Si può conoscere *qualcosa degli uomini soltanto alla condizione assoluta di ridurre in cenere il mito filosofico (teorico) dell'uomo.*

– Louis Althusser

Liberazioni 33

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

estate 2018 **33**

T.HAAPOJA E L.GUSTAFSSON La storia secondo il bestiame F.TIMETO La decomposizione dell'umano nell'epoca dello Chthulucene. *Staying with the Trouble* di Donna Haraway R.CODERMATZ La de-carnificazione dell'animale PALESTINIAN ANIMAL LEAGUE Israele, la prima nazione al mondo ad applicare il *vegan washing*? L.DE FLAVIIS Mario Mieli: una critica materialista dell'etero-patriarcato L.IRVINE E L.CILIA Famiglie più che umane. Animali domestici, persone e pratiche delle famiglie multispecie O.JURINOVICH Il mio regno per un maiale G.LOSI Gorilla e balene. Maschi spiaggiati nel cinema di Ferreri A.G.BIUSO Conflitti unilaterali L.MARTURANO "E morirono tutt* felici e contenti". Dramma in tre atti da *Vivere con gli animali* di Jocelyn Porcher

liberazioni
ASSOCIAZIONE CULTURALE

€ 6.00

Liberazioni 33

Liberazioni
Trimestrale Anno IX n. 33 / Giugno 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, Enrico Monacelli, 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 Giugno 2018
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti
- Annuale (4 numeri): 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"

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

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

Albugnano	**Rifugio Jill Phipps** - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	**Agripunk Onlus** - Località L'Isola 61/a
Bergamo	**Libreria Palomar** - Via Angelo Maj, 10 **Coordinamento liberselvadec** - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	**Modo Infoshop** - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di 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. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Conegliano	**Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin, 31/g
Forlì	**Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org
Genova	**Libreria Adespotos** - Via delle fontane, 15
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
San Piero a Grado	**Ippoasi** - Via Livornese, 762
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

PENSARE LA QUESTIONE ANIMALE

In effetti, poco importa, in realtà, visto che il problema è, per l'appunto, un problema che contiene la forma della risposta: la forma di una Grande Divisione, di uno stesso gesto di esclusione che fa della specie umana l'analogo biologico dell'Occidente antropologico, dal momento che confonde tutte le altre specie e tutti gli altri popoli all'interno di un'alterità esclusiva comune. È infatti già una risposta interrogarsi su ciò che "ci" fa diversi dagli altri: dalle altre specie e dalle altre culture. Poco importa chi siano questi altri, poiché ciò che conta siamo noi.

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

[...]

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

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

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

S O M M A R I O

OFFICINA DELLA TEORIA

4 Terike Haapoja e Laura Gustafsson
La storia secondo il bestiame

8 Federica Timeto
La decomposizione dell'umano nell'epoca dello Chthulucene
***Staying with the Trouble* di Donna Haraway**

17 Rodrigo Codermatz
La de-carnificazione dell'animale

TERRITORI DELLE PRATICHE

28 Palestinian Animal League
Israele, la prima nazione al mondo ad applicare il *vegan washing*?

33 Leonardo De Flaviis
Mario Mieli: una critica materialista dell'etero-patriarcato

44 Leslie Irvine e Laurent Cilia
Famiglie più che umane
Animali domestici, persone e pratiche delle famiglie multispecie

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

66 Ornella Jurinovich
Il mio regno per un maiale

75 Giorgio Losi
Gorilla e balene
Maschi spiaggiati nel cinema di Ferreri

90 Alberto Giovanni Biuso
Conflitti unilaterali

97 Luigia Marturano
"E morirono tutt* felici e contenti"
Dramma in tre atti da *Vivere con gli animali* di Jocelyn Porcher

NOTE BIOGRAFICHE

Terike Haapoja e Laura Gustafsson

La storia secondo il bestiame[1]

In principio c'è un vuoto. Un vuoto tra noi e la storia, tra le parole e la nostra esistenza muta. Come attraversare questo vuoto quando il linguaggio è qualcosa che per definizione non possediamo? Ritenete di essere gli autori del mondo per via del vostro scrivere, ma vi sbagliate. Eravate solo un incidente come noialtri, fluttuanti nel mare del tempo. Ogni cosa cerca di spiegarsi il mondo. Persino la pietra, col suo ragionamento pietroso, trova un ordine nel suo piccolo mondo di roccia. Non siete niente di speciale. Ogni cosa ha un dentro.

Eppure eccomi qui, con le mie corna, la mia coda, i miei stomaci separati e con una fila di antenati in attesa dietro di me che spingono come se cercassero di entrare nel campo di primavera. Perché? Quando la storia ci ha rifiutato e reso invisibili, usando il linguaggio come arma? La risposta è semplice: perché noi c'eravamo. Abbiamo visto tutto. Ma per rompere il mio silenzio, o quello che voi considerate silenzio, devo entrare nel vostro linguaggio e addomesticarvi, proprio come colui/lei che sussurra alle vacche ammansisce un toro selvatico parlandogli con parole conosciute. Così prendo in prestito le vostre parole e mi intaglio in loro, creando un varco a forma di mucca. Potreste non vedermi, ma noterete la mia assenza. È da qui che inizia la mia storia.

La storia del bestiame si divide in tre ere. Il Tempo Prima della Storia emerge gradualmente dai climi freddi del Pliocene più di due milioni di anni fa. Là, nelle praterie dell'India, vennero alla luce i nostri antenati, i grandi uro. Slanciati e massicci, brucavano a gruppi di venti o trenta, spostandosi in cerca di acqua ed erba fresca. La loro vita era pacifica, dato che non facevano la guerra, e le relazioni di potere nella comunità erano saggiate in combattimenti rituali a cui partecipavano sia le femmine che i maschi. I piccoli nascevano in primavera e stavano al fianco delle madri fino a diventare forti abbastanza per unirsi alla comunità nel suo viaggio senza fine. Bestie di quell'era – tigri dai denti a sciabola, iene, ominidi – davano loro la caccia quando riuscivano, ma gli uro non potevano essere dominati; erano troppi. Vagando a milioni, a poco a poco si espansero a est e a ovest sino a dove si estendevano le grandi praterie. Oltre un milione di anni dopo popolavano la maggior parte del mondo, dall'Asia e dal Nord Africa fino alle coste occidentali dell'Europa.

Con l'apparire della scimmia comune e della sua cultura, siamo entrati nel Tempo Storico. All'inizio dell'Olocene, più di 10.000 anni fa, il grande uro cominciò a vivere fianco a fianco con la scimmia, dimenticandosi progressivamente i costumi tradizionali e apprendendo un nuovo modo di vita. Perché questa anomalia nella storia – questo scambio – sia avvenuta, non lo sappiamo. L'ultima uro libera che avrebbe potuto tramandare questa conoscenza morì sola nelle remote foreste di Jaktórow nel 1627, portando con sé il segreto. Esistono solamente congetture e interpretazioni, indizi non completamente attendibili. Quello che sappiamo è che noi – gli 1.3 miliardi di noi che vivono oggi – siamo i discendenti di circa ottanta individui che vivevano con la scimmia comune della Mesopotamia 8.000 anni fa. Da quel momento in poi i destini delle nostre specie si sono intrecciati. Il grande uro divenne il bestiame e la scimmia gli umani.

Se il tempo dell'uro era stato ciclico, scandito dai sottili cambiamenti del clima e dai segni e dalle tracce dei suoi compagni, questa nuova era procedeva come un toro alla carica. Dal nostro letame, dal nostro latte e dalla nostra carne la storia umana crebbe come un'onda, generando benessere e prosperità inimmaginabili. Sorgevano culture, si combattevano guerre. Nuove terre venivano conquistate e c'era bisogno di un numero sempre maggiore di membri della nostra specie per sostentare le vite degli umani. Furono inventate la tecnologia, la scrittura e i rituali funebri. Apparve l'abbondanza e così anche il furto. Mais, patate, pelli di antilope, perle, gomma, bambin*, donne, uomini di tutte le misure venivano scambiati come merci. Gli animali attraversavano gli oceani, insieme a parassiti e malattie. Alcune popolazioni collassavano mentre ne emergevano di nuove. Si incoronavano re e poi li si decapitava. La produzione e la distribuzione della ricchezza non conoscevano equilibrio ma determinavano in modo casuale destini, fortuna e miseria. Nel frattempo, ignari del nostro ruolo come fonte di questa ricchezza, conducevamo una vita semplice. Vivevamo nel mondo sapendo che per noi era soltanto in prestito. Ogni

1 Questo saggio è stato originariamente pubblicato in Heather Davis e Etienne Turpin (a cura di), *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanities Press, Londra 2015, pp. 293-299. Una versione leggermente diversa si trova in L. Gustafsson e T. Haapoja (a cura di), *History According to Cattle*, punctum books, New York 2015. Il saggio introduce il catalogo della prima grande installazione del progetto artistico e di ricerca *The History of Others* sviluppato dall'artista visuale Terike Haapoja e dalla scrittrice Laura Gustafsson dal titolo *The Museum of the History of Cattle* (2013). La mostra presenta una sorta di museo etnografico su vasta scala della storia del mondo visto dal punto di vista del bestiame, una delle più importanti specie compagne degli umani. Così, *The Museum of the History of Cattle* è il primo museo a esporre la storia culturale di una specie non umana (cfr.: www.historyofothers.org).

cosa moriva e lo accettavamo. Le grandi maree della storia ci raggiunsero in rivoli così esigui che passarono quasi inosservati. Le guerre ci uccidevano, ma anche la pace lo faceva. Il cibo era lo stesso, secolo dopo secolo. Le stalle erano più piccole o più ampie, i nostri compagni di meno o di più, ma la routine giornaliera non si modificava. Nascita, pascolo, alimentazione, sonno. I nostri secoli erano scanditi dal respiro caldo di un compagno nel silenzio della stalla, dal ritorno ai campi durante il giorno e dall'assenza o dal peso dell'aratro, della slitta o del carro. Avevamo poche parole per le cose: il nostro vocabolario era basato sui verbi, costruito a partire dalle nostre azioni e da quelle dei nostri compagni. Il nostro nome ci era stato dato dagli umani e quel nome ci rendeva oggetti. Eravamo così profondamente immersi nella storia che non ci vedevamo al suo interno, né ci accorgemmo quando questa ci abbandonò.

Il Tempo Astorico, la terza era in cui, senza saperlo, siamo entrati, non è né lineare né ciclico. Non siamo più andati all'aperto e non abbiamo più dormito con i nostri compagni. Ora viviamo dentro la fabbrica. È diventato impossibile tramandare qualsiasi eredità. I vitelli ci vengono portati via subito dopo la nascita e le discendenze vengono disperse lontano dalla nostra vista. Facciamo così poco che tutta la nostra cultura e le nostre consuetudini sono svanite nel nulla. Non impariamo più dalle nostre madri, ma dalle macchine che impongono ai nostri corpi come stare in piedi e come mangiare. Intrappolati nel processo industriale viviamo in un isolamento collettivo, separati da tutte le relazioni che potrebbero ancorarci al tempo, alla storia o alla cultura. Come potremmo avere una cultura, se la cultura è la trasformazione delle cose in oggetti? Come potremmo avere una storia, se la storia è l'intrecciarsi di momenti del tempo presente con quelli del passato? Non abbiamo neppure il tempo. Solamente il monotono ticchettio dell'orologio, la parcellizzazione di ore, minuti e ripetizioni.

Così eccomi qui a reclamare quel che appartiene a me e ai miei antenati per diritto: la storia che così generosamente vi abbiamo donato. Incorporando la vostra lingua, noi – le fondamenta, i muti – siamo entrati nell'esistenza, nel pensiero umano. Ma mentre ci avviciniamo alla soglia della storia, capiamo che fuori dal linguaggio non siamo ancora niente. Posso solo indicare la mia assenza, sperando che in questo fallimento appaia un varco attraverso cui possa entrare una mucca. Ora, nel lasciarvi, non svanisco però nel mondo delle idee e dell'immaginazione. Mi sciolgo, invece, mi dissolvo nel vostro corpo, come i miei compagni bovini si sono dissolti nei corpi della vostra famiglia e dei vostri amici. Rimango vicin*, nascost* tra i vostri concetti, rannichiat* dentro i vostri muscoli, in attesa di essere notat*. E, un giorno o l'altro, entrerò.

Traduzione dall'inglese di Chiara Stefanoni[2]

2 Ringrazio Francesco Aloe per i preziosi consigli su alcuni punti della traduzione e la redazione di Liberazioni per la revisione finale.

Federica Timeto

La decomposizione dell'umano nell'epoca dello Chthulucene
Staying with the Trouble di Donna Haraway

> I nostri campi di esperienza non hanno margini più definiti di quanto non ne abbiano i nostri campi visivi. Entrambi saranno sempre bordati da un *di più* che si sviluppa incessantemente, e che incessantemente li supera man mano che la vita procede. (William James)

Una componente importante del pensiero di Donna Haraway, già nota per la teoria del cyborg e dalla metà degli anni duemila anche per il contributo alla riflessione antispecista, è l'epistemologia dei saperi situati, che afferma la validità delle prospettive parziali e contingenti come antidoto tanto agli universalismi quanto ai relativismi attraverso una metodologia performativa che non separa il conoscere dal fare la realtà. Se un approccio di questo tipo caratterizza tutti i suoi testi, nell'ultimo, *Staying with the Trouble. Makin Kin in the Chthulucene*, Haraway adotta non soltanto una prospettiva pienamente situata sul farsi del mondo [*worlding*], ma addirittura una prospettiva ctonia, che radica il superamento dell'eccezionalismo umano già proprio della sua declinazione del postumanesimo nella profondità torbida e impura dell'humus: «Siamo compost, non postumani; abitiamo le humusità, non le umanità»[1], scrive Haraway.

Come spiegano già le primissime righe dell'introduzione, per essere capaci di immergerci pienamente nella densità turbolenta del presente, quel *trouble* del titolo (che attraverso il francese antico *trobler/trubler* deriva dal latino *turbulāre*, corrispondente al sostantivo *turbula*, diminutivo di *turba*, o "piccola folla disordinata"), partecipare al suo movimento vitale e viscoso, dobbiamo essere in grado di accogliere l'opacità invece che fare chiarezza. Raccontare gli incontri fra queste entità composite e *compostate*, e seguire i «complessi giochi di fili [*string figures*]» dei loro «relazionamenti viralmente proliferanti e particolari»[2], si può soltanto prendendo parte al groviglio [*entanglement*], raccontando le contraddizioni e le complicazioni della storia di coevoluzione simbiogenetica che ci riguarda e che siamo chiamati a "ri-guardare"[3].

Il rifiuto della trasparenza, della purezza e dell'univocità del senso, su cui si fonda tutto il progetto filosofico di Haraway, contagia qui più che altrove anche la scrittura, seminando le parole su un terreno stratificato e faticoso da solcare, anche per il lettore già avvezzo alla mai semplice prosa harawaiana, densa di grumi e viluppi nei quali è facile sentirsi impantanati, persino soffocati, dove si combinano suggestioni provenienti dalla biologia, dalla filosofia della scienza, dall'antropologia, dalla mitologia e, non secondariamente, dalla letteratura di fantascienza[4]. Rinunciando consapevolmente alla chiarezza espressiva, la finzione esonda spesso verso la dimostrazione delle argomentazioni, diventando evocazione, quando non formula magica o ritornello in cui fabulazioni, figurazioni e fatti non possono essere tenuti distinti. Come parassiti di un ospite cui ci unisce una promiscuità rischiosa, non entriamo semplicemente nel libro, ma siamo chiamati a *farne parte*, a comporlo, a prenderne in mano i fili che, come nel gioco del ripiglino [*cat's cradle game*], figurazione che apre il libro (cap. 1), possiamo districare ma anche complicare ulteriormente col nostro passaggio. In questo libro, la teoria nasce nel fango [*mud*], nel mescolamento caotico [*muddle*][5], perché solo un'epistemologia che materializza, addirittura sotterra, la trasparenza della luce (la metafora umanistica della conoscenza per eccellenza) può rendere conto di questa ontologia aggrovigliata che, pur nella costante consapevolezza della finitudine – come decomposizione –, nulla concede al fatalismo apocalittico dell'Antropocene[6].

Poiché questo racconto *simctonio* non può aver luogo nelle parole e nel tempo della *History* specista, fallocentrica e umanocentrica, è necessario, per Haraway, disfarsi della definizione di Antropocene per definire l'era nella quale viviamo. Solo a partire dalla consapevolezza di una configurazione eterogenea del mondo possiamo farci carico della sua continua eterogenesi. Haraway considera quella di Antropocene una definizione

1 Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble. Makin Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham e Londra 2016, p. 97.

2 *Ibidem*, p. 104.

3 D. J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

4 Tra le principali fonti di questo libro: Lynn Margulis, Anna Tsing, Marilyn Strathern, Vinciane Despret, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Ursula Le Guin e Octavia Butler.

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

6 Per un'idea del lutto nell'epoca dell'Antropocene declinato in chiave antropocentrica, cfr. Ashlee Cunsolo, «Hope and Mourning in the Anthropocene: Understanding Ecological Grief», in «The Conversation», 4 Aprile 2018, disponibile online all'indirizzo https://theconversation.com/hope-and-mourning-in-the-anthropocene-understanding-ecological-grief-88630.

chiusa su se stessa, che da una parte impedisce di comprendere appieno l'"urgenza multispecie" che caratterizza il nostro tempo, dall'altra immagina che la gestione della catastrofe possa essere di competenza esclusivamente umana, precludendo storicità e capacità agentive ai viventi non umani, e isolando questi ultimi dai loro garbugli di relazioni. Haraway preferisce usare il termine Chthulucene, dal nome del ragno californiano Pimoa Cthulu (e non da quello del mostro di H. P. Lovecraft, di cui inverte le prime due lettere), perché questo consente di richiamare la dimensione reticolare, gravida di concatenazioni, di un mondo dove «più che umano, altro da umano, inumano, e umano come humus» (p. 101) condividono informazione e controllo in sistemi prodotti collettivamente (p. 33).

Stare nel torbido significa restare nell'*entanglement*, traducibile come "groviglio", rispetto al quale assumere una posizione esterna si rivela un'operazione impossibile, se non a costo di recidere il legame con le nostre pratiche di osservazione e con ciò che osserviamo – e garantirci così, in un colpo solo, il privilegio dell'invisibilità e l'esclusiva delle definizioni. Nella fisica quantistica, il termine è utilizzato per spiegare come i fenomeni osservati non possiedono proprietà intrinseche, le quali emergono, invece, in relazione a precise configurazioni materiali in cui si producono i valori, e i "tagli", corrispondenti alle quantità misurate[7]. Nell'interpretazione della fisica femminista di Karen Barad[8], ripresa da Haraway, il groviglio diviene il fondamento di un approccio postumanista in cui cessa di esistere una divisione "naturale" fra natura e cultura, perché gli umani non appaiono più come la misura (esterna) di tutte le cose, ma come parte integrante delle configurazioni materiali del mondo.

La natura è sempre una questione di composizione, nella filosofia di Haraway. Per questo, nonostante *Staying with the Trouble* sembri, a una prima lettura, indicare un cambiamento di interessi (dai meccanismi del tecnobiopotere dell'informatica del dominio agli organismi animali e vegetali) e persino di prospettiva (da una risolutamente tecnoscientifica a una biologista, addirittura "sciamanica" per qualcuno[9]), a ben guardare la

7 Non preesistenti, dunque ontologicamente indeterminati ma neppure arbitrari, dunque definibili e riproducibili. Il principio di indeterminazione di Niels Bohr afferma che i valori sono indeterminati prima della misurazione e che un oggetto quantico può esistere in più stati contemporaneamente (principio di sovrapposizione), perché lo stato di un sistema è la sovrapposizione di tutti i suoi stati possibili.

8 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham e Londra 2007.

9 Così la definisce Federico Luisetti in «Dopo il Leviatano: Gaia, Cthulhu e i mostri dell'Antropocene», in Enrica Lisciani-Petrini e Giusi Strummiello (a cura di), *"Effetto" Italian Tought*, Quodlibet, Macerata 2017.

riflessione riguarda anche qui, per quanto in un'ottica capovolta, il collasso della separazione fra natura e cultura[10]. Come ci ricorda anche Latour[11], infatti, non è tanto la natura a essere in crisi o in pericolo (uno dei mantra dell'Antropocene), quanto l'idea di oggettività su cui poggia la tradizionale nozione di natura, e il dualismo natura/cultura che ne consegue. I grovigli harawaiani non fanno mai riferimento alla «interconnessione di tutti gli esseri in un'unità, ma [al]le relazioni materiali specifiche del differenziarsi continuo del mondo», per usare le parole di Barad[12]. Un approccio ecologico di questo tipo parte dalla parzialità, non dalla totalità dell'essere, e il suo obbiettivo, piuttosto che la salvaguardia della specie (principalmente umana) in pericolo, è mettere in atto le condizioni in base alle quali creare formazioni di soggettività senza precedenti fra specie compagne[13] per dare vita a parentele "laterali", queer e transpecie, fondate su legami di cura piuttosto che di nascita.

I soggetti e gli oggetti, la cultura e la natura, si co-costituiscono in intra-azioni[14], in cui, scrive Haraway, «i partner non precedono il loro annodarsi»[15], e ognuna delle quali *conta* perché *materializza* [*matters*] il mondo[16]. Si tratta della simpoiesi[17], uno dei concetti chiave di questo libro, che Haraway declina prendendo spunto dalla teoria dell'intra-azione e dalla teoria della simbiogenesi[18] della biologa Lynn Margulis. La teoria della

10 In questo senso sarebbe utile riconsiderare la differenza cyborg in relazione all'identità dell'umano in parallelo con quella degli animali e degli altri viventi non umani, coi quali condivide la condizione di «bestiolina in una cucciolata queer» (D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 105). In *Manifesto Cyborg* (trad. it. di L. Borghi,, Feltrinelli, Milano 1999, p. 83) peraltro Haraway paragonava il cyborg a una salamandra per il suo potere di rigenerazione. Analogamente, Lupton propone una lettura dei dati digitali come viventi e materiali in chiave harawaiana, definendo i dati come specie compagne degli umani coi quali è necessario imparare a convivere negli odierni assemblaggi cyborg digitali. Cfr. Deborah Lupton, «Digital Companion Species and Eating Data: Implications for Theorising Digital Data-Human Assemblages», in «Big Data & Society», January-June 2016, pp. 1-5.

11 Bruno Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000.

12 K. Barad, *Nature's Queer Performativity* (authorized version), in «Kvinder, Køn & Forskning», nn. 1-2, 2012, p. 47, disponibile online all'indirizzo https://feministstudies.ucsc.edu/faculty/publications/pdfs/barad-natures-queer-performativity.pdf.

13 Sulla definizione di specie compagne rimando al mio «La specie è un ossimoro», in «Studi Culturali», n. 2, 2017, pp. 241-262.

14 K. Barad (*Meeting the Universe*, cit.), cui si deve l'espressione, definisce l'intra-azione come una relazione in cui i termini correlati non preesistono alla relazione, a differenza che in una interazione.

15 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 13.

16 K. Barad, *Meeting the Universe*, cit., p. 353.

17 Anche questo non è un termine coniato in origine da Haraway ma dalla studentessa canadese Beth Dempster alla fine degli anni '90.

