termini di liberazione o di antagonismo con cui probabilmente hanno poco a che fare. Credo che il randagismo umano e quello animale, come dicevo prima, non siano necessariamente frutto di scelte consapevoli, di un'esplicita volontà di mettersi fuori dall'ordine. Nella maggior parte dei casi penso che si tratti di una scelta consequenziale dettata dalla propria coscienza o dal proprio istinto di sopravvivenza. In queste situazioni di “liberazione” pesano molto le esperienze vissute, ma sono convinto che si diventi rivoluzionari nonostante noi stessi, malgrado noi stessi, e non perché si è scelto di esserlo: questa è la vera essenza della rivoluzione. A differenza di chi vede la supposta sofferenza, e individua nella reclusione la possibile soluzione, c'è chi avverte in questi casi l'elemento rivoluzionario. Dal mio punto di vista questo è il vero aspetto rivoluzionario, quello che scardina l'ordine, non perché è pensato o progettato ma perché è un modo di essere diversamente. La questione non è tanto quella di chiedersi quale sia il modo di vita giusto e quale quello sbagliato, ma come fare a creare una realtà, un ambiente, un sistema umano e sociale, in cui tutti possano avere la propria possibilità di esistenza. Il randagismo, almeno per come se ne parla generalmente, è visto come un problema non dissimile da quello dei senza dimora. Il più delle

volte si pensa di risolvere entrambi questi “problemi” cercando di riportare queste categorie nel consesso ordinato. Quasi mai, invece, ci si chiede come riuscire a sostenere queste “altre” modalità di vita. Ci si ritrova, in ambedue i casi, a denunciarne l'incompatibilità con l'ambito cittadino, con l'organizzazione sociale delle nostre vite. È quindi più che mai necessario, da un punto di vista pratico, accordare riconoscimento a tutte le esistenze che risultano inconciliabili all'interno di quella stessa organizzazione che le denuncia. Il lavoro è sempre quello di trovare strade comuni, spazi comuni, e trasformare le nostre città, come ad esempio sta accadendo nel campo delle disabilità. Non possiamo pensare di curare o rinchiudere in ambienti *ad hoc* tutte le persone con disabilità, possiamo invece trasformare la città in modo che diventi vivibile anche da parte di chi ha problemi nel muoversi o da chi ha problemi sensoriali come è il caso dei ciechi. Per gli ambiti di cui stiamo parlando questo ragionamento non si fa e si danno per scontato il nostro ordine, le nostre regole, la struttura ambientale con la conseguenza che proliferano i divieti, gli spazi interdetti e l'esclusione. L'unica soluzione che riusciamo a proporre è pensare a dei luoghi che possano contenerli e dove è possibile attivare una sorta di vita “protetta” e controllata, una sorta di laboratorio artificiale. Luoghi che magari possono essere anche bellissimi, attrezzati, luminosi, ma che non permettono di vivere la vita che si vorrebbe.

Girando l'Italia alla ricerca di randagi mi accorgo che, se non ci si ferma alle prime impressioni, insofferenze e condanne, si vengono a conoscere storie bellissime che raccontano di un mondo sorprendente. Sento scorrere molta vitalità che spinge a uscire dai perimetri dell'ordinario. Ieri ho saputo di un cane, Giuliano, che a Lentini accompagnava le processioni seguendo il carro funebre. Dapprima percepito come elemento di fastidio, Giuliano si è trasformato in cittadino onorario della città. Oggi c'è una sua statua nella piazza del municipio. Qual valore dobbiamo assegnare alle eccezioni? Confermano o smentiscono le regole?

Le eccezioni sono elementi fondamentali per progredire in qualsiasi tipo di discussione o di azione. Se non ne tenessimo conto non faremmo altro che ripetere i meccanismi e le realtà esistenti, quindi, in qualche modo, confermarci nelle nostre idee a loro volta confermate dalla realtà che vogliamo vedere. Alcune volte accadono invece cose che non sono in linea con quanto ci aspettiamo e che ci dicono qualcosa su dove potremmo andare. Tra l'altro, chiunque si trovi a vivere dentro determinate situazioni o “progetti di sostegno” spesso non si rende conto di quante esperienze, le più svariate e importanti, gli/le fioriscano attorno, in maniera spontanea. Proprio da queste

dovremmo imparare. Molti di quelli che si sentono preparati, anche in maniera approfondita, su determinate tematiche dovrebbero avere l'umiltà di uscire dal mondo che si sono creati, dal mondo di rapporti che si sono costruiti, e ascoltare e vedere quello che accade alle persone che hanno intorno. Ad esempio, che cosa fanno e come si comportano le persone quando non ci siamo? Spesso agiamo come se fossimo dei salvatori della patria, come se arrivassimo a coprire un vuoto che, invece, probabilmente non c'è. Basta guardarsi intorno per accorgersi di quante persone si aiutano a vicenda o si prendono cura degli altri senza che questo diventi un'azione sistemica o strutturata. Per questo è molto importante il lavoro che stai facendo, quello di andare a raccogliere e raccontare le storie dei randagi, intanto per capire che ciò che ci muove non è poi così minoritario, ma coinvolge al contrario molte altre persone, nonostante i dubbi, le domande e la mancanza di soluzioni immediate. Proprio per questo andare a raccontare le storie di relazioni tra umani e non umani è fondamentale; in tal modo, si danno spunti per costruire ponti significativi nei rapporti con gli altri. Ci sono decine e decine di storie simili a quella del cane che segue la processione e che diventa parte integrante del paese. È importante che queste storie riescano poi a incidere sulla cultura dominante. Succede anche con i matti: alcuni vengono riconosciuti e altri, invece, vengono esclusi. Sarebbe pertanto decisivo riflettere su questi meccanismi e cercare di capire perché a volte si realizza l'inclusione e a volte no. Raccontare le storie è però fondamentale soprattutto perché vengono portate alla luce altre relazioni possibili e per farci capire che non siamo insostituibili, che non tutto dipende da noi, e che possiamo essere determinanti quando agiamo da amplificatori di queste esperienze. Dobbiamo accettare che intorno a noi – al di fuori di noi e nonostante noi – succedono miliardi di cose belle e che dovremmo essere in grado di coglierle per amplificarle, trasformandole nel racconto di altri modi di essere, modi che esistono già, ma che non riescono ad avere riconoscimento. Ecco, il nostro compito potrebbe essere proprio quello di rendere visibili questi modi di essere.

C'è una storia alla quale sei legato che hai voglia di condividere?