18 Solo il 43% delle nostre cellule è in effetti "umano", per il resto siamo composti da micro-

simbiogenesi, o endosimbiosi, elaborata nei primi anni del Novecento dal botanico russo Konstantin Mereschkowski e resa nota e approfondita da Lynn Margulis a partire dalla fine degli anni '60, mostra come gli organismi eucarioti, cioè dotati di nucleo, si sono evoluti dalla fusione simbiotica con organismi procarioti, in particolare batteri e archei (i procarioti più antichi). Nella simbiogenesi, lo scambio di informazioni genetiche tra ospitati e ospitanti consente a entrambi di sopravvivere insieme in più ambienti.

Per Haraway, simpoietiche sono quelle configurazioni condivise, più o meno estese, che, oltrepassando il principio di autosufficienza autopoietica dei sistemi viventi, pongono piuttosto alla base dell'evoluzione processi trasversali di organizzazione emergente aperti all'alterità. Gli olobionti (così in Margulis) o oloenti (termine harawaiano) sono quelle formazioni di confine, osservabili a partire dal livello microbiologico, che emergono dalle relazioni simpoietiche secondo dinamiche più complesse di quelle regolate dal binarismo costi/benefici intorno cui ruota la teoria evoluzionistica della Sintesi Moderna. Dal momento che gli olobionti, di qualunque dimensione siano, sono sempre simbionti l'uno per l'altro, per Haraway finisce per perdere di senso anche la distinzione terminologica fra ospite e simbionte[19].

Nessun essere vivente esistente in natura è naturale nel senso tradizionale del termine, non solo perché mette in atto tecnologie con cui costruisce confini per entrare in comunicazione con gli altri e con le parti di cui si compone, ma perché in queste composizioni manifesta il proprio essere sociale, dal momento che solo associandosi simpoieticamente con altri viventi attua le proprie capacità di vivente. Queerizzare l'opposizione natura/cultura, sostiene Barad[20], significa saper vedere l'agentività anche nel non umano, persino negli organismi più elementari come ad esempio le amebe sociali (*Dictyostelia*), eucarioti usati come modelli in biologia molecolare che quando hanno disponibilità di cibo si comportano come amebe individuali, se invece le risorse di cibo scarseggiano si aggregano formando assemblaggi multicellulari. Un esempio, questo, che evoca quello più classicamente harawaiano, già presente in altri suoi testi, della *Mixotricha paradoxa* (cap. 3), un protozoo che vive nell'intestino delle termiti del Sud dell'Australia permettendo loro di nutrirsi della cellulosa che

biomi i cui geni funzionano per noi come un secondo genoma (vedi http://www.bbc.com/news/health-43674270). Si pensi anche ai legami tra il sistema immunitario e le patologie psichiatriche: la toxoplasmosi, ad esempio, è considerata una delle cause dei mutamenti nel sistema immunitario degli umani alla base di depressione e disturbi bipolari.

19 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 67.

20 K. Barad, *Nature's Queer Performativity*, cit.

digerisce. O ancora, quello del batterio bioluminescente *Vibrio fischeri*[21], la cui simbiosi con i calamari giganti delle Hawaii garantisce a questi la bioluminescenza utile a camuffarsi e apparire come stelle nelle notti buie, oppure a non proiettare ombre in quelle illuminate dalla luna.

Proprio perché non c'è alcuna idealizzazione della natura, in questo libro Haraway rimane sempre ben consapevole del caos, della morte e della distruzione che caratterizzano i processi simpoietici «opportunistici, pericolosi e generativi»[22] dello Chthulucene (in linea con l'idea dell'intrusione di Gaia elaborata da Isabelle Stengers), dell'alternarsi di composizione e decomposizione nel vivere e morire condiviso, del carattere allo stesso tempo inclusivo/escludente dei processi di differenziazione e delle asimmetrie in cui le intra-azioni hanno *luogo*,

> in casa, in laboratorio, sul campo, allo zoo, al parco, sul furgone, in ufficio, nella prigione, nel ranch, nell'arena, nel villaggio, in ospedale, nella foresta, al macello, nell'estuario, dal veterinario, al lago, allo stadio, nel fienile, nella riserva naturale, nel canion oceanico, sulle strade di città, in fabbrica, e oltre[23].

I giochi di fili non formano mai pattern uguali, e i nodi che creano fanno e raccontano il mondo in modi sempre parziali e non innocenti. Un interessante esempio riportato nel libro è quello delle formiche *Pseudomyrmex* (cap. 6), che stabiliscono con le acacie relazioni mutualistiche di protezione reciproca, portando con sé i semi nei formicai per cibarsi di alcune delle loro sostanze nutritive facendo sì che germinino sottoterra, e ricevono in

21 Di recente si è scoperto che lo stesso batterio rilascia un enzima che privando degli zuccheri – le riserve di energia – la superficie dei cianoflagellati dà loro il segnale che avvia la riproduzione, altrimenti difficile da ottenere in laboratorio senza i normali input ambientali.

22 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 168.

23 *Ibidem*. È certamente problematico, come messo in evidenza ad esempio da Zipporah Weisberg («Le promesse disattese dei mostri. La Haraway, gli animali e l'eredità umanista», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti, (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010), che dalla sua posizione dichiaratamente "non innocente" Haraway non condanni le innumerevoli relazioni strumentali funzionali a pratiche in cui la significatività dell'esistenza animale è annientata prima ancora di poter diventare significativa/significante, e che la radicalità della sua teoria non si trasformi mai in una pratica antispecista altrettanto radicale. Nel fare appello a una reponsabile «condivisione della sofferenza» (D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit, p. 72) Haraway propone di considerare gli animali come «partner significativamente non liberi» rispetto alle relazioni parziali e materiali che gli umani instaurano con loro. In breve, Haraway non crede che la libertà possa essere considerata come l'opposto della necessità, e quindi come una eliminazione totale delle relazioni strumentali, dunque non condanna *incondizionatamente* le relazioni strumentali, ma solo quelle unidirezionali e pre-determinate, in cui ai non umani non è lasciata possibilità di entrare in relazione con gli umani se non sulla base di tassonomie prestabilite.

cambio, dalle acacie, rifugio dentro apposite cavità, mentre le difendono da altre specie di competitori di cui rosicchiano i germogli o che annientano con l'acido formico, tenendo lontani gli erbivori con le loro infestazioni.

Numerosi sono i grovigli di cui Haraway ci passa i fili (cap. 1) che coinvolgono anche gli umani: tra questi, *Pigeon Blog* (cap. 1), operazione del 2006 a metà tra la scienza partecipativa e l'artivismo interspecie coordinata dall'artista Beatriz da Costa, allieva di Haraway a Santa Cruz (nota soprattutto per *Dying for the Other*, il suo ultimo lavoro[24]), che ha visto un gruppo di piccioni dotati di speciali "zainetti" geolocalizzati effettuare delle missioni per monitorare i livelli di inquinamento dell'aria in alcune aree urbane del Sud della California. Una collaborazione non sempre ben tollerata dagli animali[25], nonostante un attento lavoro di costruzione della fiducia basato sul rispetto e la collaborazione interspecie.

Così, anche seguendo i fili – stavolta non solo metaforici – della lana delle pecore Churro (cap. 3) importate in America ai tempi della colonizzazione spagnola, e su cui per secoli si sono basate l'economia, la cosmologia e l'organizzazione sociale degli indigeni Navajo, quello che vediamo non sono più soltanto le splendide tessiture create dalle donne indigene, ma insieme a questi manufatti anche la storia dello sfruttamento e della subordinazione di una popolazione, attraverso il ridimensionamento forzato che, dalla fine dell'Ottocento in poi, ha ridotto drasticamente il numero di questi animali, e con loro la terra a disposizione dei Navajo, le loro risorse idriche e quelle economiche – solo negli ultimi decenni una serie di progetti portati avanti soprattutto da organizzazioni ambientaliste e femministe locali ha dato impulso alla reintroduzione di queste pecore, per così dire, "dal basso".

Nel capitolo 5, la storia degli estrogeni coniugati catapulta il legame tra Haraway e la sua cagna Cayenne in un enorme complesso animal-industriale pieno di ramificazioni che mette insieme diverse entità umane e non umane in modi niente affatto simmetrici: seguendo la storia della produzione del DES (dietilstilbestrolo), prescritto a Cayenne per l'incontinenza dovuta all'età, usato in passato per prevenire gli aborti ma anche incrementare la produzione di carne negli allevamenti – e ora quasi completamente vietato perché cancerogeno –, e quella del Premarin, assunto da Haraway in menopausa, un farmaco a base di estrogeni coniugati ottenuti dall'urina delle cavalle gravide (subentrato a un analogo ricavato dall'urina delle

24 Videoinstallazione multimediale del 2012 in cui da Costa documenta la propria faticosa riabilitazione dopo l'ultima operazione per contrastare il fatale tumore al cervello, mettendola in parallelo con il sacrificio degli oncotopi in laboratorio.

25 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., nota 27, p. 172.

donne canadesi negli stadi finali della gravidanza, non altrettanto vantaggioso per l'industria), comprendiamo che parlando di «noi e il nostro corpo»[26] non possiamo fare a meno di considerare come il corpo sia una realtà nient'affatto omogenea, e che non basta estenderne l'esperienza passando semplicemente dal vissuto personale a quello collettivo, ma è necessario anche compiere uno spostamento laterale che includa, in questa esperienza, i corpi degli altri viventi:

> I grovigli sono relazioni di obbligazione – essere legati all'altro –, tracce inviluppate di alterizzazione. L'Alterizzazione, la costituzione di un "Altro", implica un indebitamento verso l'"Altro", irriducibilmente e materialmente legato a, intrecciato [*threaded*] con, lo "stesso"[27].

Quando, esattamente, siamo in condizione di compiere questa dislocazione, si chiede Haraway? Qual è il momento in cui diventiamo capaci di porre le domande con le quali inaugurare una riflessione respons-abile, capace cioè di generare risposte condivise? «Avevo dimenticato, o non avevo mai saputo, non avevo guardato o semplicemente non mi importava?»[28], si interroga Haraway nel momento in cui si accorge di essere diventata capace di farsi simili domande soltanto dopo aver smesso di assumere il Premarin a causa dei suoi possibili effetti collaterali. Guardare l'Altro non basta: la visione è una facoltà troppo compromessa per far essere la differenza se non come riflesso dell'Identità. Quello che serve è piuttosto ri-guardare scendere più a fondo nel *topos* (il luogo del soggetto, comune, dato) per vederlo trasformarsi in *tropos* (il luogo dell'altro, mutevole, interferente), adottare un'ottica densa che complicando le rappresentazioni esistenti consenta di osservare e rendere conto del proprio posizionamento, non innocente e non assoluto, *e insieme* dei relazionamenti cui questo si lega. Infatti, «il contare [*mattering*] ha luogo sempre dentro connessioni che chiedono e rendono possibile una risposta, non un mero calcolo o una classificazione»[29].

Approfondendo il "secondo empirismo" di Latour, che mostra come i

26 *Our Bodies, Ourselves*, tradotto in italiano come *Noi e il nostro corpo*, è il titolo di una nota pubblicazione diffusa in tutto il mondo sulla salute e sessualità femminili, nata dall'esperienza di un collettivo femminista di Boston e apparsa per la prima volta nel 1971, poi costantemente ampliata e aggiornata fino al 2017 (data in cui l'associazione omonima ha deliberato di interrompere le pubblicazioni aggiornate per mancanza di fondi).

27 K. Barad, *Nature's Queer Performativity*, cit., p. 47.

28 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 111.

29 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., pp. 70-71.

dati di fatto [*matters of fact*] altro non siano che versioni molto parziali e anche molto politiche di questioni di interesse [*matters of concern*], Haraway prende alla lettera il suggerimento dello stesso quando questi la chiama in causa affermando che non basta demistificare la realtà, è necessario anche proteggerne e curarne la densità, stratificandola, anzi, ulteriormente con l'aggiunta delle questioni della cura [*matters of care*][30]. Essere capaci di rispondersi reciprocamente significa preoccuparsi che l'altro risponda, e in tal modo divenga, lasciare che le domande emergano dall'incontro piuttosto che porle a prescindere da questo: il fare essere, fondamentale perché il divenire sia un divenire insieme, dipende infatti dal riconoscimento degli altri come altri significanti, e non soltanto come significativi[31].

Nello Chthulucene, la respons-abilità [*response-ability*] inizia dal riguardo per la vita condivisa, della quale l'umano non può ergersi a rappresentante unico (per sostituzione o appropriazione). E prosegue prendendosi cura materialmente, mettendo in atto relazioni di manutenzione della vita, richiamando gli assenti, rendendo possibili recuperi e parziali ricomposizioni, costruendo rifugi, ma anche imparando a praticare il lutto e a commemorare le perdite irreversibili del nostro tempo. È quello che, ad esempio, fanno l'orchidea *Ophrys apifera*, che porta nella sua forma la memoria di un'ape femmina ormai estinta nonostante per questa ragione non venga più impollinata, e le generazioni di Camille protagoniste della storia[32] che chiude il libro (cap. 8), che come tutti i figli voluti per decisione collettiva dalle Comunità del Compost al momento della nascita diventano simbionti di animali in via di estinzione (in questo caso le farfalle monarca) e poi anche portavoce della memoria vitale dei partner ormai estinti cui restano legati da relazioni *simanimageniche*, in rischiosi «progetti di confine» dove diventare, finalmente, mortali[33].

30 *Ibidem*, p. 3; e Bruno Latour, «Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», in «Critical Inquiry», n. 30. 2004, p. 232.

31 D. J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano, 2003. Cfr. anche Vinciane Despret, *Que diraient les animaux, si . . . on leur posait les bonnes questions?*, La Découverte, Parigi 2012.

32 Esito di un seminario di scrittura parte del colloquio di Isabelle Stengers a Cerisy, nell'estate del 2013, cui Haraway ha preso parte insieme al regista Fabrizio Terranova – autore del documentario su Haraway *Story Telling for Earthly Survival* (2016) – e a Vinciane Despret.

33 D. J. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 128.

Rodrigo Codermatz

La de-carnificazione dell'animale

Siamo al tramonto di un corpo stanco che si sta disgregando dopo aver subito le più grandi umiliazioni e deturpazioni, dopo essersi eretto, aver ceduto il potere delle sue mani allo strumento, essersi nascosto in pesanti armature, essere stato crocefisso e fatto risorgere, educato, bruciato al rogo, tassonomizzato, segregato, ammassato, discriminato, sterminato, dissolto, liberato, esaltato, sequestrato, giustiziato, ontologizzato, trascendentalizzato, reclamizzato, premiato, purificato, rivitalizzato, reso efficiente, produttivo e redditizio. La storia dell'umanità è stata sempre segnata dall'attesa di un corpo, dalla sua ascesa e dalla sua caduta: è stata la storia di un corpo.

Oggi si parla più che mai di corpi ma stiamo forse cantando una triste *Messa da requiem* alle soglie di una loro irrefrenabile e incontenibile consunzione e riassorbimento nell'organo, nel brandello di carne, nel sintomo: il corpo soggiogato, messo in catene e in ginocchio davanti a un trono o a un altare, il corpo olimpico e olimpionico della nostra storia, il corpo politico (della *polìs*) è destinato ormai allo stesso restringimento ipertrofico di una mente che si deframmenta, che si disintegra, che collassa e si coagula attorno a un pungolo autistico[1] per cui non c'è più una totalità corporea ma solo parti di corpo, brandelli che ci piovono addosso, ci attraversano, masse organiche umane e di altri animali. Ne sono piene le nostre città, le nostre case, i nostri discorsi, le nostre ore, un'immensa *rue morgue*.

Quando incontriamo un'altra persona, affermava Edmund Husserl all'inizio della *Quinta meditazione cartesiana* sulla costituzione dell'altro[2], diciamo che questa ci sta di fronte in carne e ossa: ma spesso carne e ossa sono tutto ciò che resta della persona; quell'ammasso di carne che

1 Uso questa immagine per coniugare allo stesso tempo la dimensione soggettiva esistenziale del kierkegaardiano "pungolo nella carne", l'oggetto-duro autistico e la funzione che spasmi, contratture e coliche hanno nel percepire autistico.

2 Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, § 55. Nel corso del presente saggio si usano differenti grafie di "altro" per mantenere inalterato l'uso del termine nelle diverse tradizioni filosofiche e nei diversi autori.

incontro non mi appresenta[3] più il suo lato posteriore o nascosto[4], il "chi" che lo contiene, perché il mio corpo, che è prima di ogni cosa corpo percipiente, non riesce affatto a contenere e a farsi contenere dall'altro, non riesce affatto a sostenere percettivamente l'altro nella sua disgregazione e, travolto e devastato, abbandona il mondo e si chiude nel suo narcisistico e autistico autopercepirsi. Una coscienza organica adattiva che fa del mondo il suo assillo ipocondriaco; ad esempio: se non si riesce a contenere l'irruenza percettiva dell'eccidio animale, la si traduce in preoccupazione salutista egocentrata o, al limite, nella proiezione del nostro concetto di vita felice, compiuta e goduta, di comodità e beanza fisiologica, nell'animale dell'allevamento felice, nell'animale-carne felice. L'attenzione si sposta dal corpo all'organo. Nell'incontenibilità percettiva viene dispersa anche quella concordanza e quella permanenza dell'altro corpo che mi permetteva di riconoscerlo nel suo alludere alla mia organicità come la mia mano riconosce l'altra mia mano o le mie dita il mio occhio, e mani e occhio alludono a me stesso.

Anch'io, ritiratomi dai miei confini, rintanatomi in un *focus* interno di resistenza che mi possa contenere, mi indebolisco come corpo abituale nel mio rapporto col mondo: quell'altro soggetto che secondo Merleau-Ponty vive sotto di me, il corpo, che tocca per me e per me si accoppia con le cose è ora esausto, gli ho chiesto troppo[5]. Dopo aver raggiunto, nella fenomenologia husserliana[6], la sua apoteosi metafisica come talamo in cui avviene l'accoppiamento tra l'ego e l'alter ego nella carne, alla fine, il corpo è crollato consegnandoci solo brandelli... brandelli di percezione:

> Noi sappiamo bene che ci sono casi anormali, come ciechi, sordi, ecc. e che quindi i sistemi di apparizioni non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici. […] Ma la concordanza si mantiene ora anche in virtù di una trasformazione delle appercezioni, ottenuta distinguendo la normalità dalle anormalità […]. Alla problematica delle anomalie appartiene anche il problema dell'animalità […] gli animali sono costituiti essenzialmente per me come variazioni anomale della mia umanità[7].

Il mio corpo è ora un vestito troppo stretto tanto che non può più percepire come prima, che non può più sostenere la carnalità come appaiamento del mio corpo con quello dell'altro, che non può più farsi garante della costituzione fenomenologica dell'altro. Questa mia carne come comunanza organica con l'altro si sta scucendo, si sta deframmentando e io, in questo astenico decompormi, non posso che vedere corpi decomposti, deanimati, non posso che percepire corpi che non possono percepire. In questo stato di scucitezza, la carne come comunanza organica si rivela, per usare un termine ricœuriano, più che mai incompletamente costituita.

Nel 1917 Edith Stein nella sua tesi di dottorato *Zum Problem der Einfühlung* scriveva che la corporeità intesa essenzialmente come *Leib* è il *medium* attraverso cui l'empatia si colloca come un ponte tra le due rive del fiume della vita personale e collettiva: il ponte ha ceduto e le possibilità appresentative ed empatiche dell'esperienza dell'altro si riducono sempre più a favore di un'*esperienza cosale* [*Dingerfahrung*] più o meno spiccata, direbbe Ludwig Binswanger, ma non per un semplice difetto della costituzione ontologica dell'altro quanto piuttosto per una vera e propria disintegrazione della percezione corporea. Allora il termine "reificazione" [*Verdinglichung*] esprime l'incapacità di percepire l'altro se non trasformando un *vero* incontro in uno scontro con una semplice cosa, nella modalità del prendere l'altro per qualcosa. Una prima perdita, nota Merleau-Ponty, è già avvenuta a monte nel riconoscimento del *Körper* come edificio chimico e insieme di tessuti formatosi *per impoverimento a partire dal fenomeno primordiale del corpo percepito*.

La carne come nostro primordiale *essere-gettati* e co-appartenenza al mondo, alle sue cose e agli altri (l'*embodiment* di Merleau-Ponty, un corpo che non è nello spazio ma inerisce allo spazio e se ne appropria), la carne come nostro essere ancorati al corpo e alla nostra terra intesa non solo come *ground* ma anche come pianeta vero e proprio[8], come *situazione-limite* per eccellenza della storicità temporale, la carne come esperienza pre-riflessiva[9], diventa allora un'esperienza autoptica, diviene *carneficina*,

3 L'*appresentazione*, ossia l'*appercezione analogica*, è l'atto per cui solo una certa somiglianza tra il corpo che mi sta di fronte e il mio può fare del primo un corpo dietro al quale c'è un'altra coscienza così come il lato effettivamente visto di una cosa (ad es., una scatola vista di fronte) *appresenta* sempre il lato posteriore della stessa. Questa *appercezione di somiglianza* non è però né un ragionamento per analogia né un sillogismo, ma qualcosa di simile a un'abitudine, concetto che fonderà poi la fenomenologia di Merleau-Ponty.

4 Maurice Merleau Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1994.

5 M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 330, 364, 414 e 418.

6 Cfr. Paul Ricœur, *Sè come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011. Per Ricœur la fenomenologia di Husserl è l'ontologia della carne per eccellenza.

7 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 144.

8 P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 103 sgg.

9 La carne in questo senso può essere paragonata alla co-coscienza e al legame preriflessivo di Erling Eng, alla sua idea di comunità che, come interazione preriflessiva tra i suoi membri, *precede* il costituirsi del proprio corpo come carne. Questo concetto di comunità sarà al centro dell'attenzione di Basaglia nel periodo goriziano. A questo proposito rimando al suo interessante

trasformazione di un utopico incontro in uno scontro di brandelli *irriconoscibili*. Nel rendere irriconoscibile si perpetua la *carneficina* poiché la riconoscibilità come comunanza organica (carne) è il nucleo centrale di ogni riconoscimento dell'altro.

La tradizione esegetica è concorde nel ritenere che Heidegger non abbia sviluppato una riflessione sulla corporeità autentica: pur essendo sulla buona strada, afferma Ricœur, Heidegger non è riuscito a elevare il concetto di carne a esistenziale distinto: in *Essere e tempo* l'incarnazione sarebbe soffocata perché troppo dipendente dalle forme inautentiche della *Cura*. Il *Mit-Sein* heideggeriano, secondo Ricœur, si consumerebbe nell'incapacità di prevedere il proprio corpo e il corpo dell'altro. A ben vedere, però, anche Heidegger parla di riconoscibilità: è la riconoscibilità del silenzio di contro al chiasso del "Si" inautentico; lo stesso problema della voce della coscienza, dell'essere per la morte e della chiamata è di fatto una riconoscibilità, quella del silenzio che si installa nella chiacchiera inautentica. Il modo di riconoscere la chiamata della coscienza è l'angoscia[10].

Tale riconoscibilità rimane però ontologica. Heidegger ne è conscio tanto che, nelle ultime pagine di *Essere e tempo*, con il concetto di *intuizione sentimentale* tenta di gettare un ponte ontologico tra il soggetto proprio e l'altro concludendo tuttavia che, in ogni caso, l'altro resta pur sempre un'incognita e che lo stesso essere-per-gli-altri è condannato a rimanere un rapporto irriducibile. L'ontologia esistenziale heideggeriana finirebbe così, per citare Adorno, in terra di nessuno[11]. Restiamo ancora in un teatro di indestinabilità e nomadismo della carne, in un teatro in cui si cerca inutilmente di mettere in scena l'altro e invece si brancola nell'incapacità di procurare dalla propria carne la carne dell'altro.