Le storie sono molte. E sono legato a tutte, tanto che avrei delle difficoltà a fare delle distinzioni. Forse, però, le migliori sono quelle che danno un'idea che trascende la mia esperienza, quelle che possono diventare patrimonio di tutti o che possono far riflettere. In questi giorni pensavo a ciò che ha cambiato il mio modo di vedere e di agire. Spesso pensiamo che si tratti di un percorso mentale – ovviamente, è anche un percorso mentale di consapevolezza –, ma credo sempre di più che i veri cambiamenti, quelli che ti cambiano dentro,

abbiano delle sfaccettature che non nascono solo dal buonsenso o dalla razionalità e che ci si possa mettere anche una vita intera a riconoscerli, nonostante ti stiano già cambiando. Ricordo sempre un paio di queste situazioni che hanno entrambe a che fare con una relazione con un essere vivente. Una di queste è stata essenziale alla nascita della nostra associazione, nascita avvenuta quasi 30 anni fa. Siamo partiti da un'idea "ordinata" della questione: pensavamo che la malattia mentale esistesse, che ci fossero dei soggetti bisognosi di cure e di attenzioni e che quelle ricevute fino a quel momento non fossero adeguate ai loro bisogni. Di conseguenza, pensavamo che fosse necessario creare servizi e cure alternative, sempre però nell'ottica della cura, della protezione, continuando in sostanza con quelle pratiche che, in fin dei conti, hanno spesso a che fare con la repressione. In questo clima, organizzammo una prima conferenza, nel gennaio 1986, e invitammo tutto il paese per far conoscere la nostra associazione, dimenticandoci però di un signore che si chiama Pippo. Una situazione piuttosto paradossale se pensi che avevamo costituito l'associazione per aiutare le persone che erano psichiatrizzate e Pippo era proprio una di loro, l'emblema del matto pericoloso, sporco, cui nessuno osava avvicinarsi. Era un po' come se un'associazione che si occupa di animali non prendesse in considerazione il caso di un cane rabbioso. Ma questa è la logica sottesa a molte iniziative. Quando iniziò questa conferenza/assemblea aperta e pubblica, Pippo si presentò mettendo in ansia tutta la sala gremita dai nostri compaesani riunitisi per conoscere questi giovani che avevano studiato e capire che cosa stessero organizzando. E Pippo era lì, una presenza alquanto inquietante per tutti. Nel momento in cui si aprì il dibattito lui accennò ad avvicinarsi al microfono per intervenire. Calò il gelo sulla sala, e anch'io, devo confessare, mi ritrovai ad essere estremamente preoccupato per paura che succedesse qualcosa di irreparabile. Nessuno lo conosceva, per questo ne avevamo paura. Lui, però, prese il microfono e fece un discorso davvero memorabile che ricordo come un'esperienza di illuminazione, un'autentica catarsi. Intanto perché prese la parola: non avevo mai sentito la sua voce non perché fosse muto, ma perché non mi sarei mai avvicinato a lui neppure per chiedergli che ora fosse. Poi perché ci raccontò la sua storia e tutto quello che aveva subito, dal suo punto di vista. A poco a poco il suo racconto trasformò la sua immagine pubblica e da pazzo violento diventò una vittima, una vittima reale di tutta una serie di esperienze che gli erano accadute. Ci disse due cose importanti (che io avevo letto nei libri, ma che fino a quel momento non avevo capito): ci disse che non era mai stato aiutato e curato per quello che riteneva di avere. Quando lui tentava di raccontare i suoi problemi, lo si ricoverava, lo si sottoponeva all'elettroshock, gli si davano dei farmaci. Ci disse anche che tutto quello che faceva per stare meglio veniva interpretato come

un atteggiamento o un comportamento anomalo per cui veniva ricoverato impedendogli così di risolvere i suoi problemi. Queste due considerazioni, semplici, dirette e chiare, ebbero il potere di mettere in discussione tutto quello che finora avevamo studiato, imparato, sentito. Ci ponemmo infinite domande: forse la realtà non corrispondeva a quella che avevamo studiato? Le persone di cui parlano i libri di psichiatria sono persone vere? E quelle che incontri per strada? Giungemmo così alla conclusione che se volevamo davvero aiutare le persone, dovevamo aiutarle a vivere, a realizzare ciò che desideravano fare per stare bene, qualsiasi cosa fosse, senza avere la pretesa di conoscerla da subito. Questo modo di stare accanto alle persone ha naturalmente destrutturato ogni idea di normalità, ogni idea di sanità, di vero o di falso, di giusto e di sbagliato. Mettersi accanto alle persone e dire loro che saranno loro stesse a decidere su ciò che le potrà far star bene, che il giudizio in merito sarà esclusivamente loro, è un antidoto formidabile alla protezione che si trasforma spesso in controllo e in oppressione. Questa storia me la porto sempre dentro perché penso che sia stata l'esperienza intraumana che mi ha fatto cambiare direzione, più materialmente che concettualmente. Anche se poi, cambiando gli approcci e le relazioni, sono comparse nuove idee e nuovi concetti. Da allora, tendiamo a realizzare prima il progetto e poi a metterci dentro l'idea cosicché, anche se poi l'idea non si realizza, il progetto si realizza comunque. Semplificando: magari facciamo fatica a rendere chiari i concetti e le idee, ma quello che abbiamo realizzato è chiaro. Molto chiaro. Qualche tempo dopo ho conosciuto in treno un signore che ha rafforzato questa nostra posizione. Questa persona mi raccontò che, ogni qualvolta era preda di incontrollabili attacchi di ansia e di panico, sentiva il bisogno di sdraiarsi per terra, di allargare le braccia e di rimanere disteso. Quando si comportava così, trovava sempre un sant'uomo o una santa donna che lo tirava su di peso e che chiamava l'ambulanza per portarlo in ospedale. Nessuno immaginava che quella postura fosse la sua modalità per superare gli attacchi. Perché puntualmente veniva portato via? Perché in una stazione non ci si sdraia, si può venir calpestati e quindi scatta la paura. Ecco perché la protezione diventa oppressione. Un'altra storia che credo rappresenti un emblema di questo modo altro di vedere le situazioni, di questo cambiamento che deve essere anche personale oltre che sociale, è quella di un signore sardo ricoverato in un manicomio di Messina. Le mani legate dietro la schiena, attraversò il cortile per venire a conoscermi. Allora ero giovane e inesperto e credo che lui abbia voluto darmi un grande insegnamento, una grande lezione di umiltà che, infatti, mi ha poi segnato per tutta la vita. Probabilmente aveva capito che mi presentavo come un operatore diverso, moderno, forse uno capace di una maggiore partecipazione emotiva. Venne da me e, molto semplicemente, mi

chiese di slegarlo. Me lo chiese perché sapeva benissimo che non lo avrei fatto, soprattutto perché avevo una grande paura di quello che sarebbe potuto succedere. Come tutti pensavo che lui dovesse rimanere legato perché, se lo era, un qualche motivo doveva pur esserci. Questo signore non ha neppure aspettato che rispondessi o reagissi. Si è fermato davanti a me per pochi secondi e poi se ne è tornato tranquillamente in fondo al cortile. In seguito ci siamo conosciuti, abbiamo parlato di questo episodio: il suo unico intento era stato proprio quello di dimostrarmi che non ero diverso dagli altri. Non siamo diversi perché pensiamo di esserlo, ma solo se agiamo in maniera diversa, se ci comportiamo diversamente nelle situazioni di ogni giorno. E questo non avviene improvvisamente o per scienza infusa. È un percorso. Ci arriviamo a poco a poco e dovremmo avere l'umiltà di accettare che ci si sbaglia, l'umiltà di tornare indietro per poi andare avanti. Il cambiamento è anche una grande fatica, per cui dovremmo trovare il coraggio di costruire, giorno dopo giorno, relazioni diverse. Dico sempre che tutta la mia storia è l'andare a cercarlo in fondo a quel cortile e finalmente slegarlo. E solo quando riuscirò a farlo, si realizzerà davvero una parte importante del mio cambiamento. Ancora non ci sono riuscito, ancora sono lì, sto ancora camminando in quel cortile.

Per essere felici, insomma, più che cercare di applicare previsioni generiche sullo “star bene”, dovremmo cercare di realizzare ciò che ci fa star meglio. Mi hai detto del tuo incontro avvenuto sull'Etna con una randagia canina che ti ha interrogato sul da farsi in un colloquio tra pari. Che cosa vuol dire ragionare in termini di individualità e non di categorie predefinite?

Personalmente cerco sempre di ragionare in termini di esseri viventi, di individualità, di soggetti. Cerco di fare un balzo concettuale dall'oggetto (delle attenzioni, riflessioni o anche dell'amore) a un soggetto con cui entrare in confronto o in relazione. Quanto più questa relazione è paritaria, tanto meno si rischia che si trasformi in oppressione o in violenza inconsapevole. Questo atteggiamento, nonostante io non sia, per così dire, *organico* a una riflessione animalista, mi viene spontaneo anche nei confronti degli animali che incontro, in quanto mi occupo di esseri viventi che generalmente sono considerati come appartenenti a una categoria subumana, esseri cioè con delle fattezze umane ma ai quali viene tolta ogni forma di soggettività. La diagnosi di malattia mentale considera la persona come se non fosse più in sé, non responsabile delle sue azioni e dei suoi desideri. Ne consegue che si venga trattati alla stregua degli animali, considerati dai più come esseri che possono provare dolore ma senza una vera e propria cognizione della sofferenza. Qualcuno

che puoi anche bastonare e rinchiudere perché non ha soggettività né consapevolezza. Molto spesso mi sono ritrovato in situazioni simili a quelle che si incontrano nei canili, davanti cioè a persone rinchiusi magari anche da 30 anni nello stesso spazio, per quanto questo potesse essere pulito, protetto e organizzato. Noi troviamo queste situazioni naturali perché consideriamo i matti e gli animali come esseri da accudire dal punto di vista materiale, senza prendere in considerazione che possano o meno gioire dell'aria fresca o di un tramonto. Le persone rinchiusi in psichiatria, come i cani nei canili, hanno solo quelle relazioni che si permette loro di avere. Raramente si pensa che possano soffrire quanto e come gli altri per mancanza di relazioni o di contatto con la realtà. Seppure non abbia ancora sviluppato uno specifico "sentire" antispecista, mi risulta facile relazionarmi a ogni essere vivente per quello che esprime e per quello che è. La vicenda di questa cagnetta l'ho vissuta insieme a una persona che questo sentire lo vive e lo coltiva; la storia diventa allora emblematica di un rapporto condizionato dalla protezione che trasforma l'altro in oggetto. Questa cagnetta sembrava abbandonata e molto triste, aveva partorito da poco, era molto disorientata e camminava lungo una strada alle pendici dell'Etna. Ci siamo posti subito la questione di cosa poter fare per lei e, immediatamente, sono emersi due atteggiamenti diversi: quello protettivo che suggeriva di prenderla e portarla da qualche parte (anche se questo voleva dire privarla della libertà e di un posto magnifico come sono le pendici dell'Etna) e quello di aiutarla, supportarla, lasciandola dove si trovava nella speranza che in quel suo vagabondare potesse trovare un posto sicuro per lei, un po' di tranquillità. Su quella strada c'era anche un altro cane che sembrava, al contrario, molto autonomo, sicuro di sé e che dava proprio l'impressione di aver scelto, con molta determinazione, quella forma randagia di vita. Abbiamo pensato che la cagnetta avrebbe potuto trovare aiuto nelle relazioni con i suoi simili e abbiamo quindi accettato il rischio di lasciarla dove l'avevamo incontrata. Quando siamo ritornati sul posto per portarle qualcosa da mangiare, col patema di aver fatto la scelta sbagliata, l'abbiamo trovata più sicura e determinata, insieme a un compagno, in quel posto meraviglioso. Ci aveva dimostrato che se avessimo ceduto al nostro spirito di protezione, alla nostra volontà di soccorrerla, le avremmo procurato un danno. Naturalmente il buon esito non era scontato dall'inizio, la storia avrebbe anche potuto prendere una piega tragica, ma credo che questo faccia parte delle possibilità e delle opportunità della vita mentre noi, spesso per evitare dei danni presunti, impediamo alle persone di vivere. Preferiamo consegnare le persone a una non vita, anche per decenni, per paura che possano morire. Bisognerebbe avere il coraggio e l'umiltà di sperimentare strade diverse. Questa storia mi pare che sostenga l'idea che bisognerebbe più spesso lasciare che le cose vadano

come devono andare e che occorra accompagnare in maniera discreta i desideri e le scelte altrui. Frequentemente ci vengono chieste soluzioni definitive come se potessimo evitare la sofferenza, i fraintendimenti, la violenza reciproca. Questi sentimenti appartengono a tutti, fanno parte della vita e quello che possiamo fare è darci il massimo sostegno reciproco, cercando di ridurre al minimo i danni e stando tutti molto attenti. In questi anni ho imparato che il pericolo maggiore è proprio quello di lasciarsi trasportare dal "sacro fuoco" di protezione, perché il più delle volte si trasforma nel suo contrario. Lo sforzo principale che credo debba essere fatto è di ricercare soluzioni reali, pratiche; motivo per cui invito tutti a evitare l'ovvio (non importa se si è in minoranza, se nessuno apprezza o accetta il nostro comportamento), a perseverare nel proprio operato senza imporlo o pensare che sia decisivo, lasciandolo aperto a ciò che spontaneamente succede intorno a noi. Ecco, se riuscissimo in tutto questo, ridurremmo (pur senza eliminarla) la sofferenza che altrimenti non facciamo altro che aggiungere all'altrui esistenza.