Anche l'incomprensibile di Karl Jaspers è, alla fine, l'irriconoscibile. In *Psicopatologia generale*, Jaspers definisce *esperienza delirante primaria* un'esperienza in cui vi è un grande residuo di incomprensibile, di *non evidente*, di inconcepibile[12]. Distinguendo poi i deliri in due classi, individua le *idee deliroidi*, che risultano in modo comprensibile da altri processi psichici, e le *idee deliranti vere* che sono qualcosa di ultimo, di non ulteriormente indagabile e spiegabile se non ponendo dei presupposti come, ad esempio, la *trasformazione* della personalità[13]. Le *idee deliroidi* sarebbero trasformazioni graduali di uno stato psichico dietro al quale riconosco comunque una stessa (medesima) persona, mentre nelle *idee deliranti vere* tale *continuum* di riconoscibilità viene meno e non mi resta che dire che colui che mi sta di fronte si è trasformato. Ma è proprio in Ricœur che la carne come luogo di incontro tra me e l'altro si configura maggiormente come riconoscibilità.

Ricœur propone la sua tesi come compromesso tra la riflessione e la soluzione unilaterale di Lévinas con la sua iperbole dell'Altro come *Volto* maestro di giustizia, accusativo dell'ingiunzione che tiene in ostaggio il soggetto, e quella di Husserl che, con l'Ego trascendentale, fallisce proprio perché pensa l'altro come un altro io e non il sé come un altro[14]. Per Ricœur, invece, non si può costituire unilateralmente l'alterità: la fenomenologia, dapprima con Husserl e poi con Heidegger e Lévinas, ha chiuso la porta in faccia all'Altro. Ricœur propone allora una concezione incrociata dell'altro, la dialettica *idem-ipse*, in cui la carne come luogo d'incontro, comunità organica tra me e l'altro, diviene possibilità di riconoscere, di distinguere e di identificare l'altro: la carne è riconoscibilità.

Perché lo possa riconoscere, sostiene Ricœur, l'altro corpo deve essere in grado di mantenersi, o almeno di perdurare riconoscibile e additabile nella continuità di limitate mutazioni semantiche e ontiche, cioè trasformarsi gradualmente per mantenersi comunque definibile come lo stesso (come è il caso della citata comprensibilità jaspersiana), identificabile nel mondo come corpo non ripetibile, non divisibile, non alterabile, come essere entità pubblica ossia come appartenente allo stesso spazio temporale: essere *invariante esistenziale corpo-terra* come l'abbiamo definito sopra. Solo sulla *constance à soi* di colui che riconosco, posso fondare la mia fidanza (*créance* più che *croyance*), la mia testimonianza, la mia promessa, la mia attesa: solo se ne riconoscerò la voce, come in Heidegger[15], io potrò rispondere. Nell'annientamento di ogni *constance à soi*, l'altro mi è

intervento *Corpo e istituzione*, in Franco Basaglia, *Scritti vol. I. 1953-1968*, Einaudi, Torino 1981, pp. 428 sgg.

10 In *Essere e tempo*, l'*essere-assieme* è investito dalla *curiosità* guidata dalla *chiacchiera*: l'altro, innanzitutto, ci è a partire da ciò che se ne è sentito dire, da ciò che si racconta su di lui e se ne sa: ognuno tiene gli occhi sull'altro per vedere come si comporta e per capire che cosa se ne dirà. Perso nella pubblicità del "Si" anonimo (*si* dice, *si* fa), l'Esserci ascolta unicamente la chiacchiera e questa sua dispersione nel "Si" può essere dissolta attraverso una chiamata le cui caratteristiche siano radicalmente opposte a quelle del sentire caratteristico del "Si": se il "Si" è stordito dal chiasso e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera, la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente. Chi dà a comprendere chiamando in questo modo è la *coscienza come voce estranea* che col suo silenzio autentico articola la comprensibilità dell'Esserci come voler-aver-coscienza.

11 Cfr. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 1970.

12 Karl Jaspers, *Psicopatologia generale*, trad. it. di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma 1988, p. 105.

13 *Ibidem*, p. 115.

14 Paul Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 409 sgg.

15 Cfr. nota 10.

presentato frammentariamente.

Questa frammentazione dell'altro per quanto riguarda l'umano nella nostra società è appena un debole rantolo sotto il chiasso assordante delle ideologie costitutive, quali il genere, la razza, la classe, il ruolo sociale, la posizione, il carattere, la personalità, il normale, l'anormale, il pulito e lo sporco, il sano e il malato, il ricco e il povero, il potente e il sottomesso, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, il permesso e il vietato, il paradiso e l'inferno, l'invasore e il conquistato, il fedele e l'infedele. Tutti gusci che prestano la loro veste secolare di riconoscibilità e contenibilità a ciò che non è più nulla: sentiamo il loro fracasso ma non il dolore e la sofferenza che questi nascondono; la nostra carne è suturata di continuo, ricomposta alla meno peggio per aderire a quel nostro nucleo autopercettivo residuo di mera sopravvivenza.

Oltre che a contenere e a suturare il corpo dell'altro, l'identità di ruolo è alla base del cosiddetto "senso comune", di quell'intelligenza convenzionale fondata su giudizi acritici comunemente sentiti, su credenze, su quella che Arthur Tatossian definisce come una massa anonima di evidenze sempre già presenti ed Erwin Straus *assiomi della quotidianità*, massa e assiomi che riescono ancora a tenerci avvinghiati al corpo dell'altro, a sintonizzarci con esso, ad assemblarci in una stessa carnalità (l'evidenza naturale di Husserl e di Blankenburg) come *traità*[16].

Nell'incontro con gli animali non umani, però, viene meno la società umana con i suoi ruoli, le sue arti chirurgiche e il suo *catgut* ritagliato proprio dall'organo altrui che corre labirinticamente a compattare l'esperienza dell'altro come nella migliore fenomenologia. Qui il "senso comune" è l'essere sintonizzati alla disgregazione e alla dispersione del corpo animale che ora entrano a far parte della nostra stessa carne e precludono ogni possibile intersoggettività e intercorporeità: si dà così la "dissonanza atmosferica", il crollo di quella che Eugène Minkowski definiva *affettività-contatto* (consonanza, eco, vibrare con l'altro)[17] tra noi e l'altro animale. La nostra perplessità e *Unheimlichkeit* (perturbamento) è ora l'incapacità

16 Negli studi sulla schizofrenia la psichiatria antropofenomenologica contemporanea sta portando enormi contributi alla chiarificazione della carne come intersoggettività preriflessiva e costituitiva del mio corpo e del corpo dell'altro. Cfr., ad es., la "*Praecox gefühl*" di Rümke, la "diagnosi dal contatto", la "diagnosi atmosferica" di Tellenbach, la "diagnosi per metafora" (dove si intende la metafora come senso intercorporeo); sulle tracce dello *Zwischen-heit* di Martin Buber già Binswanger aveva sviluppato il concetto di *Mit-Sein* heideggeriano parlando di *traità* come spazio relazionale intersoggettivo. Oggi, lo psichiatra Bin Kimura parla della *traità* come spazio intersoggettivo e intercorporeo nel quale il Sé incontra a un tempo Se stesso e l'Alter: e qui risiede, secondo lo psichiatra coreano, l'essenza dell'identità.

17 Eugène Minkowski, «L'affectivitè», in «Sud médicale et chirurgical», vol. 88, n. 2398, 1955, pp. 4025-4034.

di procurare il nostro corpo dal corpo dell'altro animale.

Nel nostro incontro con gli animali non umani non esiste che un'unica ideologia, quella dell'umano che deve disintegrare e allora, davanti alla disintegrazione totale dell'altro, non può più esserci né riconoscibilità, né comunanza organica e corporea, né dialogo e impegno reciproco: non riconosco e non sento le ferite degli altri animali. E tramite la disintegrazione degli animali non umani sgretoliamo la nostra stessa carne come possibilità di riconoscere un altro umano, il suo dolore, la sua sofferenza. L'animale diviene il percetto disintegrato che non può essere affatto contenuto o contenere un mio appaiamento a esso. Tra noi e gli animali si instaura una grossa scucitura, una mancata sintonizzazione, una dissonanza che si fa ontologica, che si svela a noi come *trema* – per richiamare un termine conradiano come *stage fright* – di entrare in scena, di fare la nostra parte/dare la nostra carne. Tramite la disintegrazione smantelliamo la riconoscibilità dell'altro: rendendolo irriconoscibile, ne neghiamo l'esistenza e quindi la nostra responsabilità nei suoi confronti; possiamo interrompere ogni dialogo e disimpegnarci completamente nei suoi riguardi.

L'animale è, per mano dell'uomo, decomposto nella sua medesimezza (additabilità, identità) e inesorabilmente relegato sul piano del "che cosa" (reificato), del "perché" (a che cosa serve), dell'evento che ci accade. L'animale è sezionato, frammentato: se ne prendono delle parti, che vengono lavorate serialmente e che cambiano nome e diventano altro, qualcosa di completamente diverso, con altre funzioni, altre caratteristiche, altre dimensioni: diventa accessorio, non esiste se non come *componente* (ad esempio, di una dieta, di un arredamento, di un abbigliamento). L'animale è totalmente trasfigurato in bistecca, scarpa, divano, pelliccia, profumo, pneumatico, marciapiede, vaccino, ecc: ma *this doesn't matter* (alludendo al pensiero di Derek Parfit).

Richiamando il testo ricœuriano potremmo definire vera e propria fantascienza questa divisione del corpo nella sua medesimezza: la fantascienza verte appunto sulla scomponibilità e disarticolazione di una totalità in parti irriconoscibili che non possono ricostituire alcun tipo di rapporto dialogante ed etico; la fantascienza, scrive Ricœur, intacca la medesimezza e l'etica. L'animale seriale, deprivato gravemente, reso ripetibile, sostituibile, irriconoscibile, inadditabile, l'animale che entra nella macchina industriale come numero subisce un ennesimo processo di dispersione, di occultamento e trasfigurazione e, all'uscita, è doppiamente serializzato come prodotto e come oggetto di consumo, di nuovo ripetibile, sostituibile, divisibile: in quale pezzo tra i tanti potremmo mai cercare l'animale che abbiamo incontrato all'inizio del processo? Quale parte, quale pezzo, potrà

mai rispondere – eccomi! – in questo processo di clonazione della medesimezza? Potremmo qui pensare ai *puzzling cases* di Parfit[18] e chiederci se sarebbe mai possibile fidarci o contare sull'intelligenza artificiale Hal 9000 di *2001: Odissea nello spazio* di Stanley Kubrik: la sua inaffidabilità è umana (animale) o artificiale? Siamo alla completa impossibilità non solo di ogni etica ma di ogni fiducia.

L'animale non ha fatto in tempo a incarnarsi e in questo senso possiamo dire che è de-carnificato: non ha mai messo piede sulla nostra terra, non si è mai fatto corpo; l'animale non è mai stato "pubblico", e come il cervello di Derek Parfit, è un ente artificiale che trascende l'*invariante esistenziale* e che, sradicato dalla carne e deprivato della sua carne, è disperso nello spazio nell'inesauribile scomposizione e divisione del suo interrogarsi sulla propria identità, nell'impossibile ricerca di un coagulo da cui costituire la sua *carne*, nel rimanere brandello di carne.

Che comunità carnale può esserci allora con questo animale? Non resta che il totale naufragio di ogni nostro appaiamento alla sua carne: l'animale, lasciato per strada da ogni fenomenologia, continua a essere una pietra rotolante, un vagabondo, un senza casa, che non riconosco, su cui non posso fare affidamento e che non addito. L'animale "povero di mondo" diventa "il mondo povero di animale" poiché c'è uno iato nella mondanizzazione proprio a causa dell'irriconoscibilità dell'animale, della sua dispersione, della sua impossibilità di mantenersi in comunanza organica con il nostro corpo. Noi non riusciamo a imbatterci carnalmente nell'animale: come frammento iconico non identificato, l'animale ci piomba addosso, ci incalza senza tregua da tutti i lati e ci invade, e questa sua promiscuità fa del nostro corpo un semplice punto di passaggio per i suoi brandelli. Questi ci trapassano comprimendoci, come un fantasma attraverso una parete: l'animale reificato, smembrato, sezionato, mutilato mi precipita addosso, mi depriva e mi trasforma nella stessa istituzione che lo reifica poiché e in quanto non lo riconosce.

Il mio io percettivamente atrofizzato, rimpicciolito, ritirato, segregato e addosso al quale collassa non solo l'animale fatto a pezzi ma l'animalità stessa, non ha più spazio per muoversi, per compattare le sue percezioni, per poter costituire una carne che possa appaiare e contenere in sé il proprio corpo e le sue frattaglie: il mio io non sa che farsene dell'animale che a brandelli gli piove addosso; avrebbe bisogno invece di un percetto meglio definito e compatto, più omogeneo e sicuro da tenere per un certo tempo a

18 A proposito di fantascienza e dei *Puzzling cases* di Derek Parfit, cfr. P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 201 sgg.

distanza per abituarsi, per dare la possibilità al proprio corpo di non essere colto di sorpresa e di potersi declinare come parte vivente dell'organizzazione del mondo. Scrive Franco Basaglia:

> È necessario che io mantenga dall'altro e dalle cose una distanza, un intervallo, sufficiente a farmi vivere spontaneamente il mio corpo[19] permettendomi contemporaneamente di riconoscere in esso la presenza dell'altro come mia alterità[20].

È questa l'alterata spazializzazione che Joseph Gabel[21] definiva "reificazione": in questo suo essermi tempestivamente addosso, nella sua promiscuità, l'animale-frattaglia annulla la distanza e restringe il mio corpo come spazio necessario per potermi incarnare e, di conseguenza, incarnare lui stesso; mi risucchia nella sua reificazione. E che cos'è questo restringimento del corpo e questa promiscuità che mi incalza se non il senso ultimo dell'istituzionalizzazione[22], della struttura istituzionalizzante che si appropria del mio ritiro percettivo, del mio corpo come il corpo del degente deve rispondere al reparto? Che cos'è se non quel restringimento del sé che Erwin Goffman chiama *carriera morale*? I ricoverati all'ospedale psichiatrico di Gorizia, una volta abbattute le reti di recinzione, non riuscivano comunque a oltrepassare il confine che queste un tempo segnavano; quelle reti erano rimaste impresse nella loro carne, costituivano il loro corpo: la struttura e l'istituzione erano diventate il loro corpo perché erano loro familiari, li rendevano sicuri.

In questo senso c'è una circolarità tra percezione e istituzione. Abbiamo parlato prima di funzione adattiva della percezione; tutto ciò che mi crea insicurezza e ansia rielabora le mie percezioni, le semplifica, le distorce: se una istituzione mi rassicura contenendomi con una rete, quella rete diventerà il mio corpo e il mio modo di percepire. Inoltre nella funzione adattiva della percezione vige anche un principio economico per cui si tende a percepire ciò che è meno costoso in termini affettivi e cognitivi. Anche i brandelli di carne hanno le loro istituzioni per poter essere "digeriti" (anche nel senso figurato di costituire dei percetti sicuri) e queste istituzioni sono, ad esempio, gli allevamenti, i mattatoi, i laboratori, i frigoriferi di casa o dei

19 Basaglia parla anche di "incorporazione di sé".

20 Franco Basaglia, *Scritti vol. I*, cit., p. 354.

21 Joseph Gabel, *La falsa coscienza*, trad. it. di A. Righini, Dedalo, Bari 1967.

22 F. Basaglia, *Scritti vol. I*, cit., p. 264. Per Basaglia, «l'istituzionalizzazione è rimpicciolimento di sé in particolari circostanze frustranti».

supermercati, le guerre, i paesi del terzo mondo, il terrorismo.

Lo smembramento dell'animale distale diventa smembramento del mio corpo nella sua animalità prossimale e quando non riesco a rielaborare il mio corpo come animalità e a trattenerlo presso di me, questo cade nelle mani dell'altro ricadendomi addosso e sovrastandomi come colpa e vergogna. Il mio corpo è risucchiato dalla decompressione creata dalla promiscuità dell'animale che così si accolla quella vergogna e quel pudore, che dovevano far parte del mio corpo autocostituentesi nella sua stessa animalità e che, invece, aderiscono a quell'oggetto animale che ora mi appare osceno e suscita il mio disgusto proprio perché veste la mia vergogna e la mia colpa: ne faccio pornografia bigotta e mi compiaccio che in fondo sia stato ridotto a brandello. Pura oggettualità oscena, il corpo animale afferma nuovamente la mia assoluta soggettività, la mia totale assenza di colpa e responsabilità: è la funzione del capro espiatorio in cui pornografia e de-responsabilizzazione sono tutt'uno. La de-responsabilizzazione nei confronti dell'animale si storicizza in un passato che non costituirà mai un debito nei suoi confronti, in un futuro che non sarà mai assunzione delle conseguenze degli atti umani nei suoi riguardi e in un presente che non è mai accettazione di essere oggi il medesimo/stesso che ha agito ieri e che agirà domani.

In conclusione, diremo, in termini ricœuriani che, per quanto riguarda il nostro rapporto con l'altro animale, siamo destinati a permanere in un'ontologia generale dell'evento in cui l'animale è relegato al definitivo e completo occultamento in cui la *cattura* del "cosa" da parte del "perché" l'ha relegato: l'animale presentandosi percettivamente disperso e reso irriconoscibile non sarà mai un "chi" per noi, non sarà mai sangue del nostro sangue, carne della nostra carne, e noi non riusciremo mai a imbatterci carnalmente nell'animale. E per questo ci è difficile riconosce la sua parola, la sua resistenza: il "chi", scrive Ricœur, è il senso della resistenza: sul piano del "cosa" e del "perché" resistere non ha senso[23]. Come potremmo infatti aspettarci una narrazione, un auto-narrarsi da parte dell'animale da quella assoluta dispersione materica in cui l'abbiamo gettato? Come potremmo riconoscere l'animale che talvolta risorge non come corpo ma come maceria per assurgere a citazione, quando noi stessi abbiamo reso la sua voce cigolio?[24]

Ed ecco, ahimè, la forma più dissimulata di sofferenza che noi con la

23 P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., p. 144.

24 È interessante notare come nel suo testo Ricœur de-antropomorfizzi l'operatore di azioni sul percorso narrativo sostituendo il termine "agente" con il termine "attante". *Ibidem*, p. 237.

nostra incredulità riserviamo all'animale, la più profonda ferita che gli infliggiamo: lo crediamo incapace di narrare, di raccontare, di dirci l'inenarrabilità del suo destino. Se l'animale non può enunciarsi non può neppure apparire al mondo poiché l'enunciazione, scrive Ricœur, condivide la sorte dei corpi. Così, inascoltato, l'animale subisce un ulteriore annientamento: la distruzione del suo sforzo di (r)esistere.

Diceva Martin Buber che l'incontro Io-Tu accade in quel luogo mediano che è la *traità*, la *zwischen-heit*. Fuori dalla *traità* non si dà relazione ma *disincarnata* astrazione o sterile ripiegamento sull'Io o sul Tu[25]. E così de-carnificati o disincarnati poiché la carne è traità cadiamo sterilmente e nell'animalità dell'umano e nell'umanità dell'animale.

25 Martin Buber, *Il principio dialogico ed altri saggi*, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

Palestinian Animal League

Israele, la prima nazione al mondo ad applicare il *vegan washing*?[1]

Israele è stato descritto come "paradiso vegan"; si è detto che abbia la più alta percentuale di popolazione vegan del mondo. Si è anche sostenuto che il movimento vegan israeliano abbia origine e sia parte integrante della lotta contro ogni forma di ingiustizia e oppressione, comprese l'occupazione e la colonizzazione della Palestina. Questo, però, non è evidente nell'ambito del veganismo *mainstream*, che in realtà nulla fa per prendere le distanze dal sionismo imperante. Al contrario, Israele sta utilizzando il *vegan washing* come cortina fumogena utile a nascondere l'aggressione perpetrata nei confronti sia del popolo palestinese sia del veganismo stesso in Palestina. In tal modo, Israele si sta conquistando un sempre maggiore supporto internazionale da parte di esponenti di primo piano del mondo vegan che, intenzionalmente o meno, si trasformano in strumenti di marketing per la promozione del gioco del *vegan washing* portato avanti dal "paradiso vegan"!

Un esempio eclatante è quello di *Vibe Israel*, un'organizzazione fondata per «connettere positivamente a Israele i *millennial* e stimolarne così il desiderio di condividerne la storia»[2]. *Vibe Israel*, inoltre, promuove l'immagine di Israele come nazione moderna e pacifica caratterizzata da «innegabili vantaggi», seppure circondata da Paesi «canaglia», come la Palestina o gli altri Stati arabi, intenti a prolungare il conflitto senza alcuna ragione o, probabilmente, con ragioni che solo *Vibe Israel* è in grado di spiegare ai *millennial* con cui riuscirà a entrare in contatto. Come parte integrante della sua campagna di propaganda, *Vibe Israel* ha invitato i più famosi blogger vegan a visitare quello che definisce «l'impero vegan chiamato Israele». Purtroppo, questa campagna è stata recepita positivamente dalla comunità vegan internazionale, che sembra ignorare completamente l'ingombrante questione palestinese e la scia di sangue lasciata da 70 anni di occupazione, saccheggio, appropriazione della cultura e della storia palestinesi.

1 Il presente articolo è la traduzione di un testo pubblicato sul sito web della *Palestinian Animal League* il 28 marzo 2018 («Israel, the First World Country with Vegan Washing?», https://pal.ps/en/2018/03/28/israel-the-first-world-country-with-vegan-washing/).

2 http://vibeisrael.com/.

L'occupazione sionista della Palestina non significa solo appropriazione della terra e delle risorse naturali, ma anche dei costumi popolari, dell'eredità culturale, della cucina tradizionale. Chi ha avuto modo di conoscere la realtà del contesto israelo-palestinese avrà avuto modo di constatare come tutto ciò che è di origine palestinese venga considerato e descritto come proprio da parte degli israeliani. L'occupazione non si è fermata al territorio, ma ha fagocitato la cultura e la storia palestinesi, le risorse culturali e naturali, inclusi gli animali, il cibo, la musica, il costume. Ad esempio, il cane di Canaan viene considerato come «la razza nazionale israeliana», falafel e hummus come piatti tradizionali della cucina israeliana. Come se i colonizzatori non potessero fare a meno di mentire sempre su tutto, Israele sta portando avanti una tale mistificazione da 70 anni, occultando i lati oscuri della sua storia e gli orrori dell'oppressione dietro il velo mistificatorio del "paradiso ecosostenibile" chiamato Israele.