Abbiamo parlato di controllo sociale orientato dagli schemi della biopolitica. Abbiamo parlato di psichiatria come pacificazione finalizzata alla gestione dell'altro e abbiamo sottolineato alcune similitudini facendo interagire le nostre due tematiche di riferimento: anche i cani vengono spesso considerati dei "senza pensiero", incapaci di una piena e consapevole comunicazione del loro sé. Uno dei fraintendimenti più frequenti è giudicare ogni abbaio come se fosse una minaccia che prelude all'attacco. Ringhiare è invece l'allarme sonoro di un cane che vuole che si consideri il suo problema, è una richiesta di allontanamento o la semplice manifestazione di un disagio che non esclude la possibilità di un incontro successivo. Quanto è importante non stigmatizzare il conflitto ma viverlo, conoscerlo e non reprimerlo, affinché possa emergere nel suo significato autentico?

Il conflitto, in effetti, sta al centro di tutta questa nostra conversazione perché alcuni eventi entrano in conflitto con il modo ordinato di essere. Il conflitto è la prima avvisaglia di una richiesta di ascolto, di confronto e anche di scontro. Come dicevi, i due ambiti, antipsichiatria e antispecismo, hanno un comune denominatore: la mancanza di soggettività riconosciuta all'Altro e, di conseguenza, il mancato riconoscimento del conflitto. Se il matto o il cane non sono responsabili, la richiesta di ascolto viene interpretata come un attacco da cui difendersi o come una richiesta di protezione; in entrambi i casi il confronto è eluso. L'altro aspetto comune ai due ambiti è quello della comunicazione. Non conosciamo, o diciamo di non conoscere, i livelli di comunicazione dei folli. Parliamo spesso di incomprendibilità mentre

dovremmo parlare di incomprensione. Sarebbe importante approfondire il linguaggio con cui i vari esseri viventi si esprimono, comprendere le ragioni e le cause dell'eventuale situazione di disagio e di disturbo anziché renderle invisibili. Così facendo, perdiamo del tutto l'esperienza della conoscenza altrui, conoscenza che si realizza nel confronto di posizioni diverse. Perdiamo inoltre la sperimentazione di altre forme di conoscenza reciproca. In realtà, non facciamo altro che imporre la nostra posizione, la nostra idea, chiudendo il conflitto, cancellando il disagio e proponendo una serie di soluzioni che soddisfano solo uno dei due soggetti, quello che in quel momento ha maggior potere: nel caso dei matti, il normale, nel caso degli animali, l'umano. È importantissimo, quindi, saper riconoscere il conflitto che consegue al riconoscimento delle soggettività. Se uno non dorme la notte e l'altro deve dormire per poter lavorare il giorno dopo, si instaura un conflitto. Se ne può parlare e trovare una soluzione equanime. Se invece l'insonne non viene riconosciuto come soggetto, la soluzione è quasi sempre di obbligarlo ad assumere un farmaco per prendere sonno chimicamente. Uno dei due si adatta al ritmo sonno-veglia che non disturba, anziché trovare una soluzione che permetta all'uno di restare sveglio e all'altro di dormire. Questo vale, se vogliamo, anche per i randagi. L'urgenza che si avverte nei confronti dell'ordine nella città si scontra con l'esigenza dei randagi di viverci dentro o attorno. Se riconoscessimo la loro soggettività non li recluseremmo in un canile, ma troveremmo soluzioni alternative. Nel caso degli animali sembra che ci sia bisogno di una sorta di rappresentanza umana che agisca in nome loro, con tutti i rischi che questo comporta e con tutte le possibili interpretazioni errate, come accade quando ci si erge paladini o portavoce di bisogni e desideri che non si conoscono. Nel caso dei folli la comprensione potrebbe sembrare più facile, ma in realtà anche nel loro caso si cerca sempre a rappresentarli, con il rischio di spostare il conflitto tra familiari e antipsichiatra, lasciando il soggetto ai margini. A volte succede che i familiari si mettano d'accordo con l'antipsichiatra su cosa sia meglio o peggio per la persona "problematica". Ti posso garantire che è davvero difficile ridare veramente la parola e la soggettività a queste persone proprio perché la nostra normalità e il nostro ordine sociale si basano sul tenere fuori dall'ordinario queste esperienze anziché considerarle parte di noi stessi. Riconoscere il conflitto e, quindi, la soggettività sarebbe una grande rivoluzione, pur senza sapere a priori se questo potrebbe portare più o meno gioia, più o meno serenità. Ma non saperlo fa parte della vita. Amo pensare che questa sia la strada giusta perché è semplicemente più equa. Non sempre considerare i bisogni di tutti porta tutti a essere più felici, ma sarebbe indubbiamente più giusto, meno iniquo, e sicuramente meno violento.

Alessandra Galbiati
Anime corporee

Molti corpi in cui le anime ansiosamente si affacciano. Sguardi timidi, sguardi sfrontati, sguardi muti che possono sperare in un corpo che li sappia incarnare. Piccoli gesti, tremiti, uno sbatter di palpebra. La differenza tra la vita e la morte può raccogliersi lì, tra una parola detta o non detta, tra il sangue che scorre, tra le foglie succose del bosco e il torrente di acqua limpida, nel momento in cui la pistola spara il proiettile captivo nella fronte della mucca.

I primi minuti del film sono muti: due cervi si cercano e si incontrano nella neve, in un bosco selvaggio. Fa freddo ma le loro narici emanano un calore vivo. Subito altri animali, la colonna sonora è fatta di rumore di feraglie e macchine che si mettono in movimento, di animali impazienti, in posti bui, animali che aspettano che qualcosa succeda. E infatti vengono obbligati in angusti passaggi che li portano alla morte, allo sgozzamento, allo scuoiamento. Poi solo altri animali, stavolta umani, che maneggiano carne e sangue. Trasformati, i pezzi di carne scivolano sulla mensa dove gli animali umani mangiano con indifferenza la merce che hanno processato nella sala di fianco. Ma molti, in quel posto, si sentono fuori posto.

Già nel titolo del film (*Corpo e anima*, Ungheria 2017), il rovesciamento del solito "anima e corpo" vuole raccontare qualcosa di speciale sui corpi, sottolinearne l'importanza fondamentale per le relazioni. Sia che si stia parlando di cervi che di mucche o di umani, i corpi hanno la medesima origine e la medesima difficoltà: racchiudono la fragilità della vita e al contempo le emozioni più dirompenti. Interpretarne i desideri è spesso difficile: tutto sta nel saper ricordare con precisione una frase o nel notare un piccolo particolare di un gesto che solitamente sfugge.