Israele sta infatti utilizzando tutti i movimenti sociali emergenti per migliorare la propria immagine a livello internazionale. Il nuovo programma *Vegan Birthright* è un esempio di come il governo israeliano stia cercando di appropriarsi del veganismo per piegarlo al servizio della sua politica coloniale. Questo programma è stato iniziato nel 1999 e da allora ha fatto sì che qualcosa come 500 mila giovani di origine ebraica visitassero Israele grazie a un viaggio completamente gratuito di 10 giorni, sostenuto nel nome del rafforzamento dell'identità ebraica e della creazione di legami con lo Stato ebraico. Il programma, aperto a giovani ebrei di ogni nazionalità, garantisce la cittadinanza a chi intenda stabilirsi definitivamente in Israele. Di recente il programma è stato arricchito con il tour *Vegan Birthright*, volto a promuovere una «Israele per vegani»[3]. Tel Aviv è definita «capitale mondiale del veganismo»; questa definizione è stata ripresa da numerosi blogger che hanno visitato la città e sono rimasti colpiti da quanto sia *vegan friendly*. Evidentemente per queste persone il grado di veganismo si misura in base al numero di ristoranti vegan![4]

Anche *Hasbara* – la rete di informazioni, eventi e programmi disegnati per dare un'immagine positiva di Israele[5] –, si sta mobilitando in modalità

3 http://mayanotisrael.com/trip/veganisrael/.

4 Per una critica al tour *Vegan Birthright*, cfr. Julia Tanenbaum, «Renouncing Vegan Birthright», in «Vegan Feminist Network», 22/2/2017, http://veganfeministnetwork.com/renouncing-vegan-birthright/.

5 Sul significato di *Hasbara* e sulle sue implicazioni, cfr. http://fc.retecivica.milano.it/rcmweb/iidp/Israele/Sionismo%20e%20dintorni/Analisi%20Commenti%20Editoriali/Bias/Hasbara/S060215EC e Milena Rampoldi, «Il muro della Hasbarà. Il giornalismo embedded de "La Stampa" in Palestina, intervista ad Amedeo Rossi», in «Presenza», 1/6/2017, https://www.pressenza.com/it/2017/06/muro-della-hasbara-giornalismo-embedded-de-la-stampa-palestina-intervista-ad-amedeo-rossi/ [N.d.T.].

vegan. Per rendersene conto basta leggere i commenti ai *post* di *Vibe Israel* o a quelli di diversi blogger vegan relativi al programma *Birthright Israel*. «Israele è fondamentale per il veganismo; oltre al cibo tradizionale israeliano, è possibile gustare diverse prelibatezze nei numerosi ristoranti vegan: ce ne sono per tutti i gusti». Al contrario, tutti i commenti negativi o critici vengono immancabilmente rimossi e alcuni utenti sono stati bloccati in modo da impedire loro di leggere o commentare ulteriormente.

Tristemente ridicolo è il fatto che pochi sanno che Israele è, in realtà, uno dei Paesi con il più alto consumo di carne pro-capite: 80 Kg l'anno[6] e quello dove si consuma in assoluto più carne di pollo: 57 Kg l'anno per abitante[7]. Vale anche la pena di sottolineare che, secondo un articolo pubblicato nel 2015 dal quotidiano israeliano «Haaretz», la percentuale di israeliani vegan è pari al 3%, mentre quella dei palestinesi cosiddetti "48" (ossia quelli che non sono stati espulsi dalle loro terre nel 1948 e che vivono tuttora nel territorio di Israele) è addirittura doppia[8]. Anche la sperimentazione animale è in continuo aumento in Israele[9] e metà degli esperimenti che vi vengono condotti prevede il massimo grado di dolore consentito[10]. Quasi tutti gli animali utilizzati sono uccisi a fine protocollo. Ancora: le autorità israeliane hanno ordinato la chiusura dell'unico allevamento al mondo di cani di Canaan, adducendo a motivo il fatto che il sito sarebbe abusivo. Pertanto, non solo il movimento vegan israeliano viene utilizzato per distogliere l'attenzione internazionale dai crimini commessi nei Territori Occupati e dalla reiterata negazione dei più elementari diritti umani, ma il titolo di "paradiso vegan" viene puntualmente smentito dalla condizione in cui sono tenuti gli animali non umani all'interno dei confini israeliani e dai continui massacri compiuti dalle milizie israeliane nei confronti della popolazione palestinese, umana e non umana, di cui Gaza è un esempio.

Ma c'è di più: la maggior parte del cibo vegan è prodotto negli

6 «Israel 4th Worldwide in Meat Consumption, OECD Report Says», in «Israel Hayom», 20/7/2017, http://www.israelhayom.com/2017/07/20/israel-4th-worldwide-in-meat-consumption-oecd-report-says/.

7 Dylan Powell, «Green Washing: "Vegan Israel" Eats a Lot of Chicken», 15/12/2015, https://dylanxpowell.wordpress.com/2015/12/15/green-washing-vegan-israel-eats-a-lot-of-chicken/.

8 Noa Shpigel, «Veganism on the Rise Among Israeli Arabs», in «Haaretz», 13/9/2015, https://www.haaretz.com/.premium-veganism-on-the-rise-among-israeli-arabs-1.5397532.

9 «Animal Experiments in Israel Rise by 51% in 2016», in «Speaking of Research», 18/5/2017, https://speakingofresearch.com/2017/05/18/animal-experiments-in-israel-rise-by-51-in-2016/.

10 «Half of Animal Testing in Israel Involves Maximum Pain Allowed», in «The Times of Israel», 18/8/2015, https://www.timesofisrael.com/half-of-animal-testing-in-israel-involves-maximum-pain-allowed-study/.

insediamenti illegali nel territorio palestinese, dove si concentra l'industria agricola israeliana[11]. Questo non può che porre un dilemma morale a tutti coloro che, oltre ad avere abbracciato il veganismo, sono anche interessati alla difesa dei diritti umani, dato che ciò di cui Israele si alimenta proviene da terre sequestrate, da insediamenti che violano le leggi internazionali. È proprio per questa ragione che Aeyal Gross[12] ha sostenuto che «a Tel Aviv è molto più facile trovare cibo che non prevede sfruttamento animale piuttosto che cibo che non prevede oppressione umana»[13]. Inutile menzionare gli effetti catastrofici che tali insediamenti hanno avuto e hanno sulla vita dei palestinesi.

Prima di applaudire alla supposta vittoria a favore degli animali in Israele, è quindi essenziale condurre un'analisi critica del contesto in cui questa avrebbe luogo, onde evitare di cadere nella trappola israeliana del vegan washing e sostenere così un governo colpevole di genocidio e che non esita a usare la lotta per i diritti animali per migliorare la propria immagine – nonostante continui a sfruttare e a uccidere i non umani – e per occultare la violenza esercitata nei confronti degli umani. Se si continua a separare la lotta per i diritti degli animali non umani da quella per i diritti umani, si dovrà necessariamente pagare un prezzo molto alto: l'accettazione e il sostegno dell'oppressione.

Come *Palestinian Animal League* abbiamo contattato *The Buddhist Chef*, uno dei blogger invitati da *Vibe Israel*, chiedendogli di visitare i territori palestinesi durante il suo soggiorno in Israele; l'invito però è stato declinato con una risposta secca, in cui si afferma che quanto stabilito in precedenza non lasciava altro tempo a disposizione. Chi ha cercato di illustrare sui suoi profili social quanto riportato in questo articolo è stato bannato, come dimostrano gli *screenshot* inviatici da alcuni nostri amici. Uno di questi è una donna israeliana di origine ebraica colpevole di aver criticato il sostegno di *The Buddhist Chef* al *vegan washing*.

A tutti coloro che parteciperanno ai tour nell'"impero vegan chiamato Israele" organizzato da *Vibe Israel*, pur senza avere la pretesa di imporre che cosa pensare e come agire, intendiamo sottoporre alcune domande, che ci piacerebbe venissero prese in considerazione dai futuri visitatori vegan:

11 «"Made in Israel": Agricultural Exports from Occupied Territories. A Flash Report», in «Who Profits», aprile 2014, https://whoprofits.org/content/made-israel-agricultural-export-occupied-territories.

12 Docente presso l'Università di Tel Aviv ed editorialista di «Haaretz» [N.d.T.].

13 Aeyal Gross, «Vegans for (And Against) the Occupation», in «Haaretz», 14/11/2013, https://www.haaretz.com/opinion/.premium-vegan-while-occupying-1.5290150.

- Perché sono vegan?
- Il veganismo è avere tanti ristoranti vegan tra cui scegliere o è qualcos'altro?
- Ebbene sì, spesso la politica rovina le belle cartoline, ma davvero intendo ignorare parte della realtà solo perché dall'altra parte mi viene raccontata una bella favola vegan?
- So che cosa significa *vegan washing* e perché sia così importante per Israele?
- So capire quando il veganismo non è altro che un sistema per pulirsi la coscienza e cercare di nascondere le proprie responsabilità nel perpetuare la sofferenza altrui?
- So pensare in modo intersezionale e sono pronto a lottare affinché tutt* ottengano giustizia, dato che tutt* hanno diritto ad avere giustizia?

Traduzione dall'inglese di Maria Cristina Polzonetti

Leonardo De Flaviis

Mario Mieli: una critica materialista dell'etero-patriarcato

Il 9 novembre 2017, a 40 anni dalla prima comparsa nella collana "Saggi" di Einaudi, Feltrinelli ha fatto tornare sugli scaffali delle librerie *Elementi di critica omosessuale* di Mario Mieli[1]. Come può un lettore contemporaneo trarre giovamento dalla rielaborazione della tesi di laurea in filosofia di un venticinquenne straordinariamente anticonformista, eccentrico e con una manifesta inclinazione verso l'alchimia e l'esoterismo?

Mario Mieli è attivo nel decennio dei movimenti di liberazione sessuale. Nel 1971 il FHAR (*Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*) scriveva nel *Rapport contre la normalité*, manifesto del movimento e resoconto di un anno di lotte, che la rivoluzione sessuale era possibile, che una concezione omosessuale del mondo avrebbe segnato l'avvento di una nuova organizzazione sociale in cui le strutture gerarchiche e piramidali del patriarcato sarebbero state abbattute da un nuovo modo di stabilire rapporti tra umani e, infine, che era compito precipuo di una sessualità liberata quello di favorire questo cambiamento. *Elementi* appare nel 1977, al tramonto di questa breve stagione rivoluzionaria, come una sorta di testamento che compendia anni di lotta, e in cui si presentano quelli che ne sono stati gli strumenti. Imprescindibile per questo discorso rivoluzionario è stato il lavoro del femminismo dei primi anni '70 con cui però i movimenti omosessuali hanno sempre avuto rapporti conflittuali secondari, almeno in parte, a quell'"ostacolo patriarcale"[2] che è il femminismo della differenza che vagava, e vaga tutt'oggi, nelle riflessioni femministe e che ha reso molto difficile l'accettazione di una spiegazione materialista circa il primato dell'ideologia etero-patriarcale.

Mieli può essere definito a pieno titolo uno dei pochi che in quegli anni

1 Una seconda edizione, di cui quella del 2017 è la seconda ristampa, è comparsa, sempre per Feltrinelli, nel 2002 ed è stata curata dalla sorella dell'autore Paola Mieli insieme a Gianni Rossi Barilli.

2 Espressione usata da Monique Plaza in «Pouvoir phallomorphique et psychologie de la femme» in «Questions féministes», n. 1, 1977, pp. 91-119, in cui si analizza il discorso di Luce Irigaray e si espongono i rischi associati a una visione differenzialista ed essenzialista nell'ambito della riflessione femminista.

ha mostrato come le due istanze, femministe e omosessuali, siano generate da un'unica causa e che le differenze tra i due mondi sono alimentate dallo stesso patriarcato che *divide et impera*. È la norma eterosessuale, ossia il primato del potere maschile, la causa unica dell'oppressione delle donne e degli omosessuali. Il procedere dell'analisi critica della società in Mieli si avvicina molto, sotto questo aspetto, al femminismo materialista di Christine Delphy[3]: entrambi i discorsi intendono spiegare il funzionamento delle norme sociali vigenti svelandone la natura oppressiva e suggerendo strumenti per il cambiamento. È dunque a questo titolo che si definisce materialistica l'analisi di Mieli: la sua pungente critica mostra, in una cornice di cause ed effetti e di rapporti di forze, che le norme sociali sono espressione del perpetuarsi del dominio di un gruppo sociale su un altro, esattamente come il femminismo materialista francese definisce la lotta dei sessi come una lotta di classe, ridefinendo così i parametri della riflessione marxiana. La Norma è lo strumento con cui i dominatori, uomini eterosessuali, si sono impossessati dei corpi dei dominati, uscendone poi loro stessi modificati. Ogni nuovo nato viene plasmato e cresciuto riproducendo lo status quo del dominio maschile a danno della singolarità e dei comportamenti che sono propri di ciascuno. Attraverso la critica sferzante e l'esaltazione della gaiezza, Mieli mostra le fondamenta instabili dell'etero-patriarcato, instabili perché rette su ipocrisie e repressioni di comportamenti propri dell'umano. Come spesso accade analizzando un malfunzionamento, in controluce appare il funzionamento generale del meccanismo sottostante. Il dominio maschile è il risvolto negativo di quel complesso meccanismo che è il comportamento umano. Ciò che si evince dal libro di Mieli è pertanto la proposta di una nuova antropologia svincolata dal dominio maschile e ancorata sulla gamma amplissima dei comportamenti umani, nella fattispecie sessuali. È proprio intorno all'assunto per cui il desiderio umano è "polimorfo e perverso" che viene costruita l'intera argomentazione di Mieli il quale, mosso da una carica rivoluzionaria, basa la propria analisi su quello che un corpo può fare e non su quello che esso fa nello stato di cose attuale.

«Il bambino è "costituzionalmente" qualificato al polimorfismo "perverso"»[4], questo è il postulato da cui si dipana tutta l'argomentazione. Questo rende necessario giustificare tale affermazione per non incorrere

3 Cfr. Christine Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible », in «Nouvelles Questions Féministes», n. 4, 1982, pp. 51-86.

4 Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Einaudi, Torino 1978, p. 6. Qui l'autore riprende le tesi esposte da Sigmund Freud in *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. di J. Sanders, L. Breccia e D. Agozzino, in *Opere 1886/1905*, Newton, Roma 1992, pp. 988-1047.

in fraintendimenti. In *Sessualità infantile*, Freud comincia a gettare luce sull'attività erotica dei bambini. Nel compiere le sue osservazioni, Freud si trova presto di fronte a un problema che trascende la manifestazione dell'erotismo nell'infanzia: ha dinanzi agli occhi la psicogenesi dell'individuo. Nell'imparare a utilizzare il proprio corpo il nuovo nato scopre i piaceri collegati a ogni sua parte e al loro utilizzo. Freud scopre questo carattere indifferenziato e potenziale delle fonti di piacere tramite l'espediente della seduzione: quando un/a bambino/a viene posto/a dinanzi a una "perversione", quale può essere l'omoerotismo, si nota una disposizione dello/a stesso/a a trarne piacere. Insomma, lo studio della maturazione sessuale procede in Freud secondo un *telos*, la etero-normalizzazione della sessualità: tutto ciò che la eccede è perversione. Siamo così posti dinanzi a osservazioni dirompenti e lucide sulla natura del comportamento, filtrate però attraverso uno standard di normalità che, seppur minato da queste stesse osservazioni, non è mai messo seriamente in discussione. Riprendendo e forzando[5] ciò che Freud presenta in *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Mieli sottolinea come il nuovo venuto sia suscettibile di una gamma amplissima di piaceri per la sua stessa costituzione fisiologica: le zone erogene del bambino sono molteplici e tutte vengono esplorate nei primi anni di vita. In questo stato di indifferenziazione del desiderio risulta plausibile e ragionevole affermare che le relazioni con individui dello stesso sesso rientrino tra le possibili forme di piacere ed è per questo che si avanza, sin dal primo capitolo del libro, l'ipotesi che il desiderio omosessuale sia universale in quanto è una delle tante forme che può assumere l'eros.

L'educastrazione e la Norma

L'eros indifferenziato ed estremamente duttile del nuovo venuto viene, sin da subito, «mutilato»[6], e sottoposto a una disciplina fatta di divieti e di obblighi che lo portano ad assumere una forma standardizzata che Mieli chiama «Norma eterosessuale». Questa mutilazione è realizzata attraverso «l'educastrazione»[7], neologismo che esprime come la normalità si fondi

5 Il desiderio polimorfo e perverso, che nelle analisi freudiane è solo un comportamento potenziale dell'umano, viene invece letto da Mieli come un comportamento la cui messa in atto è auspicabile ai fini dell'emancipazione.

6 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., p. 7.

7 *Ibidem*.

su «inibizioni durante il processo di maturazione»[8] di numerose fonti di piacere. L'educastrazione si perpetua grazie alla famiglia e a tutte le istituzioni che stabiliscono la dominazione dell'uomo sulla donna e la subordinazione dell'eros al paradigma riproduttivo.

È importante notare che il meccanismo repressivo, cui tutti siamo sottoposti per essere normalizzati, stia alla base della monosessualizzazione degli individui che risulteranno eterosessuali o omosessuali. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una mutilazione, o meglio, a una fissazione più o meno rigida su certi comportamenti sessuali. Ci troviamo cioè di fronte a un'esperienza parziale dell'erotismo. Mieli vede nella liberazione dell'eros la soluzione alla nevrosi generale conseguente alla repressione delle "perversioni". Da questa prospettiva sia etero che omosessuali sono nevrotici per via di ciò che reprimono, con la differenza che i primi sono conformi alla Norma e dunque rispondenti al modello socialmente dominante, mentre i secondi oltre alla repressione dei loro piaceri eterosessuali, che non è quasi mai avvertita coscientemente dalla maggior parte di loro, sono sottoposti allo stigma sociale in quanto sovvertitori dell'ordine stabilito, in quanto «intrinsecamente disordinati»[9].

La normalizzazione dell'erotismo prevede tra i principali divieti quello dell'omoerotismo. Alcuni soggetti sfuggono alla normalizzazione e nel loro processo di maturazione non riescono a introiettare tale divieto, tanto da avvertire la necessità di seguire un altro modello per ottenere le proprie gratificazioni. Dal momento che il loro piacere è socialmente condannato, questi individui, per tentare di condurre un'esistenza tranquilla, devono identificarsi con altri e dare nascita a una comunità, frutto in un primo momento delle istituzioni giuridiche e mediche e poi di una rivendicazione attiva. Prendono così forma, «di rogo in rogo»[10], gli omosessuali, i figli maledetti e ripudiati della Norma. È in queste condizioni di emarginazione sociale che la comunità omosessuale negli anni '70 si riunisce in fronti e movimenti rivoluzionari al fine di poter acquisire la libertà di esprimere i propri comportamenti sessuali e di criticare il regime eterosessuale. Da sempre, però, chiunque abbia reso manifesto il suo lato omoerotico è stato considerato una grave minaccia per la società. Tale timore si è concretizzato nella condanna per sodomia comminata fino al XX secolo e nelle leggi anti-omosessuali, promulgate da numerosi stati nel corso dell'ultimo

8 *Ibidem*.

9 Congregazione per la dottrina della fede, *Persona humana: alcune questioni di etica sessuale*, 29 dicembre 1975.

10 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., p. 53.

secolo, leggi che sanzionano l'espressione pubblica dell'omosessualità[11]. Anche nel momento in cui le leggi si fanno più flessibili, la morale familiare e quotidiana si incarica di perpetuare questo timore, opponendosi a ogni minima manifestazione omoerotica nel bambino e nell'adolescente, che rapidamente fa sua la (infondata) terribile colpa legata alla trasgressione del divieto dell'omoerotismo.

Per Mieli, la nascita dei movimenti omosessuali ha una carica rivoluzionaria in quanto incarna la prospettiva più adeguata a mettere in luce la contingenza storica del modello dominante e la sua natura repressiva e violenta nei confronti di chi ne turbi l'ordine. Nei capitoli centrali del saggio, Mieli elenca numerosi esempi da cui si può inferire che la Norma sia costruita, e non naturale, e di come debba essere ribadita e inculcata, con notevole dispendio di energie psichiche e sociali, ad ogni nuova generazione. L'omoerotismo in quanto fonte di piacere non può mai essere del tutto rimosso e, dal momento che riguarda le relazioni con persone dello stesso sesso, deve essere in qualche modo dirottato dal suo obiettivo iniziale e reso inoffensivo al fine di poter essere contemplato dal sistema.

Tali operazioni assumono due forme diverse: in un caso si parla di sublimazione dell'omoerotismo latente e nell'altro di condanna pubblica degli omosessuali manifesti. L'importanza dell'omoerotismo sublimato è un aspetto rilevante dell'analisi freudiana che finisce per attribuirgli un ruolo fondamentale a favore della coesione sociale. Per Freud, il dirottamento dell'impulso omoerotico si manifesta nell'amicizia, che nella sua forma attuale è fondata proprio sul misconoscimento dell'omoerotismo. Questo è quanto accade anche in tutti gli altri tipi di rapporto tra uomini come lo sport, il patriottismo e il cameratismo. In queste situazioni si assiste, il più delle volte, a manifestazioni di virilità che si traducono nelle espressioni pornolaliche e nella "violenza agonistica". Tale virilità, sottolinea Mieli, è uno dei comportamenti in cui si rende visibile il legame tra la questione omosessuale e quella femminile: «Il virilismo non è che l'ingombrante introiezione nevrotica da parte dell'uomo, di un desiderio omosessuale fortissimo e censurato»[12], che «affiora attraverso la negazione della donna»[13]. Il maschio, nel censurare il proprio desiderio, si ritrova a riaffermarlo recitando la parte dell'uomo, cercando di seguire tale modello standard e reprimendo l'affiorare di altri desideri; le conseguenze pratiche di tale gesto ricadono sul rapporto stereotipato con la donna vista come il totalmente

11 *Ibidem*, pp. 64-83.

12 *Ibidem*, p. 108.

13 *Ibidem*.

altro, come un semplice buco al servizio dell'uomo.

La mutilazione dell'eros rientra nel meccanismo di perpetuazione dell'ideologia maschilista ed eterosessuale che si fa garante dell'ordine nella società – tutto ciò che la eccede viene reso inoffensivo. Si pensi, ad esempio, alla mutata percezione dell'omosessuale negli ultimi decenni. Si è passati dalla condanna alla protezione: lo Stato paternalistico non si preoccupa di risolvere il problema alla radice, limitandosi ad assumere il ruolo di garante di una minoranza, e così le violenze e le discriminazioni continuano. Nel rapporto protettore-protetto si profila chiaramente un rapporto di dominio messo in atto nei confronti di soggetti deboli, visti come radicalmente altro da rendere inoffensivo nei confronti della Norma.

Ciò si è realizzato tramite la mercificazione dell'omosessualità. Per centinaia di anni gli omosessuali hanno vissuto la quasi impossibilità di manifestare i loro modi di esistenza fino a quando, data la sempre maggiore numerosità di omosessuali manifesti, la Norma ha escogitato un "trucco" per non perdere il proprio potere: consente loro una contro-normalità moralmente inferiore che in qualche modo li gratifica. Di questa de-sublimazione dell'Eros, per utilizzare un'espressione di Marcuse, hanno giovato moltissimi soggetti che hanno così potuto esprimersi dentro uno spazio dedicato. Tale de-sublimazione dell'omoerotismo è, però, immediatamente repressiva: di fatto si sta parlando di una ghettizzazione dell'omosessualità che ne spegne gradualmente la carica rivoluzionaria. Una carica sovversiva di cui Mieli è strenuo portavoce esortando i "compagni" a non fidarsi della «tolleranza repressiva»[14], in quanto l'aggressività e la protezione nei confronti dei gay sono le due facce di una stessa medaglia. Dietro una parvenza di emancipazione politica si cela una mancata emancipazione umana. La Norma continua a riprodurre nell'omosessuale quel senso di colpa conseguente alla sua presunta inadeguatezza al sistema. Un sistema tollerante non induce, infatti, ad alcuna forma di autoanalisi di tale senso di colpa, anzi lo aggrava con l'ipostatizzazione del soggetto gay come soggetto radicalmente diverso e di secondo ordine. Gli omosessuali rivoluzionari dovrebbero, afferma Mieli, liberarsi del senso di colpa interiorizzato, esponendone la contingenza storica e sociale. La domanda che andrebbe posta non è "Perché sono omosessuale?", bensì "Perché non posso essere omosessuale?".