Sullo sfondo drammatico di corpi condannati a morire violentemente (la storia è ambientata in un macello ungherese), la regista Ildikó Enyedi segue le emozioni di due persone che si incontrano in un sogno condiviso: ogni notte si danno appuntamento, impazienti di incontrarsi in un territorio selvaggio di boschi, acqua e neve, come animali liberi e fieri, senza nulla e nessuno che li costringa ad alcunché. La libertà è uno spazio da occupare, è un corpo da educare alle carezze per vincere la paura dell'altro. Il sogno sta a

garanzia che questa libertà e questa felicità esistono. Occorre trovare il modo di raggiungerle. Incapaci di vivere in “modalità banale” (quella della scontata quotidianità) i due protagonisti umani di questa vicenda, come in una partita di poker, giocano alzando la posta e scommettendo continuamente sulla vita o sulla morte. Non possono vivere in un limbo intermedio. Sono persone più complicate delle altre. Quasi dei disadattati. Per loro può esistere solo la più completa felicità (quella di due cervi che scendono al torrente a bere) o la più cupa disperazione (quella degli animali che quotidianamente vengono letteralmente fatti a pezzi senza far troppo rumore). Oscillano, come i corpi dei cervi e delle mucche, tra l’aver tutto e il non avere niente. I loro corpi sono corpi pesanti, imperfetti, manchevoli, corpi veri che emanano, con timidezza, sofferenza e gioia, speranze e cocenti delusioni.

Corpi e anime essenziali, mai una parola di troppo o detta a casaccio. Pochi dialoghi. La ridondanza è stucchevole, nasconde e soffoca il cuore delle emozioni e dei pensieri. Le emozioni sono le vere protagoniste del film. Si percepiscono nel contatto tra due muscoli che cercano le foglie, nel ritrarsi delicato di un piede dietro alla linea della luce, nello sguardo attonito della mucca obbligata all’immobilità tra le sbarre di ferro del suo ultimo contatto con il mondo, nell’ordine maniacale degli spazi domestici che sembra poter contenere e arginare il disordine di un mondo che fa paura. I due protagonisti hanno accettato, forti dell’energia che emana dal loro sogno, di affrontare una sfida difficile: provare a mettersi in gioco, corpo e anima, e riuscire a vivere davvero. Innamorarsi ancora una volta, a qualunque costo, riuscire a toccarsi vincendo i timori di una timidezza fisica e mentale, quasi autistica.

Nell’indifferenza e nel distacco verso gli altri, nella routine di un lavoro crudele eseguito con automatismo, nella solitudine speculare delle loro vite apparentemente monche, i due protagonisti avevano trovato un equilibrio sufficiente per sopravvivere, ma una volta assaporata la quiete e prodigiosa bellezza della vita nel bosco, nella vita da cervo, non potevano più restare quelli di prima. Le emozioni iniziano a erompere, obbligano il corpo e le parole a cambiare e, a costo di perdere la posizione di equilibrio, la vita si sbilancia. Pericolosamente si sbilancia verso la speranza della felicità.

Corpi che nascondono e vivono emozioni enormi, che si esercitano e imparano nuove sensazioni, che si fanno trattenere, che conoscono i limiti dei corpi altrui, che li rispettano, che li spronano dolcemente. Emozioni profonde che fanno tremare l’anima, in quel punto in cui percepiamo che il nostro corpo è la nostra anima. Emozioni non raccontabili, non descrivibili, non fotografabili. Solo intuibili. E quando la felicità si manifesta, come una vittoria per cui si è lottato duramente, la vita quotidiana assume una nuova luce,

i primissimi piani scompaiono e si riesce perfino a ridere di uno schizzo di pomodoro. Il sangue è guarito, i tagli sui polsi forse dimenticati.

Il desiderio non si manifesta subito impetuoso. Il desiderio cresce e per soddisfarlo occorre fare esercizio. Bisogna allenarsi anche per riuscire a parlare, per sapere cosa dire e riuscire a dirlo nel modo giusto, senza ferire e senza ferirsi. La protagonista si esercita prima a casa, in privato, poi al parco, per vincere la timidezza. Costruisce in solitudine delle microstorie dove, con dei personaggi giocattolo a cui far recitare i propri pensieri, si allena per la realtà. Prova le scene come in un piccolo teatro di emozioni per saggiare ogni parola e interpretare le eventuali frasi del suo amato cui sono dirette. Quando teme di aver fallito e averlo deluso, quando teme che non ci sia possibilità di fare incontrare i loro cuori, quando ormai tutto sembra perduto, una sua breve frase, detta in finale di una telefonata insanguinata, la salva. Li salva.

Come il cervo che offriva a lei, affamata, le foglie nascoste nella neve, Endre forse intuisce che Mária è sul punto di svanire per sempre. Nel sogno la cercava ovunque, senza trovarla, e nella veglia la cerca per telefono, e la trova:

Lei: Pronto!

Lui: Ciao. Buona sera

Lei: Anche a te

Lui: Non c’è un motivo preciso per cui ti ho telefonato. Ti disturbo?

Lei: No! No

Lui: Stai passando una bella serata?

[Mária sta grondando sangue pulsante, come le mucche nel mattatoio. Sta morendo].

Lei: Ascoltavo della musica ma c’era un problema con la mia radio. Forse si è rotta

Lui: Capito. Non sapevo che ti piacesse la musica

[Silenzio]

Lei: Non è che mi piace. No... mi piace soltanto una canzone ma ormai non la posso più ascoltare

Lui: Mi dispiace

[Silenzio]

Lui: Va bene. Ti lascio in pace. E ti saluto. Buona serata”

Lei: Buona serata a te. Ti saluto anch’io

[Silenzio]

Lui: Mária ... sei ancora lì?

Lei: Sì, sono qui

[Silenzio]

Lui: Mi... mi sento morire. Perché ti amo immensamente

Lei: Anch'io ti amo immensamente

Lui: Vorrei poterti guardare negli occhi... Possiamo vederci?

Lei: Certo. Adesso arrivo. Ma prima devo fare assolutamente una cosa.

Scusa. Devi avere pazienza.

Mária risorge dal lago di sangue e rinasce. Forse nasce. Come in un parto in cui acqua e sangue, vita e morte si rimescolano.

Lei e lui possono ora toccarsi. I loro corpi finalmente in contatto perfetto come nel sogno, nonostante le loro imperfezioni fisiche. Con la pienezza della felicità il sogno che li ha fatti incontrare si svuota perché il pudore delle grandi emozioni fa tacere anche le immagini. Anche i due cervi scompaiono dal paesaggio innevato. In quella notte di rivelazioni, nessuno può sapere dove siano finiti.

Da non trascurare, nel film, sono infine le implicazioni simboliche dei colori. Il bianco e il rosso si alternano ritmicamente. Il sangue e la neve. L'ordine, il silenzio e l'impetuosità, il fragore. Bianche e asettiche sono le piastrelle del bagno e del mattatoio, entrambe investite dal fiume rosso del sangue di animali morenti, di corpi agonizzanti, di vite spezzate. Rosso è anche il cellulare che Mária si convince a comperare e che permette che le emozioni possano finalmente comunicarsi da una mente all'altra, da un corpo all'altro. La regista insegue queste emozioni quasi invisibili con dei primissimi piani mozzafiato: rughe, impercettibili movimenti degli occhi, minuscoli gesti che timidamente si fanno notare nella bolgia della quotidianità. Primi piani che cercano di raccontarci la ricchezza di una vita interiore che fatica a venire a galla e che è sempre lì lì per essere soffocata per sempre.

Silvia Gelmini

Sullo sfondo, il mare

Parole e gesti nei macelli francesi

Siamo al diciannovesimo minuto del celebre cortometraggio *Le Sang des bêtes* (letteralmente, *Il sangue delle bestie*) di Georges Franju, girato nel 1948 ai macelli di Vaugirard e della Villette a Parigi. Abbiamo appena assistito all'ultima di una serie di sequenze di macellazione. Un operaio toglie la lana dal corpo di alcune pecore che sono appena state ammazzate. I residui di lana vengono poi appesi accanto ai corpi, come vestiti a un appendiabiti. Una voce maschile commenta¹:

«Senza collera io ti colpirò / E senza odio, come un macellaio»², ha detto Baudelaire. Senza collera, senza odio, e con il semplice buonumore dei macellai che fischiettano e cantano mentre sgozzano, perché bisogna pur mangiare ogni giorno, e far mangiare gli altri, a costo di un mestiere doloroso e spesso pericoloso.

Una volta appesi, i corpi brillanti degli animali oscillano, cullati dal canto degli operai, che intonano *La Mer* di Charles Trenet. E il suolo è un mare di fango, sangue, resti di animali, ombre e riflessi. L'interno e l'esterno del macello sono ricoperti dell'acqua che gli operai gettano per cancellare il sangue. Il suolo brilla come i corpi degli animali e il canto degli operai continua mentre vengono mostrati alcuni volti di pecore ancora vive.

È stato scelto il canto degli operai della Villette per introdurre questo studio sulle parole e i gesti che si sviluppano nei macelli. La nostra ricerca si appoggerà sul documentario di Manuela Frésil, *Entrée du personnel* (*Entrata del personale*) del 2011, e sulle testimonianze raccolte da Catherine Rémy, ricercatrice al CNRS, e dal giornalista Geoffrey Le Guilcher. Tali voci dimostreranno che nella maggior parte dei casi il «buonumore» è estraneo ai macelli. I ritmi lavorativi estenuanti, la ripetizione all'infinito degli stessi gesti, la vicinanza della morte, le grida degli animali non rendono possibile,

1 Il commento è stato scritto da Jean Painlevé (1902-1989), regista e fondatore del «cinema scientifico».

2 «L'eautontimorumenos», in Charles Baudelaire, *I fiori del male* (a cura di Francesco Di Pilla), Fabbri, Milano 1970, p. 76.

tra gli operai, la voglia di cantare. E nei casi in cui sono presenti momenti di buonumore, le cause vanno ricercate nei tentativi da parte dei lavoratori di prendere le distanze, di «deanimalizzare»³ l'animale.

Gli operai del macello rappresentano l'intersezione tra l'interno accecante dei macelli e la cecità delle persone all'esterno. Come spiega Philippe Descola, nei paesi occidentali «il collegamento tra ciò che consumiamo e l'origine di ciò che consumiamo è completamente scomparso»⁴. E per gli operai del macello «l'acceccamento» è reso possibile dalla messa in atto di meccanismi di difesa. Per poter uccidere l'animale, è necessario «svuotarlo della sua soggettività, della sua anima»⁵. Per la protezione della società, muri sono elevati attorno ai macelli e gli operai che vi lavorano diventano quindi il principale ingranaggio di una «catena di tabù»⁶ che, pur dicendosi perfettamente legale, ha interesse a rimanere invisibile.

Cerchiamo innanzitutto di definire il macello, «luogo dove si ammazzano, si scuoiavano, si dissanguano e si squartano le bestie, le cui carni sono destinate al consumo»⁷. In senso estensivo, il macello si riferisce anche alla condizione umana, nello specifico dei soldati in guerra, ma in questo studio non sarà analizzato l'uso del termine in senso figurato. Il macello è un luogo in cui l'animale entra vivo, viene ucciso e ne esce pronto per essere venduto. Per gli animali il macello non può nemmeno essere considerato un luogo; è piuttosto uno spazio di passaggio⁸, di transizione e di «trasformazione in carne».

È necessario sottolineare la distinzione tra il luogo in cui gli animali sono allevati e sfruttati e l'edificio in cui sono mandati a morire, accalcati in camion, treni o altri mezzi di trasporto. Gli animali sono condotti al mattatoio, spesso per rimanerci qualche ora, talvolta per un'intera notte. Qui mobilità ed immobilità si alternano e queste due condizioni hanno in comune il fatto

3 Philippe Descola ha utilizzato il verbo «dé-animaliser» in «L'année vue par la philosophie (4/5), Faut-il manger les animaux?», conferenza che tenuta presso l'Université Paris-Sorbonne e diffusa radiofonicamente da France Culture il 2 febbraio 2017: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/lannee-vue-par-la-philosophie-45-faut-il-manger-les-animaux>.

4 *Id.*, «L'année vue par la philosophie (4/5), Faut-il manger les animaux?», cit. Nel corso del suo intervento, Descola ha citato la distinzione, proposta dall'antropologa Noémie Vialles, tra «zoophages» e «sarcophages». I «sarcophages» sono dei «mangiatori di carne che [...] cercano di cancellare [...] ogni rappresentazione, ogni idea che la carne che consumano è di fatto un pezzo di un animale che prima era vivo».

5 *Ibidem*.

6 Geoffrey Le Guilcher, «L'abattoir est une chaîne de tabous», in «Éthique animale», 14 aprile 2017. <https://www.revue-ballast.fr/geoffrey-guilcher-labattoir-chaîne-de-tabous/>.