Nella sua critica dell'eterosessualità, Mieli insiste nel mostrare che la carica rivoluzionaria omosessuale si estrinseca solo nel momento in cui si prende atto che il cambiamento deve essere realizzato di concerto con

14 *Ibidem*, p. 88.

le donne rivoluzionarie: liberazione dell'omoerotismo e liberazione delle donne vanno di pari passo. Le ingiustizie e le violenze quotidiane che subiscono donne e omosessuali sono frutto delle medesime regole sociali. Numerose sono le culture in cui la pratica dell'omosessualità maschile "attiva" (la penetrazione di un altro uomo) non desta eccessivo scandalo e che, al contrario, sembra rafforzare il valore della virilità, realizzando quello che Mieli chiama il «maschio doppio»[15]. Spesso, infatti, si spaccia l'omosessualità per eterosessualità nel momento in cui non è tanto l'oggetto sessuale che conta quanto piuttosto il modo di rapportarsi seguito come modello. Dal momento che il rapporto dell'uomo con la donna è fallico e penetrativo, quando questo si ripropone con un altro uomo l'eterosessualità non viene intaccata, in quanto viene confermata la regola secondo cui l'altra/o è vista/o come un buco: l'antitesi patriarcale maschio-femmina si riterritorializza nell'antitesi «maschioni-checche»[16]. Tutto questo non fa che perpetuare la violenza antigay che agli occhi dell'autore appare come una forma di nevrosi di certi maschi incapaci di reprimere il loro desiderio omosessuale e di certe donne che non hanno coscienza della violenza che la Norma infligge loro. Le modalità con cui si intrattengono i rapporti tra omosessuali ed eterosessuali, tra uomini e donne e tra omosessuali sono espressione di un sistema repressivo. Il che mostra l'urgenza di una presa di coscienza rivoluzionaria in nome di una liberazione dell'eros.

Trans-sessualità e schizofrenia

Secondo Mieli, la liberazione rivoluzionaria dell'eros passa attraverso la conquista dell'ermafroditismo psichico:

> In questo libro, io chiamerò transessualità la disposizione erotica polimorfa e indifferenziata infantile, che la società reprime e che, nella vita adulta, ogni essere umano reca in sé allo stato di latenza oppure confinata negli abissi dell'inconscio sotto il giogo della rimozione. Il termine transessualità mi sembra il più adatto a esprimere, a un tempo, la pluralità di tendenze dell'eros e l'ermafroditismo originario e profondo di ogni individuo[17].

15 *Ibidem*, p. 150.
16 *Ibidem*, p. 118.
17 *Ibidem*, p. 8.

L'utilizzo rinnovato del concetto di transessualità è dato dall'insoddisfazione per quello psicanalitico di bisessualità originaria dell'individuo, secondo il quale, sia fisiologicamente che psichicamente, ogni individuo è in origine bisessuale. A tale teoria si è fatto ricorso per le spiegazioni classiche dell'"inversione" e, pertanto, è viziata dalla Norma. Mieli cerca allora di mostrare il potenziale dei medesimi concetti se visti da una prospettiva "liberazionista". L'accento viene posto sullo stadio iniziale indifferenziato in cui convivono gli aspetti "maschili" e quelli "femminili". Questa mossa, che tenta di rivitalizzare il potenziale dell'eros indifferenziato, è però gravata dall'essenzialismo delle categorie di "uomo" e di "donna"; Mieli afferma infatti che l'eterosessuale misconosce la donna che è in lui.

È pertanto più interessante soffermarsi sull'indifferenziazione originaria. Essa è visibile, in positivo, nell'infante che esplora tutte le sue zone erogene alla ricerca di piacere e, in negativo, in tutti i divieti esistenti. Mieli, che percepisce il malessere e la violenza generati dalla repressione dell'eros tramite l'educastrazione, assume una linea di fuga radicalmente liberazionista, credendo in tal modo di rendere socialmente accettabile l'indifferenziazione dei piaceri. La coerenza – si sarebbe tentati di chiamarla ingenuità – della sua lotta per la liberazione fa sì che vada a investire tutte le "perversioni" umane – per citarne alcune, la coprofilia, l'urofilia, la pederastia, la zoorastia e il sadomasochismo. Il principio soggiacente questa "riabilitazione" è quello di migliorare la qualità dei rapporti, permettendo a tutti di accedere alle fonti di piacere che ritengono a loro maggiormente confacenti. È qui evidente la strenua militanza dell'autore che subordina il principio di efficacia alla lotta senza fine contro il sistema. Ciononostante, il trans-sessuale di Mieli si posiziona oltre le ormai fruste categorie di genere. Un individuo che nella ricerca del piacere non venisse ostacolato da divieti culturali, divieti che impediscono di trovare gratificazione in determinati comportamenti, sarebbe senz'altro più stabile e coerente. Poiché stabilità e coerenza sono due aspetti centrali per la vita dell'individuo e della comunità, diventa imprescindibile, in una prospettiva di emancipazione, la denuncia delle ipocrisie del modello etero-patriarcale.

Mieli e tutti i movimenti omosessuali rivoluzionari sono tuttavia posti dinanzi a una realtà molto più intricata e in cui i fattori in gioco sono molti: la "liberazione", volente o nolente, deve accettare una qualche forma di compromesso. L'attuazione della trans-sessualità è la meta ultima della liberazione sessuale e il mezzo per raggiungerla è l'autocoscienza necessaria a liberarsi dalle illusorie ipostasi della normalità. Grazie a tale autoanalisi si comprende come i divieti, oltre che repressivi, siano anche il frutto di un processo positivo di imposizione durante la psicogenesi dell'individuo

di determinati desideri. La riscoperta naturalità di fonti di piacere altre impone una riflessione sulle forme definite patologiche e perverse della sessualità. Analizzandone i meccanismi, si può estrarne l'aspetto vantaggioso che eliminerebbe le ipocrisie fondamentali. In tal modo, la follia può essere concepita come una forma di esplorazione dei piaceri negati dalle regole sociali. Da questa prospettiva, l'omosessuale può essere inteso alla stregua di uno schizofrenico: egli/ella ha fatto sua una parte dell'Es, una parte di quei comportamenti intrinsecamente disordinati ed esterni alla Norma. E il «trip schizofrenico»[18] diventa uno strumento utile per liberare la transessualità. Un omosessuale, ad esempio, dovrebbe attraversare una schizofrenia di questo tipo per conquistare la parte eterosessuale del suo eros mutilato.

La Norma è vantaggiosa per pochi e ci separa gli uni dagli altri, mentre il trip schizofrenico favorisce l'allargamento dei nostri orizzonti e la presa di coscienza di una vita altra e più ricca. In ognuno di noi, in uno stato inconscio, giace un insieme inespresso di potenzialità: da una prospettiva anti-repressiva, sotto le repressioni si cela un soggetto indifferenziato. Nel delirio vi è uno stato di grazia in cui è possibile ricostituire la «comunità distrutta»[19].

Il gaio comunismo

Nel trip schizofrenico si trova il punto d'incontro di tutti gli individui soggiogati dal grande nemico comune, il Capitale. L'intero discorso di Mieli è una critica del sistema capitalista di cui denuncia le innumerevoli ingiustizie; il capitalismo è un sistema calato dall'alto che persegue unicamente i propri interessi e che spazza via tutto ciò che non si conforma ai suoi standard. La rivoluzione erotica di Mieli, il cui obiettivo è il «gaio comunismo»[20], deve perciò essere portata avanti da tutti gli anormali reietti del Capitale. «La soggettività […] si coglie nella soggezione»[21], sostiene Mieli, riferendosi ai soggetti rivoluzionari. *In primis* donne e omosessuali, ma in linea di principio tutti gli oppressi da qualche forma di discriminazione.

18 *Ibidem*, p. 176.
19 *Ibidem*, p. 180.
20 *Ibidem*, p. 192.
21 *Ibidem*, p. 233.

Come già detto, la necessità di una collaborazione tra femministe e omosessuali è da Mieli fortemente auspicata; egli sa bene come sul piano della militanza i contrasti siano molti e la presa di coscienza dell'esistenza di un nemico comune niente affatto scontata. Mieli ritiene che solo nel superamento delle identità monosessuali sia possibile realizzare la vera rivoluzione e invita a rinunciare all'identità omosessuale, poiché il pericolo di essenzializzarla come contronormalità è elevato in una società come quella capitalistica:

> Ciò perché il punto di vista delle donne contiene la potenzialità antitetica fondamentale rispetto al potere maschile, mentre il punto di vista gay rappresenta l'antitesi eversiva principale opposta alla norma sessuale stabilita e ipostatizzata di quel potere che, come abbiamo visto, è in tutto e per tutto funzionale al perpetuarsi del capitalismo[22].

La disfatta della monosessualità deve avvenire tramite un atto volontario e intellettuale di tutte le donne che dovrebbero rinunciare al sesso con gli uomini affinché l'omoerotismo possa venire alla luce (come avviene negli ambienti in cui persone dello stesso sesso sono isolate per molto tempo, ad esempio nelle carceri o nei monasteri), consentendo la riscoperta di nuove forme possibili di relazioni tra i corpi, in modo che alla realtà si sostituisca la verità[23]. Il superamento della sessualità "normale" permette di comprendere che il rapporto erotico non è esclusivamente, né prima di tutto, genitale; l'imposizione del fallo al partner perderà così la sua posizione dominante. La *conditio sine qua non* per cui il cambiamento può realizzarsi è la diffusione capillare dell'omoerotismo: «per poter gioire fino in fondo […] bisogna conoscere il proprio sesso, amandolo non solo in forma autoerotica ma anche alloerotica»[24].

Le pagine che Mieli dedica alle riflessioni femministe dimostrano un'apertura al dialogo molto rara nella militanza omosessuale. L'urgenza di un reale incontro fa sì che l'autore denunci senza sconti quelle critiche femministe che tacciano il travestitismo omosessuale di essere una forma di fallocentrismo: l'indossare vestiti "femminili" perpetuerebbe lo stereotipo della donna-oggetto fatta per essere guardata. Mieli è spietato nel bollare questo genere di considerazioni come reazionarie e maschiliste. Al contrario, sostiene che bisognerebbe riconoscere che un certo tipo di abbigliamento storicamente e socialmente connotato come femminile è stato ideato dall'uomo per la donna. Alla luce di ciò si può allora parlare di una riappropriazione da parte degli omosessuali di un gusto estetico che, per tanti secoli, è stato alienato sul corpo delle donne. Sin da subito il progetto di Mieli è considerato visionario e utopico: il suo invito alla sperimentazione delle potenzialità inespresse del desiderio è recepito come troppo elitario e strategicamente debole. Malgrado ciò permane l'intransigente denuncia delle violenze del sistema fallocratico e la necessità di rivedere l'assiologia su tutti i fronti per poter accedere a un'esistenza migliore o, con le parole di Mieli, per conseguire una piena emancipazione umana.

A quarant'anni dalla pubblicazione, *Elementi* non ha perso il suo smalto e, al di là del suo valore di testimonianza di anni di rivoluzione omosessuale, rimane potentemente attuale. Quello di Mieli è, infatti, un saggio militante in cui la ricerca e l'attuazione del desiderio polimorfo e perverso ci invitano a un diverso utilizzo del corpo che guardi alla singolarità delle sensazioni. Da questa nuova forma di utilizzo del corpo risulta, su scala sociale, un potente strumento di critica delle norme dominanti che, con dirompenza, ne mostra l'arbitrarietà e la produzione di privilegio. *Elementi* è parte integrante della cassetta degli attrezzi necessaria per svelare le bugie che quotidianamente ci raccontiamo sulle differenze tra i sessi e sul nostro comportamento sessuale.

22 *Ibidem*, p. 232.
23 *Ibidem*, p. 183.
24 *Ibidem*, p. 187.

Leslie Irvine e Laurent Cilia

Famiglie più che umane

Animali domestici, persone e pratiche delle famiglie multispecie[1]

Introduzione

In un articolo del 1988 pubblicato sul «Journal of Marriage and the Family» Alexa Albert e Kris Bulcroft scrissero: «Fino a oggi, nessuna delle principali riviste di studi familiari ha presentato ricerche basate su dati empirici, raccolti sistematicamente, sul ruolo dell'animale domestico nella famiglia americana»[2]. Citando un saggio del 1960 intitolato *La sociologia dello sviluppo infantile*, le autrici osservavano che «il ruolo dell'animale domestico nella vita familiare e nello sviluppo del bambino è stato per lo più trascurato, nonostante la sua evidente importanza»[3]. Negli ultimi decenni, la rilevanza degli animali domestici nelle famiglie è diventata difficilmente ignorarabile. Innanzitutto, il numero di animali domestici è aumentato drasticamente, quadruplicando negli Stati Uniti e quasi raddoppiando nel Regno Unito[4]. Secondo recenti sondaggi, oltre la metà delle famiglie degli Stati Uniti, del Canada e dell'Unione Europea comprende almeno un animale domestico[5]. Nel Regno Unito, poco meno della metà[6].

Inoltre, nel corso degli ultimi 50 anni, sono cambiate l'importanza e la considerazione di cui godono gli animali in generale e gli animali domestici in particolare[7]. Franklin descrive questo mutamento come il passaggio dall'antropocentrismo (che presumeva il primato umano) allo zoocentrismo (il riconoscimento della piena o parziale soggettività degli animali), sottolineando un parallelo aumento del sentimentalismo nei confronti degli animali[8]. Nel corso degli ultimi decenni del XX secolo, le nuove scoperte sulle capacità emotive e cognitive degli animali hanno valorizzato il loro status morale[9]. Allo stesso tempo, studiosi di un'ampia gamma di discipline hanno cominciato a riconoscere le somiglianze tra noi e gli altri animali e, di conseguenza, a mettere in dubbio il confine ideologico che separa "noi" da "loro"[10]. Il dualismo uomo-animale si è tradotto in una crescente consapevolezza che gli organismi viventi e non viventi "si trasformano" l'un l'altro, e che altri esseri – grandi e piccoli, umani, animali, insetti e microbi – colonizzano i nostri corpi, condividono i nostri spazi vitali, e ci rendono ciò che siamo[11]. Come scrive Cudworth, «noi, gli animali a cui piace definirsi "umani", viviamo tutti vite multispecie, che ne siamo consapevoli o meno, e che ci piaccia o meno»[12].

Nonostante questo, continuiamo a considerare gli animali non umani con notevole ambivalenza[13]. Possiamo riconoscerli come esseri "pensanti"[14],

1 Questo saggio è stato originariamente pubblicato in «Sociology Compass», vol. 11, n. 2, 2017.

2 Alexa Albert e Kris Bulcroft, «Pets, Families, and the Life Course», in «Journal of Marriage and the Family», vol. 50, n. 2, 1988, pp. 543-552 (la citazione è a p. 543).

3 James Herbert Siward Bossard e Eleanor Stoker Boll, *The Sociology of Child Development*, Harper & Brothers, New York 1960, p. 206.

4 Cfr. David Grimm, *Citizen Canine: Our Evolving Relationship with Cats and Dogs*, PublicAffairs, New York 2014; Pet Food Manufacturers Association, «Annual Report», 2016, http://www.pfma.org.uk/pet-population-2016.

5 Cfr. American Veterinary Medical Association, *U.S. Pet Ownership & Demographics Sourcebook*, Center for Information Management of the American Veterinary Medical Association, Schaumburg, IL 2012; European Pet Food Industry Federation, «Facts and Figures», Bruxelles 2014, http://www.fediaf.org/facts-figures; Rhys Gibbs, «Pet Ownership is the "Cat's Meow"», in «Canada», 2013, http://www.ipsos-na.com/dl/pdf/knowledgeideas/public-affairs/IpsosPA_TS_CatsMeow.pdf.

6 Cfr. Pet Food Manufacturers Association, «Annual Report», cit.

7 Cfr. Adrian Franklin, *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, SAGE, Londra 1999; Stephen R. Kellert, «Historical Trends in Perceptions and Uses of Animals in 20th Century America», in «Environmental History Review», vol. 9, 1985, pp. 19-33; Id., «Attitudes, Knowledge, and Behavior toward Wildlife among the Industrial Superpowers: United States, Japan, and Germany», in «Journal of Social Issues», vol. 49, 1993, pp. 53-69; James A. Serpell, *In the Company of Animals: A Study of Human-animal Relationships*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

8 Cfr. Adrian Franklin e Robert White, «Animals and Modernity: Changing Human-Animal Relations, 1949-98», «Journal of Sociology», vol. 37, 2001, pp. 219-238.

9 Cfr. Colin Allen e Marc Bekoff, *Il pensiero animale*, tr. it. di A. Vezzaro, Mc-Graw Hill, Milano 2003.

10 Cfr. Erica Fudge, *Pets*, Acumen, Oxon 2008; Donna J. Haraway, *Compagni di specie*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano 2003; *Id.*, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; Mary Midgley, *Perché gli animali*, trad. it. Di A. N. Brioni, Feltrinelli, Milano 1985; Mark Rowlands, *Animals Like Us*, Verso, Londra-New York 2002.

11 Cfr. D. J. Haraway, *Compagni di specie*, cit.

12 Erika Cudworth, *Social Lives with Other Animals: Tales of Sex, Death and Love*, Palgrave Macmillan, Londra 2011, p.1. Cfr. inoltre: Richie Nimmo, «Actor-network Theory and Methodology: Social Research in a More-than-Human World», in «Methodological Innovations Online», vol. 6, 2011, pp. 108-119; Rhoda M. Wilkie, «Multispecies Scholarship and Encounters: Changing Assumptions at the Human-Animal Nexus», in «Sociology», vol. 49, 2015, pp. 323-339.

13 Cfr. Arnold Arluke e Clinton Sanders, *Regarding Animal*, Temple University Press, Philadephia, PA 1996; J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, cit.

14 Cfr. Clinton R. Sanders, «Understanding Dogs: Caretakers' Attributions of Mindedness in Canine-Human Relationships», in «Journal of Contemporary Ethnography», vol. 22, 1993, pp. 205-226.

oppure considerarli alla stregua di oggetti o beni usa e getta[15]. Inoltre, classifichiamo gli animali secondo una «scala sociozoologica» nella quale le specie sono più o meno vicine a noi a seconda di quanto bene si prestino a soddisfare i bisogni umani e adempino ai ruoli che assegniamo loro[16]. Sebbene alcune specie abbiano accesso alle nostre case e persino ai nostri letti, altre vengono considerate utili solo come cibo e alcune, che riteniamo parassite o nocive, meritevoli soltanto del nostro disprezzo e sterminio. La nostra ambivalenza culturale nei confronti degli animali ha, come conseguenza, una notevole differenza di trattamento per membri della stessa specie. Il cane, ad esempio, può essere un prezioso compagno o essere considerato solo per la sua utilità in campagna, un cacciatore, un fastidio vagante, una "macchina" da corsa o da combattimento, uno strumento per la ricerca o addirittura come cibo[17]. Sempre più frequentemente, però, le persone considerano cani, gatti e altri animali come membri della famiglia[18]. Si potrebbe supporre che sia soprattutto il caso di single o coppie

15 Cfr. Russell W. Belk, «Metaphoric Relationships with Pets», in «Society & Animals», vol. 4, 1996, pp. 121-146.

16 A. Arluke e C. Sanders, *Regarding Animal*, cit., pp. 167-186. Cfr. inoltre: L. Irvine, *Filling the Ark: Animal Welfare in Disasters*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2009; Patricia Morris, «Managing Pet Owners' Guilt and Grief in Veterinary Euthanasia Encounters», in «Journal of Contemporary Ethnography», vol. 41, 2012, pp. 337-365; Tracey Smith-Harris, «There's Not Enough Room to Swing a Cat and There's No Sense Flogging a Dead Horse: Language Usage and Human Perceptions of Other Animals», in «ReVision», vol. 27, 2004, pp. 12-16; Jenny R. Vermilya, «Contesting Horses: Borders and Shifting Social Meanings in Veterinary Medical Education», in «Society & Animals», vol. 20, 2012, pp. 123-137.

17 Cfr.: A. Arluke, «Sacrificial Symbolism in Animal Experimentation: Object or Pet?», in «Anthrozoös», vol. 2, 1988, pp. 98-117; Erin N. Jackson, «Dead Dog Running: The Cruelty of Greyhound Racing and the Bases for Its Abolition in Massachusetts», in «Animal Law», vol. 7, 2001, pp. 175-219; Linda Kalof e Carl Taylor, «The Discourse of Dog Fighting», in «Humanity & Society», vol. 31, 2007, pp. 319-333; Anthony L. Podberscek, «Good to Pet and Eat: The Keeping and Consuming of Dogs and Cats in South Korea», in «Journal of Social Issues», vol. 65, 2009, pp. 615-632.

18 Cfr. A. Albert e K. Bulcroft, «Pets, Families, and the Life Course», cit.; American Veterinary Medical Association, *U.S. Pet Ownership & Demographics Sourcebook*, cit.; Ann O. Cain, «A Study of Pets in the Family System», in Aaron H. Katcher e Alan M. Beck (a cura di), *New Perspectives on Our Lives with Companion Animals*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. 71-81; Nickie Charles, «Animals Just Love You as You Are: Experiencing Kinship Across the Species Barrier», in «Sociology», vol. 48, 2014, pp. 715-730; N. Charles e Charlotte Aull Davies, «My Family and Other Animals: Pets as Kin», in «Sociological Research Online», 2008, http://www.socresonline.org.uk/13/5/4.html; Rebekah Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives: Everyday Negotiations of the Animal-Human Divide in Pet-keeping», in «Social & Cultural Geography», vol. 7, 2006, pp. 525-537; A. Franklin, «"Be[a]ware of the Dog": A Post-Humanist Approach to Housing», in «Housing, Theory and Society», vol. 23, n. 3, 2006, pp. 137-156; Alyce Miller, «Just Don't Call Me Mom: Pros and Cons of a Family Law Model for Companion Animals in the U.S.», in «Humanimalia», vol. 2, n. 2, 2011, pp. 90-114; Emma Power, «Furry Families: Making a Human-Dog Family through Home», in «Social & Cultural Geography», vol. 9, n. 5, 2008, pp. 535-555; Larry Shannon-Missal, «More than Ever, Pets Are Members of the Family», 2015, http://www.theharrispoll.com/health-and-life/Pets-are-Members-of-the-Family.html; Dafna Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood": Loving Animals as Family Members in Israel», in «American Anthropologist», vol. 114, 2012, pp. 420-432.

senza figli, ma in realtà le famiglie con figli sono quelle con i tassi più alti di animali domestici[19].