7 Cfr.: Treccani.it.

8 Sebbene per applicarla a un contesto molto diverso, mi riferisco qui alla distinzione tra «lieux» e «espaces (d'anonymat)» o «non-lieux» proposta dall'antropologo Marc Augé in *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2005.

di essere imposte agli animali con la forza. Per spiegare questa alternanza, nessun documento è più chiaro dell'articolo R214-64 del Codice Rurale in vigore in Francia, che propone la distinzione seguente:

- L'«acheminement» che definisce l'azione di condurre gli animali dal punto in cui sono scaricati dai mezzi di trasporto o dai locali di stabulazione fino al luogo di macellazione;
- L'«immobilisation» che si riferisce all'applicazione di tutte le procedure volte a limitare i movimenti dell'animale, al fine di facilitare uno stordimento o una uccisione efficace⁹.

L'«efficacia» dell'uccisione è visibile unicamente dagli operai del macello. Come ricorda, tra gli altri, Siegfried Giedion (1888-1968) in *Mechanization Takes Command (L'era della meccanizzazione)*, un primo decreto di Napoleone del 1807 ordinava la costruzione di macelli pubblici e fu così che cinque macelli sorsero *fuori dalle mura* della città. Un secondo decreto, del 1810, decretava che ogni città avesse il proprio macello e che questo fosse costruito *oltre i confini della città*¹⁰.

Ne *La Fin des bêtes* (il titolo completo, tradotto letteralmente è *La fine delle bestie. Un'etnografia della macellazione degli animali*), Rémy cita alcuni passaggi del consiglio municipale straordinario che nel 1837 fu consacrato alla creazione del primo macello nella città di Clermont-Ferrand. In quell'occasione, il sindaco Conchon dichiarò:

Far sparire dalle nostre strade lo spettacolo disgustoso del sangue sparso ovunque a causa dello sgozzamento degli animali, affrancarsi dalle esalazioni mefitiche e assicurare alla nostra città, in un futuro più o meno ravvicinato, un aumento degli introiti, non sarà opera priva di merito¹¹.

Il nome di Rémy compare anche in *Steak Machine*, risultato di un'investigazione all'interno di un macello condotta dal giornalista Le Guilcher:

In occasione della commissione d'inchiesta parlamentare sui macelli, Catherine Rémy ha ricordato ai deputati una paura antica e ormai dimenticata. Alla fine del XVIII secolo, le autorità non creano i macelli all'unico scopo di regolare i problemi di carattere sanitario nel centro città. «Secondo alcuni, lo spettacolo dell'uccisione aumenterebbe la violenza tra umani e avrebbe un

9 Article R214-64, modifié par Décret n°2011-537 du 17 mai 2011 – art. 2. Dans legifrance.gouv.fr.

10 Siegfried Giedion, *La Mécanisation au pouvoir (Mechanization Takes Command)*, Centre Georges-Pompidou, Paris 1980, p. 192 (enfasi aggiunta).

11 Archivi municipali di Clermont-Ferrand, M50. In C. Rémy, *La Fin des bêtes*, Économica, Paris 2009, p. 28 (enfasi aggiunta).

effetto negativo sui bambini. Si decide pertanto di “nascondere l’uccisione degli animali per non darne l’idea”, per riprendere l’espressione dello storico Maurice Agulhon»¹².

I macelli sono e restano dei “luoghi” inaccessibili. Rispetto al 1948, anno in cui Franju, senza avere ottenuto l’autorizzazione dalla Prefettura della Polizia e della Senna, filmava comunque varie sequenze del suo cortometraggio ai macelli della Villette e di Vaugirard, la situazione non è molto cambiata. Le investigazioni shock provenienti da vari macelli francesi e rese pubbliche dall’associazione L214 sono state filmate clandestinamente e hanno portato in tribunale alcuni degli attivisti responsabili. Alla luce di queste difficoltà appaiono pertanto di grande importanza le testimonianze raccolte da Rémy nel citato *La Fin des bêtes* (2009), l’indagine di Le Guilcher (*Steak Machine*, 2017) e il documentario di Frésil.

L’opera di Rémy è il risultato di un’inchiesta etnografica condotta in un macello di una zona rurale, nel Massiccio Centrale: «Costruito nel 1969, è un macello a statuto privato [...], dà lavoro a dieci persone [...] e possiede un’importante particolarità: la direzione non vi è presente»¹³. Rémy è entrata nello stabilimento in qualità di osservatrice e il suo lavoro ha comportato tre periodi di osservazione di un mese ciascuno¹⁴. L’inchiesta mostra chiaramente che nell’ambiente del macello vige tutta una serie di regole dette e non dette, di sottintesi, e un sistema di gerarchia «morale» tra gli operai:

Nel corso della mia seconda giornata in loco [...] Franck, un uccisore, mi si avvicina e dice: «Non vi *disgusta* tutta questa *marmaglia*?». Io: «Beh sì, all’inizio è strano». Franck: «Certo. *Non tutti sono in grado di farlo*» (con una smorfia di *disgusto*)¹⁵.

Non tutti sono capaci di uccidere:

Régis: «Io, quando sono arrivato, *per un mese non ho potuto guardare*, soprattutto le mucche, non riuscivo a guardare... A volte, uccidono dei capretti, e fa pena perché sono piccoli, pesano appena 5 chili... Ad ogni modo, ci si abitua»¹⁶.

12 Geoffrey Le Guilcher, *Steak Machine*, Goutte d’or, Parigi 2017, pp. 140-141. La citazione tra virgolette è tratta dal «Rapporto della Commissione d’inchiesta sulle condizioni degli animali da macello nei mattatoi francesi» (20 settembre 2016, Assemblea nazionale N° 4038).

13 C. Rémy, *La Fin des bêtes*, cit., p. 34.

14 *Ibidem*, p. 35.

15 *Ibidem*, p. 38 (enfasi aggiunta come nelle citazioni che seguono).

16 *Ibidem*, p. 39.

Ci si abitua, più o meno:

Uno dei trasportatori [...] viene a parlarmi: «Eh sì, i cavalli... non piace neanche a me! Le mucche non mi fanno niente, ma i cavalli... non mi piace! [...] A volte, ci sono anche i capretti, è orribile... Piangono, piangono come bambini... Ti giuro, bisogna vedere... Ma insomma, è così, bisogna pur farlo...»¹⁷.

Le grida dei capretti rendono più difficile il «compito» di uccidere. Invece, gli animali che «non gridano»¹⁸, che sono considerati più passivi, come le pecore, sono fortemente svalutati:

Al di là dell’immagine negativa della pecora, ci sembra che il suo comportamento influisca sullo svolgimento della cosa. La pecora non grida, non si muove, può dunque facilmente essere oggettivata¹⁹.