A causa di questa ambivalenza culturale, per un animale domestico "essere" un membro della famiglia può assumere svariati significati. Inoltre, solo recentemente gli animali domestici hanno conquistato questo status. Indubbiamente i cani, per fare un esempio specifico, hanno una lunga storia di vita in comune con gli umani. Sebbene le stime convenzionali datino il loro addomesticamento a circa 15.000 anni fa, studi recenti suggeriscono che la convivenza tra cani e umani sia cominciata 30.000 anni fa[20]. Per quanto riguarda i gatti, gli studiosi erano convinti che gli antichi egizi fossero stati i primi a tenerli come animali domestici, a partire da 3.600 anni fa circa. Ulteriori scoperte archeologiche e la ricerca genetica hanno modificato questa ipotesi, facendo risalire i rapporti tra felini e umani a 9.500 anni fa[21]. Nel corso di questa lunga storia di convivenza, le nostre relazioni con cani e gatti hanno assunto una miriade di forme, ma solo poche somigliavano alle emozioni calde e pelose associate alla "familiarità" odierna. Per la maggior parte della nostra storia comune, cani e gatti vivevano all'aperto e avevano compiti da svolgere, come cacciare, trainare mezzi, allontanare gli animali considerati nocivi o sorvegliare e condurre il bestiame. A partire dal XIX secolo, tuttavia, il ruolo dei cani e dei gatti è mutato, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale[22].

Cani e gatti si sono trasferiti all'interno delle case e sono diventati animali domestici[23]. L'economia ha risposto a questo cambiamento di status con prodotti e servizi che costituiscono essenzialmente il "complesso

19 Cfr. American Veterinary Medical Association, *U.S. Pet Ownership & Demographics Sourcebook*, cit.; A. Franklin, «Human-Nonhuman Animal Relationships in Australia: An Overview of Results from the First National Survey and Follow-up Case Studies 2000-2004», in «Society & Animals», vol. 15, 2007, pp. 7-27.

20 Cfr. G. Larson *et al.*, «Rethinking Dog Domestication by Integrating Genetics, Archeology, and Biogeography», in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», vol. 109, 2012, pp. 8878-8883; Darcy F. Morey, «In Search of Paleolithic Dogs: A Quest with Mixed Results», in «Journal of Archaeological Science», vol. 52, 2014, pp. 300-307.

21 Cfr. Jean-Denis Vigne, Jean Guilaine, Karyne Debue, Laurent Haye, Patrice Gérard, «Early Taming of the Cat in Cyprus», in «Science», vol. 304, n. 5668, 2004, p. 259.

22 Cfr. Catherine K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals: United States, 1820-1870», in «Society & Animals», vol. 7, 1999, pp. 95-120; *Id.*, *Pets in America: a History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006; Kathleen Kete, *The Beast in the Boudoir: Petkeeping in Nineteenth-century Paris*, University of California Press, Berkeley 1994; Harriet Ritvo, «The Emergence of Modern Pet-keeping», in «Anthrozoös», vol. 1, 1987, pp. 158-165; J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, cit.

23 Cfr. Bruce Fogle, «The Changing Roles of Animals in Western Society: Influences upon and from the Veterinary Profession», in «Anthrozoös», vol. 12, 1999, pp. 234-239.

industriale degli animali da compagnia". Negli Stati Uniti, le entrate di questo settore sono raddoppiate nell'ultimo decennio[24]. A livello globale, la spesa dei consumatori è pari a 70 miliardi di dollari solamente per il cibo per animali, di cui quasi due terzi negli Stati Uniti e in Europa[25]. Le persone possono permetterselo e così scelgono di dedicare molta attenzione agli animali domestici. Nutrono i loro animali domestici con alimenti biologici e "senza crudeltà" e li circondano di giocattoli e attività intese ad arricchire le loro vite. Ma possono anche lasciarli soli tutto il giorno, a volte persino chiusi in gabbia. Il potere di decidere del destino degli animali domestici è superiore a qualsiasi potere sia possibile esercitare sui membri umani delle nostre famiglie. Controlliamo i loro movimenti, il loro accesso all'aria aperta, quando e cosa mangiano e quando defecano e urinano. La loro animalità e differenza li rendono importanti ai nostri occhi, ma cerchiamo di "civilizzarli" attraverso l'allevamento selettivo, la sterilizzazione, l'asportazione degli artigli e l'addestramento[26]. Possiamo abbandonarli nei rifugi o porre fine alla loro vita quando si ammalano, invecchiano, diventano scomodi o se il loro comportamento non soddisfa le nostre aspettative. Possiamo considerare un animale domestico una "persona", in quanto «la sua prospettiva e i suoi sentimenti sono conoscibili; l'interazione è prevedibile; e la relazione esistente fornisce un'esperienza di vicinanza, calore e piacere»[27]. Tuttavia, possiamo facilmente revocare tale status. L'ambivalenza con cui consideriamo gli animali solleva la questione se gli animali domestici possano veramente essere considerati membri della famiglia. Alcuni studiosi suggeriscono che gli animali domestici occupino uno spazio liminale, domestico, ma non umano; membri della famiglia, eppure "altri"; un luogo situato «all'incrocio tra parentela e affinità»[28]. In questo articolo, prenderemo in considerazione il modo in

24 Cfr. Michael Schaeffer, *One Nation under Dog: America's Love Affair with Our Dogs*, Henry Holt, New York 2009.

25 Cfr. WATT Global Media, «US, Europe Account for Two-thirds of Pet Food Spending», 2016, http://www.petfoodindustry.com/articles/5680-us-europe-account-for-two-thirds-of-pet-food-spending.

26 Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: the Making of Pets*, Yale University Press, New Haven 1984.

27 C. R. Sanders, «Actions Speak Louder than Words: Close Relationships between Humans and Nonhuman Animals», in «Symbolic Interaction», vol. 26, 2003, pp. 405-426 (la citazione è a p .418).

28 R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit., p. 532. Cfr. Tora Holmberg, *Urban Animals: Crowding in Zoocities*, Routledge, New York 2015; David Redmalm, «Pet grief: When Is Non-Human Life Grievable?», in «Sociological Review», vol. 63, 2015, pp. 19-35; C. R. Sanders, «Killing with Kindness: Veterinary Euthanasia and the Social Construction of Personhood», in «Sociological Forum», vol. 10, 1995, pp. 195-214; Marc Shell, «The Family Pet», in «Representations», vol. 15, 1986, pp. 121-153, p. 137.

cui gli animali domestici partecipano alla realizzazione della famiglia e ciò che la loro presenza suggerisce sul significato di questo regime sociale da lungo tempo considerato tipicamente umano. Verrà fornita una panoramica focalizzata sulle modalità attraverso le quali le persone incorporano gli animali domestici nelle famiglie, a partire da esempi di studi su parentela, pratiche domestiche, socializzazione infantile e violenza domestica. Concluderemo esaminando il valore di un approccio "più che umano" per comprendere la famiglia e altri aspetti della vita sociale.

Prima di tutto è però necessaria una nota relativa al linguaggio. Alcune persone, inclusi molti studiosi, preferiscono il termine "animale da compagnia" a quello di "animale domestico" e definiscono il membro umano della relazione come "custode" piuttosto che come "proprietario"[29]. Il mutamento del linguaggio riflette la disputa secondo cui "animale domestico" banalizzerebbe il ruolo dell'animale nella relazione e "proprietario" perpetuerebbe lo status degli animali come «oggetti, proprietà o beni usa e getta»[30]. Diverse città americane, tra cui San Francisco, Boulder, Colorado e Amherst, nel Massachusetts, hanno recepito queste espressioni nelle proprie ordinanze. Sebbene appaiano orientati in una direzione più "umana" e dai confini più sfumati, i termini più recenti non sono esenti da critiche. Ad esempio, l'*American Veterinary Medical Association*[31] sostiene che le leggi sulla tutela abbiano implicazioni potenzialmente negative sul trattamento degli animali domestici. Sebbene siamo consapevoli dell'importanza delle parole, per semplicità useremo in questo saggio i termini "animale domestico" e "proprietario".

Divenire famiglia

Chiedersi come gli animali domestici diventino membri della famiglia solleva innanzitutto la questione di come alcuni animali diventino animali domestici[32]. Sebbene cani e gatti siano gli animali domestici più comuni,

29 Cfr. L. Irvine, *If You Tame Me: Understanding Our Connection with Animals*, Temple University Press, Philadelphia 2004.

30 Pamela Carlisle-Frank e Joshua M. Frank, «Owners, Guardians, and Owner-Guardians: Differing Relationships with Pets», in «Anthrozoös», vol.19, 2006, pp. 225-242 (la citazione è a p. 226).

31 *American Veterinary Medical Association*, «Pet Owner or Guardian?», 2005, https://www.avma.org/Advocacy/StateAndLocal/Pages/owner-guardian-ahi.aspx.

32 Cfr. Timothy J. Eddy, «What is a pet?», «Anthrozoös», vol. 16, 2003, pp. 98-105; Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*, Allen Lane, Londra 1983.

tale status non si limita ai membri di una particolare specie[33]. Se il termine "animale domestico" si riferisce semplicemente a un animale preferito, allora qualsiasi specie può farne parte, come dimostrato dagli animali «domestici d'allevamento», che sono considerati individui unici e «più umanizzati» di quelli considerati «solo animali»[34]. In ogni caso, la mucca, la pecora o il maiale domestico in genere mantengono tale status privilegiato solo in via provvisoria. Quando arriva il momento di liberarsi dell'animale, lui o lei può facilmente diventare merce. Gli studiosi delle pratiche legate alla detenzione di animali domestici circoscrivono tale designazione a quegli animali: (a) ai quali assegniamo nomi individuali e personali; (b) che possono entrare in casa; e, soprattutto, (c) che non vengono mangiati[35]. Inoltre, gli animali che designiamo convenzionalmente come animali domestici occupano posizioni elevate nella scala socio-zoologica.

Hickrod e Schmitt[36], nelle prime ricerche compiute su come gli animali domestici diventino membri della famiglia, fecero ricorso all'analisi di Goffman e al processo di trasposizione [*keying*] per spiegare come avvenga tale cambiamento. In breve, la "struttura" fornisce una definizione della realtà e risponde alla domanda "Cosa sta succedendo qui?"[37]. Goffman distingue strutture "primarie", che «rispondono alla domanda in se stesse», e livelli «in chiave», che implicano la trasformazione di strutture primarie[38]. Attraverso il *keying*, «una data attività, già significativa in termini di una qualche struttura primaria, viene trasformata in qualcosa di modellato su questa attività, ma visto dai partecipanti come qualcos'altro»[39]. Ad esempio, basti considerare due cani impegnati in un combattimento per gioco. Per capire un combattimento giocoso, lo spettatore deve prima avere chiara la struttura principale di un combattimento reale. La lotta per gioco rappresenta una struttura trasposta. Allo stesso modo, considerare un animale come un membro della famiglia richiede prima di tutto di afferrare la struttura primaria della famiglia.

Per Hickrod e Schmitt, il processo di trasposizione inizia nel momento in

33 Come sottolineato da Wrye, non è nemmeno necessario che un "pet" sia un animale (cfr. Jen Wrye, «Beyond Pets: Exploring Relational Perspectives of Petness», in «Canadian Journal of Sociology», vol. 34, 2009, pp. 1033-1063).

34 R. M. Wilkie, «Multispecies Scholarship and Encounters», cit., p. 141.

35 Cfr. K. Thomas, *Man and the Natural World*, cit.

36 Cfr. Lucy Jen Huang Hickrod e Raymond L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame: The Pet as Family Member», in «Urban Life», vol. 11, 1982, pp. 55-77.

37 Cfr. Erving Goffman, Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza, trad. it. a cura di I. Matteucci, Armando Editore, Roma 2013, pp. 38-59.

38 L. J. Hickrod e R. L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame», cit., p. 58.

39 E. Goffman, *Frame Analysis*, cit., p. 84.

cui l'animale domestico entra a far parte della famiglia e continua quando l'animale riceve un nome. L'atto di nominare gli animali domestici «implica che questi animali avranno un trattamento speciale e che i loro attributi o personalità individuali saranno probabilmente riconosciuti»[40]. Il *keying* si intensifica quando i membri della famiglia umana sviluppano sentimenti per l'animale. Nel corso di questo processo, le persone diventano consapevoli di questi sentimenti, evidenziati da affermazioni come «Sono sorpreso di quanto mi sono attaccato al mio cane»[41]. La relazione con l'animale domestico diventa abituale attraverso «segni di attaccamento»[42], come guinzagli, collari, contatto fisico, sguardo reciproco, e attraverso la rivisitazione della storia condivisa[43]. Al termine del processo, le persone «si comportano verso [gli animali domestici] come se fossero membri della famiglia»[44].

Dalla "messa in chiave" al "fare"

Hickrod e Schmitt mantengono una posizione essenzialista sulla "famiglia", considerata come entità composta da umani. Concedono agli animali, manchevoli della caratteristica essenziale dell'umanità, un'appartenenza unicamente fittizia – pertanto, possono essere considerati soltanto "come se" fossero membri della famiglia. Nei decenni trascorsi dalla pubblicazione dell'articolo di Hickrod e Schmitt, gli studiosi della famiglia hanno adottato una visione più complessa e sfumata del fenomeno oggetto delle loro ricerche[45]. Hanno sfidato la definizione basata su due adulti eterosessuali conviventi e la loro prole. L'immagine convenzionale della famiglia nucleare o della «famiglia nordamericana standard»[46] non è stata in grado di descrivere le molte e varie forme familiari che le persone sperimentano,

40 Alan M. Beck e Aaron Honori Katcher, *Between Pets and People: The Importance of Animal Companionship*, Purdue University Press, Lafayette 1996, pp. 11-12. Cfr. inoltre: Mary T. Phillips, «Proper Names and the Social Construction of Biography: The Negative Case of Laboratory Animals», in «Qualitative Sociology», vol. 17, 1994, pp. 119-142.

41 L. J. Hickrod e R. L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame», cit., p. 64. Cfr. inoltre: C. R. Sanders, *Understanding Dogs: Living and Working with Canine Companions*, Temple University Press, Philadelphia, PA 1999.

42 Cfr. E. Goffman, *Relazioni in pubblico. Microstudi sull'ordine pubblico*, trad. it. di D. Zoletto, Bompiani, Milano 1981.

43 Cfr. C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.; *Id.*, «Actions Speak Louder than Words», cit.

44 L. J. Hickrod e R. L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame», p. 59 (corsivo mio).

45 Cfr. N. Charles e C. A. Davies, Chris Harris, *Families in Transition: Social Change, Family Formation and Kin Relationships*, Policy Press, Bristol 2008.

46 Cfr. Dorothy E. Smith, «SNAF as an Ideological Code», in «Journal of Family Issues», vol. 14, 1993, pp. 50-65.

come quelle che trascendono i legami biologici oppure consistono di coppie dello stesso sesso, genitori single o che includono più generazioni, per elencare soltanto alcune delle possibilità[47]. Diversi studiosi hanno iniziato a considerare la famiglia «un'idea o configurazione di significati» piuttosto che un'entità oggettiva[48]. Da questo punto di vista, la famiglia è la rappresentazione di quei significati nella vita domestica[49]. Ad esempio, la nozione di «pratiche familiari» di Morgan evita di essenzializzare "la famiglia" e si concentra invece sulle attività che comprendono tempo, spazio, emozioni e corpi coinvolti nel "fare" famiglia[50]. Morgan sostiene che «la "famiglia" non è una cosa, ma un modo di guardare e descrivere pratiche che potrebbero essere descritte anche in una varietà di altri modi»[51]. Pratiche come la cura del corpo, il cibo e l'alimentazione, l'intimità sessuale e persino la violenza non sono semplicemente "cose" che fanno i membri di una famiglia; piuttosto, lo stesso fare che li contraddistingue costituisce una famiglia.

Una recente ricerca, basata su prospettive più attuali, descrive nel dettaglio come gli animali domestici partecipino al "fare famiglia"[52]. Mentre per Hickrod e Schmitt l'ingresso di un animale domestico lascia più o meno immutata la famiglia, la ricerca attuale rivela come gli animali domestici rimodellino attivamente le pratiche familiari quotidiane. Ad esempio, poiché la dipendenza degli animali comporta l'obbligo di provvedere al loro benessere[53], l'assunzione delle necessarie pratiche di cura, quali alimentazione, passeggiate, protezione, accudimento e altre responsabilità, unisce

47 Cfr. Judith Stacey, *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, Basic Books, New York 1990; Carol B. Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Harper & Row, New York 1974.

48 James A. Holstein e Jay Gubrium, «What Is Family? Further Thoughts on a Social Constructionist Approach», in «Marriage & Family Review», vol. 28, 1999, pp. 3-20 (la citazione è a p. 5).

49 Cfr. Jon Bernardes, «We Must Not Define "The Family"!», in «Marriage & Family Review», vol. 28, 1993, pp. 21-41; Jan Trost, «Do We Mean the Same by the Concept of Family?», in «Communication Research», vol. 17, 1990, pp. 431-443; Daniel J. Weigel, «The Concept of Family: An Analysis of Laypeople's Views of Family», in «Journal of Family Issues», vol. 29, 2008, pp. 1426-1447.

50 Cfr. David Morgan, *Family Connections: an Introduction to Family Studies*, Polity, Cambridge, UK 1996; *Id.*, *Rethinking Family Practices*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011.

51 D. Morgan, *Family Connections*, cit., p.199.

52 Cfr. N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.; N. Charles e C. Davies, «My Family and Other Animals», cit.; R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit.; E. Power, «Furry Families», cit.; D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit. In particolare, la maggior parte delle ricerche su animali domestici e famiglia è realizzata da studios* che vivono fuori dagli Stati Uniti d'America.

53 Cfr. Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londra 1993.

persone e animali in «relazioni familiari e intime»[54]. Gli animali domestici modellano il "fare" delle routine domestiche svegliando i loro familiari umani al mattino o dimostrando il proprio desiderio di mangiare, camminare o giocare[55]. Inoltre, invece di trattare gli animali domestici come membri "fittizi" della famiglia, le persone sviluppano intensi attaccamenti ai propri animali domestici e si affidano a loro per ottenere il supporto emotivo che caratterizza le relazioni di parentela[56]. Alcune persone consolidano il senso di parentela riferendosi ai propri animali domestici come "bimbi" o "bimbi pelosi"[57] e definiscono se stessi come genitori di animali domestici, usando anche i termini "mamma" o "papà"[58]. Anche le persone che non si definiscono genitori includono i propri animali domestici nelle foto di famiglia[59].

A causa e in conseguenza della familiarità e dell'intimità che si sviluppa tra loro, le persone parlano inoltre "ai" loro animali domestici e parlano "per" loro. Questi dialoghi forniscono la prova che le persone vedono gli animali domestici come esseri dotati di soggettività, con interessi e ruoli reciproci nell'interazione. Nel parlare agli "animali", le persone concedono loro «almeno una capacità rudimentale di costruire un significato – di definire intenzionalmente situazioni e elaborare piani coerenti di azione

54 E. Power, «Furry Families», cit., p. 551. Cfr. N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.; *Id.*, «Post-Human Families? Dog-Human Relations in the Domestic Sphere», in «Sociological Research Online», 2016, http://www.socresonline.org.uk/21/3/8.html; N. Charles e C. Davies, «My Family and Other Animals», cit.; C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.

55 Cfr. Bob Carter e N. Charles, «Animals, Agency and Resistance», in «Journal for the Theory of Social Behaviour», vol. 43, 2013, pp. 322-340; C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.

56 Cfr. N. Charles, «Post-Human Families?», cit.; L. Irvine, *If You Tame Me*, cit.

57 Cfr. Jessica Greenebaum, «It's a Dog's Life: Elevating Status from Pet to "Fur Baby" at Yappy Hour», in «Society & Animals», vol. 12, 2004, pp. 117-135.

58 Cfr. N. Charles, «Post-Human Families?», cit.; A. Miller, «Just Don't Call Me Mom», cit.; D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit. La descrizione degli animali domestici come bambini e dei proprietari come genitori è molto comune nella cultura popolare. La catena di negozi *PetSmart* cominciò a riferirsi ai proprietari come genitori nelle proprie campagne pubblicitarie a partire dal 2005 (cfr. Howard, T., «PetSmart Thinks outside the Big Box, Targets Pet Parents», in «USA TODAY», 12/4/2005, http://www.usatoday.com/money/advertising/adtrack/2005-12-04-petsmart_x.htm). Anche le cliniche veterinarie usano termini di parentela designando tipicamente gli animali con il cognome del proprietario, come ad esempio *Spot Smith* o *Boots Jones*. Certamente una simile terminologia ha i suoi detrattori (cfr. A. Miller, «Just Don't Call Me Mom», cit.). Ad esempio, Haraway ha scritto: «Considerare un cane come un bambino peloso, anche solo metaforicamente, significa sminuire cani e bambini» (*Compagni di specie*, cit., p. 48). Ad ogni modo, come sottolinea Charles, «È importante notare che termini derivati da parentela e amicizia vengono spesso utilizzati per descrivere un rapporto affettivo intenso con gli animali, senza necessariamente implicare un'equivalenza totale» («Post-Human Families?», cit., p. 18, n. iii; Cfr. inoltre: *Id.*, «Animals Just Love You as You Are», cit.).

59 Cfr. P. Carlisle-Frank e J. M. Frank, «Owners, Guardians, and Owner-Guardians», cit.

sulla base di queste definizioni»[60]. Ad esempio, i proprietari spesso fanno domande ai cani, come "Cosa c'è?" o "Vuoi uscire?"[61]. Nel parlare "per" gli animali domestici, i proprietari "prendono il posto" dell'animale e trasformano in parole la sua esperienza[62]. Durante una visita dal veterinario, ad esempio, un proprietario che parla per il proprio animale domestico può dire: "Lui (o lei) dice: Non mi piace. Voglio tornare a casa". Nel parlare con e per gli animali domestici, le persone costruiscono le menti dei loro compagni animali, proprio come fanno i genitori con i bambini prima che possano parlare. Attraverso questa interlocuzione, le persone riconoscono la soggettività dei propri animali domestici e la loro capacità di condividere intenzioni, sentimenti e altri stati mentali con i propri compagni umani[63].

Lo status di parentela dà l'opportunità a molti animali domestici di accedere ad aree della casa un tempo riservate agli umani, come le camere da letto e i bagni[64]. La maggior parte dei proprietari di animali domestici occidentali riferisce che i propri cani e/o gatti «frequentemente o occasionalmente» dormono a letto con loro[65]. E in qualità di membri della famiglia, i singoli animali influenzano in modo originale i rituali domestici, sia banali, come finire il latte rimasto al fondo di una ciotola o spingere il cestello della lavastoviglie dopo la pulizia[66], sia degni di nota, quali compleanni e vacanze, persino ricevendo dei doni[67]. Gli animali domestici modificano inoltre gli interni delle case. Molte case, per lungo tempo progettate esclusivamente come ambiti umani, ora includono «mobili specie-specifici»[68], come letti per cani e alberi tiragraffi provvisti di posatoi per gatti. Infine, in quanto membri della famiglia, gli animali domestici diventano insostituibili[69]. Anche se le famiglie possono includere, nel corso degli anni, molti

60 C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit., p. 5.

61 Cfr. A. Arluke e C. R. Sanders, *Regarding Animals*, cit., pp. 68-69.

62 *Ibidem*, pp. 61-81.

63 Cfr. Janet M. Alger e Steven F. Alger, «Beyond Mead: Symbolic Interaction between Humans and Felines», in «Society & Animals», vol. 5, 1997, pp. 65-81; B. Carter e N. Charles, «Animals, Agency and Resistance». cit.; L. Irvine, *If You Tame Me*, cit.; C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.

64 Cfr. A. Franklin, «"Be[a]ware of the Dog"», cit.; Jacqui Gabb, *Researching Intimacy in Families*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.