Si tratta di un meccanismo di oggettivazione o, in alcuni casi, di «soggettivazione negativa»²⁰ dell’animale da parte degli operai del mattatoio, al fine di riuscire a compiere il loro «dovere». Commentando una scena di uccisione di cavalli a cui ha assistito, Rémy riferisce l’esclamazione di uno degli «ammazzatori» (i «tueurs») a proposito delle mucche: «Se le accarezzi, è finita!»²¹. Questo ci permette di passare alla testimonianza di Le Guilcher. Giornalista indipendente, Le Guilcher si è infiltrato per quaranta giorni in un macello industriale della Bretagna, di cui non fornisce né la localizzazione né il nome, limitandosi a chiamarlo «Mercure». Il risultato della sua inchiesta è *Steak Machine*, opera che testimonia le sofferenze che avvengono in quel luogo: le sofferenze degli animali ma anche le sofferenze degli umani²². La prima visita del macello si svolge per lui sotto lo sguardo attento della sua guida:

Margot [...] mi ricorda, come il capo, Didier, come la signora dell’agenzia interinale, che tutti hanno un solo criterio di selezione in testa: il futuro

17 *Ibidem*, p. 68.

18 *Ibidem*, p. 61.

19 *Ibidem*, p. 62.

20 *Ibidem*, p. 68.

21 *Ibidem*, p. 69.

22 «Il deputato Olivier Falorni, presidente della commissione parlamentare d’inchiesta sui macelli, [...] constata: «In un periodo in cui si dice che la classe operaia è scomparsa, per me è stato uno shock scoprire che gli operai dei macelli sono uomini e donne fisicamente e psicologicamente distrutti [...]. Abbiamo ascoltato persone con incubi notturni e che vedevano esseri umani appesi a dei ganci». In G. Le Guilcher, *Steak Machine*, cit., p. 100.

dipendente sopporterà un tale spettacolo di sangue e di odori? Ho l'impressione di entrare poco a poco nei meandri di un segreto inconfessabile²³.

Questa «discesa negli inferi» ha tutta l'aria di dover restare segreta. È vero che filmare un qualsiasi luogo di lavoro, così come farne uscire delle informazioni, pone problemi. Ma nei macelli si erigono dei veri e propri muri: «Secondo Dilan, il muro è stato costruito dopo che alcuni visitatori hanno filmato l'uccisione con il loro cellulare. A quel punto, la direzione si è detta che bisognava nascondere tutto questo», che «era necessario fare qualcosa»²⁴. Quindi, «Mercure ha valutato che sarebbe costato meno nascondere la sofferenza animale piuttosto che cercare di evitarla. Un atteggiamento diffuso»²⁵.

Anche Frésil ha osservato i gesti e ha ascoltato le parole degli operai di questo «mondo chiuso»²⁶. E nel corso del documentario *Entrée du personnel*, della durata di 59 minuti, la parola – talvolta silenziosa – è lasciata alle operaie e agli operai. Una di queste, immortalata in un momento di riposo in spiaggia, dichiara, mimando i gesti che deve ripetere nel suo lavoro: «Quando abbiamo imparato i gesti, siamo proprio come delle macchine»²⁷. Più avanti, la voce di un ammazzatore ammette:

Mi chiamo Serge. Nella produzione della carne, l'ho sempre fatto. Ho cominciato quando avevo diciott'anni. Il primo giorno, uno shock [...]. Il ritmo delle uccisioni [...] non si ferma mai. È una bestia che muore ogni minuto. Se fosse stato meno veloce, penso che avrei avuto il tempo di digerire la prima mucca prima di vedere la seconda farsi ammazzare²⁸.

E un altro macellaio, il cui “compito” è quello di uccidere, ammette: «Per me, è il posto più duro del macello. E poi a volte è così veloce che ci si dimentica, non ci si pensa più. Ci si abitua, ci si abitua a tutto. È la cosa peggiore, l'abitudine»²⁹. Ed effettivamente, al macello gli operai si abituano a tutto, alla “necessità dello sfruttamento animale” e alla “necessità di essere sfruttati”:

Il gesto è ripetitivo. Non si vede che fa male. Lavoriamo per cinque o sei ore, questo gesto in permanenza, ed è tutto. Lo fate per un solo giorno, cinque o sei ore. E per cinque o sei ore, fate solo quel gesto. E allora vedrete la sera, non riuscite neanche più a muovervi³⁰.

Una sequenza di *Entrée du personnel* è molto significativa. In uno spazio anonimo, che intuiamo essere i dintorni dello stabilimento, alcuni operai del macello, tutti uomini, entrano nell'inquadratura, da destra e da sinistra, alternativamente. Sullo sfondo si intravedono una strada, un parcheggio e gli stabilimenti del macello. I soli rumori provengono dalle automobili che passano. Gli operai rimangono silenziosi, in piedi, e guardano frontalmente verso la telecamera. Iniziano quindi una dimostrazione, di carattere quasi teatrale, dei gesti che devono ripetere ogni giorno. La scena dura più di un minuto. Forse i gesti, ripetitivi, interminabili, che sorgono nel «luogo» del macello, sono più eloquenti delle parole. Sono necessari pochi gesti per uccidere un animale. E come abbiamo visto, la ripetitività di tali gesti è fortemente violenta, non solo per chi ne è vittima, ma paradossalmente anche per chi li compie. Forse oggi i macellai non cantano più *La Mer* di Trenet, con noncuranza e buonumore. Ma il suolo, in ogni mattatoio, è tuttora ricoperto da un «mare» crudele e fangoso, dove il sangue si mescola ai resti degli animali uccisi.

23 *Ibidem*, p. 25.

24 *Ibidem*, p. 140.

25 *Ibidem*, p. 155.

26 *Ibidem*, p. 150.

27 Manuela Frésil, *Entrée du personnel*, Ad Libitum, Paris 2011.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

Alessandro Dal Lago ha insegnato sociologia della cultura e teoria sociale nelle università di Milano, Bologna, Genova, Pennsylvania e California (Los Angeles). Tra i suoi ultimi libri, *Eroi e mostri. Il fantasy come macchina mitologica*, il Mulino 2017, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Cortina 2017, *Blind Killer. L'Europa e la strage dei migranti*, Manifestolibri 2018, *Ultime notizie da un paese di merda*, Prospero 2018 e, in collaborazione con Serena Giordano, *Sporcare i muri. Graffiti, decoro, proprietà privata*, DeriveApprodi 2018.

Dagmar Van Engen è ricercator* presso l'Università della Southern California. Precedentemente, la sua ricerca si è incentrata sulle mascolinità queer nella letteratura americana contemporanea, specialmente nella poesia di Allen Ginsberg. Attualmente, i suoi interessi di ricerca si concentrano sull'animalità invertebrata e sui generi non-binari nella fantascienza contemporanea.