65 Cfr. J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, cit.; L. Shannon-Missal, «More than Ever, Pets Are Members of the Family», cit.

66 Cfr. E. Power, «Furry Families», cit.

67 Cfr. Frank Newport, Jeffrey M. Jones, Lydia Saad e Joseph Carroll, «Americans and Their Pets», 2006, http://www.gallup.com/poll/25969/americans-their-pets.aspx; Schaeffer, 2009; L. Shannon-Missal, «More than Ever, Pets Are Members of the Family», cit.

68 A. Franklin, «"Be[a]ware of the Dog"», cit., p.148.

69 Cfr. D. Redmalm, «"Be[a]ware of the Dog"», cit.

animali diversi, ogni animale è considerato un individuo unico la cui morte è accompagnata da dolore e lutto[70].

A causa dell'ambivalenza culturale che caratterizza le relazioni umano-animale, né la personalità né l'appartenenza alla famiglia sono mai garantite una volta per tutte agli animali domestici. Alcuni proprietari mantengono una forma di distanza tra animali e umani, avendo cura di non equiparare gli animali domestici ai bambini o di sottolineare che gli animali domestici sono "solo animali"[71]. In alcune famiglie i cani in particolare possono avere accesso limitato a determinate aree della casa riservate solo alle persone. Alcuni animali ottengono lo status di membri della famiglia solo se rispettano il codice di condotta stabilito per loro. La loro "non umanità" ci permette di considerarli come oggetti, piuttosto che come persone, a nostro piacimento. Problemi di pulizia, addestramento, perdita di pelo, graffi, così come lo sporcare in casa, aggressioni e masticazione di oggetti, abbaiare e altri comportamenti animali possono mettere a dura prova il rapporto e far cessare l'inclusione degli animali domestici nelle famiglie[72]. Milioni di cani e gatti, un tempo membri di una famiglia, o quelli che non sono mai riusciti a raggiungere questo status, finiscono ogni anno nei rifugi[73]. Shir-Vertesh sostiene che gli animali domestici possono essere considerati come se fossero «posizionati in modo flessibile lungo il continuum che va dall'umanità all'animalità, a seconda dei cambiamenti che hanno luogo nella famiglia e nelle vite dei suoi membri»[74]. Un nuovo lavoro o un trasferimento in un altro quartiere possono trasformare le responsabilità di prendersi cura di un animale domestico da semplice routine a compito gravoso. La connessione emotiva con un animale domestico può diminuire con l'arrivo di «un oggetto d'amore più affascinante, come un bambino»[75].

70 Cfr. N. Charles e C. A. Davies, «My Family and Other Animals», cit.; Marie-Jose Enders-Slegers, «The Meaning of Companion animals: Qualitative Analysis of the Life Histories of Elderly Cat and Dog Owners», in Anthony L. Podberscek, Elizabeth S. Paul, James A. Serpell (a cura di), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 237-256; Leslie Irvine, «Cat-egorically Family», in «Network News, Sociologists for Women in Society», vol. 9, 2003, pp. 15-19; P. Morris, «Managing Pet Owners' Guilt and Grief in Veterinary Euthanasia Encounters», cit.

71 Cfr. David D. Blouin, «Are Dogs Children, Companions, or Just Animals? Understanding Variations in People's Orientations toward Animals», in «Anthrozoös», vol. 26, 2013, pp. 279-294; N. Charles, «Post-Human Families?», cit.; E. Power, «Furry Families», cit.

72 *Ibidem*; Cfr. inoltre: D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit.

73 Cfr. L. Irvine, «The Problem of Unwanted Pets: A Case Study in How Institutions "Think" about Clients' Needs», in «Social Problems», vol. 50, 2003, pp. 550-566; *Id.*, «Animal Sheltering», in Linda Kalof (a cura di), T*he Oxford handbook of animal studies*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 98-112.

74 D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit., p. 428.

75 *Ibidem*.

Imparare dagli animali domestici

La nascita di un/a bambino/a può sminuire lo status di membro della famiglia di un animale domestico, ma i genitori spesso decidono di inserire un animale domestico all'interno della famiglia per il bene dei bambini[76]. Gli animali domestici occupano ruoli importanti nei «paesaggi sociali e fisici» dei bambini[77]. Oltre a descrivere gli animali domestici come parte della famiglia, i bambini parlano degli altri animali come fossero «inseriti in reti di relazioni parentali, come ad esempio nel caso degli animali domestici deceduti che fanno parte delle storie raccontate dai gruppi familiari»[78]. I bambini spesso considerano i propri animali domestici come fratelli[79] e si fidano maggiormente di un animale domestico che di un fratello umano[80]. La morte degli animali domestici è spesso la prima esperienza di lutto e di dolore esperita dai bambini[81]. I bambini di tutte le età parlano inoltre con e per gli animali domestici attraverso la lingua conosciuta come "caninese"[82].

I genitori considerano spesso l'apprendimento del senso di responsabilità da parte dei bambini come il vantaggio principale associato alla proprietà di animali da compagnia[83]. Sebbene la responsabilità possa avere un valore intrinseco, la ricerca e le opinioni popolari da tempo sostengono che la cura degli animali domestici aiuta i bambini a imparare la gentilezza, che si estende anche alle persone[84]. La convinzione che la gentilezza nei confronti degli animali faccia presagire gentilezza verso le persone risale addirittura agli scritti di Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo[85]. Educare i bambini a essere gentili con gli animali fu un importante traguardo raggiunto dalla genitorialità americana borghese durante la metà del XIX secolo, quando «la cura degli animali, un'attività a lungo interpretata e tollerata come inclinazione personale, fu trasformata in un atto moralmente intenzionale»[86].

La ricerca empirica volta a dimostrare che l'interazione dei bambini con gli animali domestici risulti in una maggiore capacità di empatia, idea che deriva principalmente dalla psicologia, ha finora prodotto risultati inconcludenti. Sebbene uno studio abbia identificato un'associazione tra il possesso di animali da compagnia nell'infanzia e la preoccupazione per il benessere degli animali umani e non umani[87], un altro non ha rilevato un'empatia significativamente più elevata in chi detiene animali domestici[88]. Uno studio ha ipotizzato che la proprietà di animali domestici influenzi l'empatia diretta verso gli animali, ma non verso gli umani[89], ma in un altro la proprietà di animali domestici, indipendentemente dal tempo, non aveva alcun effetto sulla preoccupazione per gli animali non umani[90].

76 Cfr. Sarah Fifield e Darril K. Forsyth, «A Pet for the Children: Factors Related to Family Pet Ownership», in «Anthrozoös», vol. 12, 1999, pp. 24-32.

77 Becky Tipper, «"A Dog Who I Know Quite Well": Everyday Relationships between Children and Animals», in «Children's Geographies», vol. 9, 2011, pp. 145-165, p. 150.

78 *Ibidem*, p. 151.

79 Cfr. E. Power, «Furry Families», cit.

80 Cfr. University of Cambridge, «Children Often Have a Closer Relationship with their Pet than their Siblings», in «ScienceDaily», 13/05/2015, www.sciencedaily.com/releases/2015/05/150513135011.htm.

81 Cfr. June McNicholas e Glyn M. Collis, «The End of a Relationship: Coping with Pet Loss», in Ian Robinson (a cura di), *The Waltham Book of Human-animal Interaction: Benefits and Responsibilities of Pet Ownership*, Elsevier Science, Oxford 1995, pp. 127-143; Gail F. Melson, «Children in the Living World: Why Animals Matter for Children's Development», in A. Fogel, B. J. King, S. G. Shanker (a cura di), *Human Development in the Twenty-first Century*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2008, pp. 147-154.

82 Cfr. Kathy Hirsh-Pasek e Rebecca Treiman, «Doggerel: Motherese in a New Context», in «Journal of Child Language», vol. 9, 1982, pp. 229-237; G. F. Melson, *Why the Wild Things Are: Animals in the Lives of Children*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001; *Id.*, «Children in the Living World», cit.; Gene Myers, *Children and Animals: Social Development and Our Connections to Other Species*, Westview Press, Boulder 1988.

83 Cfr. S. Fifield e D. K. Forsyth, «A Pet for the Children», cit.; C. K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals», cit.

84 Cfr. Frank R. Ascione, «Humane Education Research: Evaluating Efforts to Encourage Children's Kindness and Caring Towards Animals», in «Genetic, Social, and General Psychology Monographs», vol. 123, 1997, pp. 59-77; C. K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals», cit.; S. R. Kellert, «Attitudes toward Animals: Age-related Development among Children», in Michael W. Fox e Linda D. Mickely (a cura di), *Advances in animal welfare science*, The Humane Society of the United States, Washington 1984, pp. 43-60; Janine Claire Muldoon, Joanne M. Williams, Alistair Lawrence, «"Mum Cleaned It and I just Played with It": Children's Perceptions of their Roles and Responsibilities in the Care of Family Pets», in «Childhood», vol. 22, 2015, pp. 201-216; J. C. Muldoon, J. M. Williams, A. Lawrence, Nelly Lakestani e Candace Currie, «Promoting a "Duty of Care" towards Animals among Children and Young People: a Literature Review and Findings from Initial Research to Inform the Development of Interventions», Child and Adolescent Health Research Unit (CAHRU), Department for Environment, Food and Rural Affairs, Londra 2009.

85 Cfr. J. A. Serpell, In the Company of Animals, cit.; K. Thomas, *Man and the Natural World*, cit. Tommaso d'Aquino non era sicuramente un difensore degli animali. Nell'esprimere quella che è conosciuta come «teoria dei doveri indiretti» sostiene che le persone non abbiano alcun obbligo di trattare gli animali in maniera compassionevole, poiché sono stati creati per essere assoggettati dagli umani. Tuttavia, dal momento che il modo in cui trattiamo gli animali ha implicazioni relativamente alla nostra condotta verso gli altri esseri umani, si dovrebbe evitare la crudeltà verso gli animali. Cfr. Tom Regan e Peter Singer (a cura di), *Diritti animali, obblighi umani*, trad. it. di P. Garavelli, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987.

86 C. K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals», cit., p. 96.

87 Cfr. E. S. Paul e J. E. Serpell, «Childhood Pet Keeping and Humane Attitudes in Young Adulthood», in «Animal Welfare», vol. 2, 1993, pp. 321-338.

88 Cfr. Beth Daly e Larry L. Morton, «Children with Pets Do Not Show Higher Empathy: A Challenge to Current Views», in «Anthrozoös», vol. 16, 2003, pp. 298-314.

89 Cfr. E. S. Paul, «Empathy with Animals and with Humans: Are They Linked?», in «Anthrozoös», vol. 13, 2000, pp. 194-202.

90 Cfr. Tania D. Signal e Nik Taylor, «Attitude to Animals and Empathy: Comparing Animal Protection and General Community Samples», in «Anthrozoös», vol. 20, 2006, pp. 125-130.

Alcune ricerche suggeriscono che l'intensità del legame con l'animale è più importante della mera proprietà[91]. Altri studi ritengono significativo il tempo del legame con l'animale domestico; i legami che si formano all'inizio dell'infanzia portano a relazioni più positive nei confronti degli animali rispetto a quelli formatisi successivamente[92].

L'aspettativa che la gentilezza verso gli animali si trasformi in benevolenza generalizzata va di pari passo con una medesima presunzione relativamente alla crudeltà. In questo caso, il lavoro sociologico ha fornito un contributo significativo, seppure controverso. La ricerca tradizionale, che ha preso le mosse principalmente a partire dalla psicologia, ritiene che le crudeltà sugli animali messe in atto nell'infanzia si trasformino in atti di crudeltà verso gli umani. L'idea di tale progressione divenne prevalente grazie a un articolo del 1963 che inseriva tra i segni indicativi del comportamento sociopatico la crudeltà sugli animali, insieme a enuresi e tendenze piromani[93]. Sebbene la ricerca successiva non sia stata in grado di sostenere empiricamente l'importanza di questa "triade", l'idea che gli autori di abusi sugli animali evolvano in direzione dell'esercizio della violenza verso gli umani rimane saldamente radicata sia tra i criminologi che tra le persone comuni[94]. La visione secondo cui la crudeltà sugli animali conduca ad altre forme di violenza assolve una funzione ideologica importante nelle spiegazioni per i crimini violenti. Qualsiasi studioso che metta in discussione tale assunto sfida un vero e proprio dogma.

La ricerca del sociologo Arnold Arluke ha intrapreso questa strada, sostenendo che «il significato della crudeltà verso gli animali [non] può essere compreso isolatamente, tralasciando le situazioni reali nelle quali si verifica»[95]. Influenzato dall'interazionismo simbolico, Arluke ha esaminato in che modo chi si dedica ad atti considerati crudeli li definisca e li concepisca. Nel corso di interviste a studenti universitari, all'incirca il 20% dei partecipanti ammise di avere fatto del male o di avere ucciso

91 Cfr. Beth Daly, N. Taylor e T. D. Signal, «Pups and Babes: Quantifying Sources of Difference in Emotional and Behavioral Reactions to Accounts of Human and Animal Abuse», in «Anthrozoös», vol. 27, 2014, pp. 205-217; Robert H. Poresky, Charles Hendrix, Jacob E. Mosier, Marvin L. Samuelson, «Young Children's Companion Animal Bonding and Adults' Pet Attitudes: A Retrospective Study», in «Psychological Reports», vol. 62, 1988, pp. 419-425.

92 *Ibidem*.

93 Cfr. John M. MacDonald, «The Threat to Kill», in «American Journal of Psychiatry», vol. 120, 1963, pp. 125-130.

94 Cfr. A. Arluke, Jack Levin, Carter Luke e F. R. Ascione, «The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior», in «Journal of Interpersonal Violence», vol. 14, 1999, pp. 245-253.

95 A. Arluke, *Just a Dog: Understanding Animal Cruelty and Ourselves*, Temple University Press, Philadelphia, 2006, p. 5.

animali da bambini o da adolescenti (nessuno è stato arrestato per tali atti)[96]. Dall'analisi del significato che gli studenti assegnavano a tale crudeltà, quattro elementi della loro esperienza indicavano che le loro azioni venivano considerate come gioco e non come abuso sugli animali. In primo luogo, molti definivano atti quali dispetti verso gli animali domestici o lo sparare agli uccelli selvatici semplicemente come cose che i bambini fanno quando non hanno nient'altro da fare. In secondo luogo, equiparavano le loro azioni ad altre forme di gioco, come giocare con lo skateboard o i videogiochi. In terzo luogo, non ricordavano che tali atti fossero collegati a emozioni violente o esplosive né ricordavano l'intenzione di far del male o uccidere gli animali. Infine, i loro atti avevano dei limiti. Ricordavano di voler soltanto giocare con gli animali, ad esempio, senza volerli uccidere. Ciononostante, erano consapevoli che il loro comportamento aveva assunto «un aspetto pericoloso, che lo distingueva dal gioco quotidiano in generale o dal normale gioco con gli animali»[97]. Da questo punto di vista, la loro crudeltà costituiva ciò che è noto come *dirty play*, o «gioco scorretto»[98], che funziona come rito di passaggio verso comportamenti adulti. Il gioco scorretto può includere «scherzi aggressivi, discorsi sessuali e osservazioni razziste» o atti come la crudeltà verso gli animali[99]. Soprattutto quando avviene tra coetanei, il gioco scorretto istruisce i bambini a conoscenze adulte come quella di mantenere segreti o stabilire confini.

Quando maturano e le loro identità cambiano, i bambini smettono di considerare divertente il gioco scorretto. Anni dopo, gli studenti intervistati da Arluke hanno dichiarato di essersi lasciati alle spalle i comportamenti violenti, così come succede alla maggior parte dei bambini che abusano degli animali, non commettendo ulteriori atti di violenza[100]. Sebbene molte ricerche affermino che la crudeltà infantile verso gli animali sia predittiva di futuri comportamenti violenti, la maggior parte prende in considerazione popolazioni di detenuti già in carcere per aver commesso crimini

96 Questo dato è coerente con altri studi, che hanno riportato risultati variabili tra il 14 e il 35% (cfr. Clifton P. Flynn, «Animal Abuse in Childhood and Later Support for Interpersonal Violence in Families», in «Society & Animals», vol. 7, 1999, pp. 161-172; Bill C. Henry, «The Relationship Between Animal Cruelty, Delinquency, and Attitudes Toward the Treatment of Animals», in «Society & Animals», vol. 12, 2004, pp. 185-207; Karla S. Miller e John F. Knutson, «Reports of Severe Physical Punishment and Exposure to Animal Cruelty by Inmates Convicted of Felonies and by University Students», in «Child Abuse and Neglect», vol. 21, 1997, pp. 59-82).

97 A. Arluke, *Just a Dog*, cit., p. 62.

98 Cfr. Gary A. Fine, «The Dirty Play of Little Boys», in «Society», vol. 24, 1986, pp. 63-67.

99 A. Arluke, «Animal Abuse as Dirty Play», in «Symbolic Interaction», vol. 25, 2002, pp. 405-430 (la citazione è a p. 408).

100 Cfr. A. Arluke, J. Levin, C. Luke e F. R. Ascione, «The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior», cit.

violenti[101]. La ricerca sulla popolazione generale non trova invece riscontro circa una progressione verso altre violenze, in particolare contro gli umani[102]. Le ricerche di Arluke suggeriscono che il periodo nel quale alcuni giochi includono il maltrattamento di animali «potrebbe rappresentare più un momento di "pausa" culturale piuttosto che un segno duraturo di inciviltà o comportamento anti-sociale»[103]. Anni più tardi, alcuni studenti si sentivano in colpa per quanto fatto agli animali, altri invece ridevano nel ricordare tali atti. Questa differenza di comportamenti rende manifesta l'ambivalenza che caratterizza le moderne società occidentali nei confronti degli animali. Che alcuni studenti potessero ancora trovare divertenti i propri atti riflette non tanto una forma di psicopatologia, bensì una cultura profondamente divisa sullo status morale degli animali.

Atti di gentilezza e di crudeltà mostrano che bambini, animali domestici e genitori partecipano attivamente alla costruzione della famiglia. Gli stretti rapporti esistenti tra bambini e animali domestici, la loro comunicazione con gli animali e la tendenza a definirli come fratelli rivelano una concezione flessibile del confine umano-animale e il fatto che tale pensiero si intersechi con le loro idee sulla famiglia. Nel caso della crudeltà, gli animali sono il mezzo attraverso il quale i bambini si distinguono dai genitori e sperimentano l'età adulta dedicandosi ad attività tabù. Per quanto abominevole sia, considerata nella prospettiva del *dirty play*, la crudeltà verso gli animali getta luce sull'intreccio tra pratiche animali e fare famiglia.

Dinamiche familiari di potere e violenza domestica

Anche se il percorso che potrebbe portare dalla crudeltà verso gli animali ad altri atti violenti rimane dubbio, la ricerca empirica ha documentato l'occorrenza contemporanea di maltrattamento di animali e violenza domestica[104]. Gli animali domestici possono essere sottoposti ad abusi diretti ed essere utilizzati come strumenti per minacciare, punire e intimidire donne e bambini. La ricerca femminista ha da tempo sottolineato come il genere

101 Cfr. Alan R. Felthous, «Childhood Antecedents of Aggressive Behaviors in Male Psychiatric Patients», in «The Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law», vol. 8, 1980, pp. 104-110.

102 Cfr. A. Arluke, J. Levin, C. Luke e F. R. Ascione, «The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior», cit; Suzanne R. Goodney Lea, *Delinquency and Animal Cruelty: Myths and Realities about Social Pathology*, LFB Scholarly Publishing, New York 2007; Suzanne E. Tallichet e Christopher Hensley, «Rural and Urban Differences in the Commission of Animal Cruelty», in «International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology», vol. 49, 2005, pp. 711-726.

103 A. Arluke, *Just a Dog*, cit., p. 78.

104 Cfr. C. P. Flynn, «Examining the Links between Animal Abuse and Human Violence», in «Crime, Law and Social Change», vol. 55, 2011, pp. 453-468.

e il potere influenzino la violenza domestica, e studi recenti incorporano in tali dinamiche anche l'appartenenza di specie[105]. Lo stato di dipendenza rende gli animali domestici facili bersagli di abuso, e l'essere visti come membri della famiglia li rende più vulnerabili[106]. Gli abusanti prendono di mira gli animali domestici a causa del ruolo importante che ricoprono nella vita delle donne. Nelle situazioni di violenza domestica, i rapporti con gli animali domestici forniscono alle donne un sostegno emotivo rispetto alle esperienze traumatiche, svolgendo il ruolo di consolatori e protettori[107]. Da metà a tre quarti delle donne maltrattate riferisce che i loro abusatori hanno minacciato, ferito o ucciso i loro animali domestici[108]. Gli aggressori possono anche costringere le donne a commettere crimini, minacciando i loro animali domestici. Nell'ambito di una ricerca, un quarto delle donne ha riferito che il proprio abusante ha minacciato e ferito animali domestici per costringerle a rapinare banche, commettere furti o frodi con carte di credito, azioni e conti bancari o dedicarsi al traffico di droga[109]. Le donne riferiscono inoltre che gli animali domestici mostravano segni di sofferenza quando assistevano all'abuso da parte dei loro compagni umani[110]. Gli animali domestici reagivano tremando, agitandosi, rannicchiandosi, nascondendosi, urinando e mostrando altre manifestazioni di stress[111]. La mancanza di rifugi per le vittime della violenza domestica in grado di ospitare anche gli animali domestici costringe le donne a dover scegliere tra

105 Cfr. Amy J. Fitzgerald, *Animal Abuse and Family Violence: Researching the Interrelationships of Abusive Power*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2005; *Id.*, «"They Gave Me a Reason to Live": The Protective Effects of Companion Animals on the Suicidality of Abused Women», in «Humanity and Society», vol. 31, 2007, pp. 355-378.

106 Cfr. C. P. Flynn, «Battered Women and Their Animal Companions: Symbolic Interaction between Human and Nonhuman Animals», in «Society & Animals», vol. 8, 2000, pp. 99-127.

107 *Ibidem*.

108 Cfr. F. R. Ascione, «Battered Women's Reports of Their Partners' and Their Children's Cruelty to Animals», in «Journal of Emotional Abuse», vol. 1, 1998, pp. 119-133; F. R. Ascione, Claudia V. Weber, Teresa M. Thompson, John Heath, Mika Maruyama e Kentaro Hayashi, «Battered Pets and Domestic Violence: Animal Abuse Reported by Women Experiencing Intimate Violence and by Non-abused Women», in «Violence Against Women», vol. 13, 2007, pp.354-373; Catherine A. Faver e Elizabeth B. Strand, «To Leave or to Stay? Battered Women's Concern for Vulnerable Pets», in «Journal of Interpersonal Violence», vol. 18, 2003, pp. 1367-1377; *Id.*, «Fear, Guilt, and Grief: Harm to Pets and the Emotional Abuse of Women», in «Journal of Emotional Abuse», vol. 7, pp. 51-70; C. P. Flynn, «Battered Women and Their Animal Companions», cit.; *Id.*, «Woman's Best Friend: Pet Abuse and the Role of Companion Animals in the Lives of Battered Women», in «Violence against Women», vol. 6, 2000, pp. 162-177.

109 Cfr. Marti T. Loring e Tamara A. Bolden-Hines, «Pet Abuse by Batterers As a Means of Coercing Battered Women into Committing Illegal Behavior», in «Journal of Emotional Abuse», vol. 4, 2004, pp. 27-37.

110 Cfr. C. P. Flynn, «Battered Women and Their Animal Companions», cit.

111 Cfr. B. Carter e N. Charles, «Animals, Agency and Resistance», cit.; N. Charles, «Post-Human Families?», cit.

vivere in una situazione di abuso o lasciare questi ultimi con l'abusante. Di conseguenza, le donne spesso ritardano l'abbandono di situazioni violente a causa della preoccupazione per il benessere degli animali domestici[112].

Le dinamiche di potere familiare acquisiscono un'altra dimensione quando i bambini assistono all'abuso di animali domestici da parte dei genitori. Poiché i bambini non hanno alcun potere di intervenire sull'abuso in corso e dal momento che gli abusatori spesso impediscono loro di confortare gli animali domestici, il trauma emotivo che ne risulta comprende paura, colpa e dolore[113]. Esercitando violenza sugli animali domestici, gli abusanti mandano ai bambini un «agghiacciante messaggio su ciò che è in serbo per loro»[114]. Atwood-Harvey fornisce uno dei pochi resoconti di prima mano su come genitori abusanti minaccino, facciano del male e abbandonino gli animali domestici per «mettere a tacere, punire e in generale spingere [i bambini] alla sottomissione attraverso il terrore»[115]. Ecco come descrive l'esperienza di vedere il proprio cane domestico caricato su un camion e portato via. «Mi sono inginocchiata davanti a mio padre», ricorda, «singhiozzando e supplicandolo: "Farò tutto quello che vuoi. Sarò buona. Ma non allontanarlo da noi"»[116]. L'autrice prende anche in considerazione le esperienze di «vittimizzazione invischiata», ossia quelle situazioni in cui gli adulti minacciano gli animali domestici dei bambini e li costringono a testimoniare e persino a partecipare ad atti violenti. Ricorda di aver picchiato i suoi cani per risparmiare loro un pestaggio più grave da parte di suo padre. In un altro racconto di prima mano, Ronai descrive come il padre, che abusava sessualmente di lei, l'abbia costretta a molestare sessualmente il cane di famiglia e uno dei suoi cuccioli. Entrambi i cani morirono in conseguenza di questi abusi. Ronai scrive: «I ricordi interferiscono simultaneamente con la rettitudine del mio stato di vittima e mi destabilizzano quando realizzo quanto sono stata vittimizzata»[117].

I molestatori prendono di mira gli animali domestici non perché sono "presunti" membri della famiglia, ma perché sono membri della famiglia. Come sostiene Flynn, poiché donne e bambini «considerano i loro

112 Cfr. C. P. Flynn, «Woman's Best Friend», cit.

113 Cfr. Dana Atwood-Harvey, «From Touchstone to Tombstone: Children's Experiences with the Abuse of Their Beloved Pets», in «Humanity & Society», vol. 31, 2007, pp. 379-400.

114 Gail F. Melson, *Why the Wild Things Are*, cit., p. 173.

115 D. Atwood-Harvey, «From Touchstone to Tombstone», cit., p. 387.

116 *Ibidem*, p. 389.

117 Carol R. Ronai, «Multiple Reflections of Child Sex Abuse: An Argument for a Layered Account», in «Journal of Contemporary Ethnography», vol. 23, 1995, pp. 395-426 (la citazione è a p. 417).

animali da compagnia come membri della famiglia, l'abuso di animali domestici non dovrebbe essere considerato solo come un'ulteriore forma di abuso della moglie o del bambino, ma come una forma specifica di violenza familiare»[118]. Questo ci induce a riflettere su che cosa significhi il termine "famiglia" alla luce dell'importanza degli animali.

Conclusioni

Secondo Bernardes, «le visioni tradizionali della "famiglia" sono sempre state conservatrici, razziste, classiste ed eterosessiste»[119]. Queste, però, sono anche state speciste. Per troppo tempo, l'accettazione indiscussa del confine umano-animale ha celato l'antropocentrismo insito nelle visioni tradizionali e ha reso gli studiosi ciechi alla dipendenza interspecifica che costituisce la famiglia[120]. Sebbene non abbia più senso empirico o teorico – se mai lo ha avuto – limitare l'idea di famiglia a due adulti eterosessuali e ai loro figli, rimane la questione di quanto si possa estendere tale definizione. In chiusura, prendiamo in esame come i sociologi e altri studiosi considerino le famiglie multispecie.

Un approccio considera gli animali domestici come bambini surrogati, fratelli o amici. Questo «argomento della mancanza»[121] sostiene che alle persone che possiedono animali domestici manchino le relazioni umane "appropriate" o le abilità interattive che permetterebbero loro di avere tali relazioni. Coppie e individui senza figli sono spesso visti in questa luce. L'immagine della "gattara pazza" personifica l'argomento della mancanza. Una versione di questo approccio attribuisce l'aumento di animali domestici all'insicurezza ontologica provocata dalla «natura frammentata e sfuggente del mercato del lavoro postmoderno, delle comunità e delle relazioni»[122]. Travolti dal cambiamento, dalla confusione e dalla perdita di sostegno sociale, gli animali domestici sono «disponibili, affidabili, stabili e prevedibili»[123]. Da questa prospettiva, le persone si rivolgerebbero

118 C. P. Flynn, *Understanding Animal Abuse: a Sociological Analysis*, Lantern Books, New York 2012, p. 80.

119 J. Bernardes, «We Must Not Define "The Family"!», cit., p. 33.

120 Cfr. N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.

121 L. Irvine, *If You Tame Me*, cit., pp. 18-22.

122 A. Franklin e R. White, «Animals and Modernity», cit., p. 224. Cfr. A. Franklin, *Animals and Modern Cultures*, cit.

123 *Ibidem,* p. 194.

agli animali domestici alla ricerca di ciò che le relazioni con altre persone non offrono più. La ricerca empirica non supporta però l'argomento della mancanza. Nessuna ricerca ha riscontrato che la presenza o l'assenza di particolari qualità o caratteristiche predisponga le persone al possesso di animali domestici. Il miglior segno predittivo di proprietà degli animali domestici non è né la solitudine o l'isolamento né altri sintomi di insicurezza ontologica, ma l'aver avuto animali da compagnia nell'infanzia[124]. Inoltre, se le persone considerassero gli animali come surrogati dei bambini, allora i tassi più elevati di proprietà degli animali domestici si dovrebbero riscontrare tra le/i single. Come accennato, i tassi di proprietà più elevati si verificano invece nelle famiglie con bambini.

Un'altra prospettiva considera queste relazioni multispecie come postumane[125]. Mettendo in dubbio l'idea consolidata della superiorità umana, il postumanesimo ha, tra gli altri obiettivi, quello di «perturbare il dualismo assoluto umano-animale»[126]. Tuttavia, come sottolinea Charles, la convivenza umano-animale non è un fenomeno nuovo e la vicinanza emotiva con gli animali non abbatte necessariamente tale dualismo[127]. A causa dell'ambivalenza culturale con cui consideriamo gli animali, alcune pratiche all'interno delle famiglie multispecie potrebbero interferire con il dualismo umano-animale, ma altre potrebbero invece rafforzare l'eccezionalismo umano. Gli animali domestici vivono inoltre dentro relazioni dominate dall'uomo. Le persone possono riconoscerli come persone, ma possono altrettanto facilmente decidere di chiuderli in una stanza o di portarli in un rifugio per renderli disponibili a una nuova adozione. L'emergenza di una famiglia veramente postumana rimane quindi dubbia.

Una prospettiva più promettente, utilizzata da gran parte della ricerca attuale, riconosce che le famiglie sono, e sono sempre state, "più che umane". Pensare in questo modo richiede di abbandonare il concetto di "famiglia" come entità precostituita e di riconsiderare la nozione di "divenire con". Insieme a una miriade di altri argomenti e relazioni ritenuti per lungo tempo conquiste umane, il divenire famiglia è in realtà subordinato a una serie di attori non umani che includono gli animali domestici ma anche, come sottolinea Haraway, «esseri organici come il riso, le api, i tulipani e

124 Cfr. Aline H. Kidd e Robert M. Kidd, «Personality Characteristics and Preferences in Pet Ownership», in «Psychological Reports», vol. 46, 1980, pp. 939-949.

125 Cfr. R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit.; A. Franklin, *Animals and Modern Cultures*, cit.; *Id.*, «"Be[a]ware of the Dog"», cit. Cfr. inoltre: N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.; *Id.*, «Post-Human Families?», cit.

126 R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit., p. 527.

127 Cfr. N. Charles, «Post-Human Families?», cit.

il microbiota intestinale, ognuno dei quali rende la vita degli umani quello che è, e viceversa»[128]. La famiglia emerge in simbiosi con questi altri, ma separata da loro. Gli animali domestici possono fare attivamente parte della famiglia come animali e non come bambini surrogati o umani pelosi. Considerare le famiglie come più che umane rivela l'intreccio di umani e animali senza mettere in discussione il ruolo dei primi, che continuano ad avere responsabilità, stabilire regole e fornire assistenza ad altri esseri. Le famiglie più che umane rappresentano un ibrido che include molteplici relazioni umane e animali, sociali e naturali, piuttosto che un modo completamente nuovo di fare famiglia. La prospettiva più che umana apre inoltre nuove prospettive per comprendere ambiti che vanno oltre quello della famiglia. Dal momento che un numero crescente di sociologi riconosce ormai che la vita sociale è sempre vissuta in contesti più che umani, la nostra ricerca può iniziare a comprendere quanto profondamente i non umani siano in grado di crearne la possibilità.

Traduzione dall'inglese di feminoska

128 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 15.

Ornella Jurinovich

Il mio regno per un maiale

> Il minotauro sognò di essere un uomo. Sognò un linguaggio, sognò fratellanza, sognò amicizia, sognò sicurezza, sognò amore, vicinanza, calore […] Sognò come gli esseri umani sognano degli dei, con tristezza d'uomo l'uomo, con tristezza d'animale il minotauro[1].

È comune sentir contrapporre, con toni profondamente nostalgici, le attuali tragiche condizioni in cui "vivono" gli animali negli allevamenti intensivi a quelle, "rispettose e naturali", in cui si crede fossero allevati gli animali dalla civiltà contadina ormai di fatto scomparsa.

Il romanzo di Jean-Baptiste Del Amo[2] fa a pezzi questa contrapposizione, mostrando come anche la società rurale fosse intimamente intrisa di sofferenza, di angherie e di crudeltà verso gli animali. E lo fa con una scrittura tagliente, dura, vertiginosa, raccontando a partire dagli inizi del secolo scorso la storia di cinque generazioni di contadini, storia che scandisce attraverso le miserie e le violenze quotidiane ereditate e trasmesse tacitamente da padre in figlio. Sì, da padre in figlio perché il romanzo parla anche della ignominia del patriarcato in un mondo in cui alle donne, ai bambini e agli animali non rimane che interpretare il ruolo di comparse fuggevoli e insignificanti, corpi di cui disporre con autoritarismo e su cui agire con violenza. Sono infatti soprattutto le dinamiche patriarcali a essere messe sotto accusa dall'autore, quelle in cui queste comparse sono costrette a dibattersi tra le azioni degli uomini che infliggono piaghe, silenzi e ferite; in cui la violenza è il pane quotidiano che nutre i miserabili rapporti tra umani e che si fa ancora più spietata nei confronti degli animali fino ad assumere i toni deliranti dell'interminabile rincorsa a una sempre maggiore produttività con la comparsa degli allevamenti intensivi. Del Amo però non si limita alla denuncia e prova in qualche modo a dare risalto alle figure che sono state poste ai margini: Eleonore è il filo conduttore della storia, il personaggio chiave, capace di assumere i seppur labili contorni di una matriarca ancorché eretica. La Bestia, un verro gigantesco messo all'ingrasso, è l'altro filo rosso del romanzo, almeno a partire dalla seconda parte del romanzo quando, nei decenni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale, la fattoria "bucolica" si trasforma in una grande porcilaia industriale.

Un «panchetto di legno guarnito di chiodi e roso dai tarli»[3] è il testimone immoto di questa saga familiare lunga un secolo e che si svolge nel sud della Francia, in un paese immaginario ai piedi dei Pirenei. Su questo panchetto siederanno ogni giorno «dalle prime sere di primavera alle ultime notti d'autunno»[4] gli uomini della famiglia, in una sorta di rituale immutabile che contamina anche ciò che pensano: «Che le cose debbano rimanere così come le ha conosciute, il più a lungo possibile, come altri prima di lui hanno pensato che dovessero essere, o come l'uso ne ha fatto ciò che sono»[5]. I mesi, le stagioni e gli anni sono scanditi da una quotidianità fatta di poche parole, di fatica abbruttente, di ritmi incalzanti, di una misera sopravvivenza interrotta, di tanto in tanto, da avvenimenti straordinari come l'arrivo in paese di un *orsante* che si trascina appresso un animale con il muso spelacchiato dai ganci della museruola:

> Gli abitanti di Puy-Larroque accorrono in piazza per vedere l'orso camminare sulle zampe posteriori, sedersi su una seggiola sotto i castagni, con addosso un costume lezioso, al suono del flauto di pan[6].

O da feste religiose in cui il "sacrificio animale" viene utilizzato per esorcizzare paure e superstizioni:

> A fine Quaresima vanno in paese a veder passare i magnifici buoi che saranno sacrificati il giovedì, vigilia del venerdì santo, e che i contadini fanno sfilare con orgoglio[7].

O per guarire acciacchi e malattie:

> Poiché dicono che si possono guarire i bambini dalla febbre appoggiandogli

1 Friedrich Dürrenmatt, *Il minotauro*, trad. it. di U. Gandini, Marcos y Marcos, Milano 1987, p. 61.
2 Jean-Baptiste Del Amo, *Regno animale*, trad. it. di M. Botto, Neri Pozza Editore, Vicenza 2017.
3 *Ibidem*, p. 9.
4 *Ibidem*, p. 9.
5 *Ibidem*.
6 *Ibidem*, p. 53.
7 *Ibidem*.

> sulla fronte una colomba tagliata in due, […] torce il collo a un piccione bianco, che andrà bene lo stesso, e […] taglia la carcassa aprendo il piumaggio immacolato su visceri tiepidi e azzurri che lasciano sulla fronte […] una traccia rossa e appiccicosa[8].

La *tranquilla* e *semplice* vita contadina prosegue stolidamente tra ingozzamenti di oche, tenute fra le ginocchia a forza, alle quali viene infilato un imbuto in gola per versarvi le granaglie, e castrazioni di scrofe destinate all'ingrasso: «Perché l'animale lasciato al suo ciclo diventa cattivo, non ingrassa e "perde in un giorno quanto ha guadagnato in un mese"»[9]. Allora il contadino più esperto «le introduce nella vulva un cono di ferro e versa dall'estremità svasata pallini da caccia. I pezzetti di piombo si incrostano nell'utero e nelle ovaie e la scrofa non ha più i calori»[10], oppure decide di aprirle la pancia:

> La scrofa viene immobilizzata in una gabbia di assi i cui interstizi permettono di infilarci una mano […]. Tira fuori una lama con cui incide il fianco dell'animale che urla e si dibatte invano, stretto tra le pareti […]. Affonda l'indice nella ferita appoggiando il pollice sulla pelle del fianco. Prende dalla borsa un rocchetto di filo e ne taglia un pezzo, poi lega l'arteria e la vena ovariche prima di praticare l'ablazione dei visceri, rificcare dentro i moncherini e saturare la pancia della scrofa[11].

Del Amo, però, non si ferma qui e mette sotto accusa anche le dinamiche storiche e sociali che intrappolano la gente di *razza* contadina (*razza spregevole*, di cui Eleonore sente persino l'odore) nelle reti melmose dell'ignoranza, della superstizione, della malevolenza, reti che oscurano e immiseriscono le loro esistenze fatte di gesti bruschi e astiosi dentro una vita breve e dolorosa:

> Tremendamente fragili, vecchi già a quarant'anni, con la morte che gli incombe sul capo, gozzuti, amputati da lame, calcinati dal sole. Nessuno di loro può attraversare l'esistenza senza sacrificarvi un arto, un occhio, un figlio o una moglie, un pezzo di carne […]. Persino i bambini sembra che restino tali solo per un battito di ciglia. Vengono al mondo come animali da fattoria, il tempo di grattare un po' la polvere alla ricerca di un magro cibo e poi crepare in una triste solitudine[12].

Fino a trasformarli anch'essi in carne utile e necessaria – carne da macello – allo scoppio di ogni guerra.

L'annuncio dell'inizio di quella del 1915 è dato dal rintocco delle campane della chiesa del paese. Tutti gli uomini, dai diciotto ai quarant'anni, sono chiamati alle armi e reagiscono con incredulità e con angoscia:

> Sanno che dovranno uccidere, lo sanno, è un fatto assodato, una certezza, una verità, il motivo stesso, in guerra bisogna uccidere, che altro sennò? Hanno affondato lame nel collo dei maiali e nell'orbita dei conigli. Hanno sparato alla cerbiatta, al cinghiale. Hanno annegato i gattini e sgozzato la pecora. Hanno messo trappole per la volpe, avvelenato i topi, hanno decapitato l'oca, l'anatra, la gallina. Hanno visto uccidere da quando sono nati. Hanno guardato i padri e le madri togliere la vita agli animali. Hanno imparato i gesti, li hanno riprodotti. Anche loro hanno ucciso la lepre, il gallo, la vacca, il porcellino, il piccione. Hanno fatto scorrere il sangue, a volte lo hanno bevuto. Ne conoscono il gusto e l'odore. Ma un crucco? Come si ammazza un crucco?[13].

Oltre a quella degli umani, alla Patria serve però anche altra carne e così vengono requisiti gli animali per essere trasportati a pochi chilometri dal fronte su appositi vagoni ferroviari – vagoni che preludono a quelli della guerra successiva in cui verranno trasportati umani animalizzati. Negli enormi recinti in cui vengono scaricati gli animali sequestrati per rispondere ai fabbisogni di sussistenza delle retrovie,

> L'odore è acido e ferroso. Il tanfo sa di macello, di stalla immonda e di fossa comune. La ressa degli animali è inimmaginabile. Gli escrementi e il piscio saturano il terreno martellato dallo scalpiccio degli zoccoli. Il colaticcio straripa dalle recinzioni a ondate successive di lava fecale. Le piaghe causate dal trasporto si infettano e suppurano. Le mosche e i tafani oscurano l'aria e si abbattono freneticamente come la quarta piaga d'Egitto […]. Ovunque si vede sbucare il bianco delle orbite[14].

8 *Ibidem*, p. 55.
9 *Ibidem*, p. 64.
10 *Ibidem*.
11 *Ibidem*.
12 *Ibidem*, p. 118.
13 *Ibidem*, pp. 125-125.
14 *Ibidem*, p. 154.

Gli automezzi trasportano ogni giorno i duemila chilogrammi di carne che servono a nutrire un reggimento di fanteria:

> Il ritmo di macellazione è tale che nessuno degli uomini ha mai visto niente di simile, nemmeno quelli che, in città, hanno lavorato nei macelli pubblici […]. Le lame delle mannaie hanno perso il filo a furia di tranciare ossa e tendini. I coltelli non tagliano più le gole; allora i macellai le segano […]. E tutti gli uomini sono ricoperti di escrementi, di bile e di sangue. Anche i loro occhi sbucano da una maschera di fango. Arrivano ad odiare le bestie che ci mettono così poca buona volontà a morire. Le percuotono quando recalcitrano. Trafiggono la groppa a coltellate per farle avanzare. Perdono i coltelli nelle ferite aperte, le tenaglie sotto ammassi di visceri[15].

Nonostante anni di solitudine e di assenze, le donne reagiscono: si svegliano e si vestono all'ora in cui si alzavano e si vestivano gli uomini, imparano ad affilare la lama della falce, a vangare, a sarchiare, a sudare e a sputare nella polvere, a guidare i carretti, a tenere le redini dei muli e dei castroni. Provano sensazioni nuove, senza nome, che aprono però delle fenditure nelle mura in cui erano rinchiuse, fenditure che restituiscono loro un'immagine di un mondo nuovo nel quale si figurano libere e responsabili: «Nei sogni vedono tornare gli uomini dalla guerra, ma a quel punto niente è più come prima e con loro sembra essersene andato un mondo arcaico»[16]. In effetti, da quell'inferno in terra, alcuni uomini ritornano anche se

> Hanno lasciato al fronte un braccio, una gamba strappati dalle granate o rosi dalla cancrena. Tornano nel campo e imparano a maneggiare gli attrezzi con una mano sola […]. Le donne familiarizzano con i moncherini, toccano con la punta delle dita le suture pallide, le pelli tumescenti. Vincono il disgusto»[17].

Gli uomini contemplano le stalle vuote e i porcili spalancati come a prendere atto di un'altra insopportabile mutilazione. Le donne annusano i corpi mutati dei loro uomini perché, a quello del fieno, degli animali e del sudore, si è sostituito l'odore dell'alcool e dell'etere, della morfina e del tabacco di quelle sigarette che si erano messi a fumare in guerra. E

15 *Ibidem*, p. 155.
16 *Ibidem*, pp. 132-133.
17 *Ibidem*, p. 163.

costatano, ancora una volta, che niente sarà più come prima.

Perfino *il panchetto di legno guarnito di chiodi e roso dai tarli*, sul quale si erano seduti i padri, dalle prime sere di primavera alle ultime notti d'autunno, è stato smangiucchiato dalle lumache ed ora è semisepolto fra ortiche e tarassaco. Ciò che era sembrato immutabile – e che invece stava cambiando forma – è diventato un relitto marcio e miserando. Il cucciolo di cane, che ha preso il posto del vecchio Alphonse che si accoccolava vicino al padre sotto il panchetto, viene ora tenuto alla catena, lontano dalla casa.

Dopo la Prima guerra mondiale – la cui violenza si è riversata sugli anni successivi sia da un punto di vista esistenziale che economico –, Del Amo ci impone un balzo di circa sessant'anni per riportarci nello stesso luogo tra la stessa gente, generazioni dopo, per guardarla di nuovo, minuziosamente, scrupolosamente, crudelmente. Al posto della stalla ora ci sono capannoni, lamiere, ventole a motore, neon, graticci, sbarre di metallo e recinti per i cani che vengono utilizzati solo per cacciare. Quattro generazioni vivono nella casa adiacente all'allevamento e di queste percepiamo persino l'odore, un odore nuovo come quello degli uomini al ritorno dalla guerra, un odore che indicava la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra:

> Tutti quanti […] hanno su di sé, dentro di sé, questa puzza simile all'odore del vomito, che non sentono più perché è ormai il loro odore, annidato nei vestiti, nelle narici, nei capelli, e che impregna persino la pelle e le carni ruvide. Hanno acquisito, di generazione in generazione, questa capacità di produrre e trasudare l'odore dei maiali, di puzzare spontaneamente di maiale[18].

Qui ritroviamo la vecchia Eleonore, che però è stata sloggiata, con tutta la sua roba, «dal buco in fondo al quale, unica rappresentante del suo sesso, vegliava sui suoi maschi»[19] per essere esiliata nella piccola dipendenza ristrutturata che una volta era la stalla. Ora resta seduta per ore su un panchetto di ferro che sostituisce quello di legno guarnito di chiodi e roso dai tarli, circondata dai suoi gatti *immondi*, a guardate le donne che l'hanno espulsa ma che non sono in grado di reggere «quell'agonia senza fine in una fattoria cadente, assediata dall'odore, dalle urla dei maiali e dalla barbarie degli uomini»[20], barbarie e urla che aumentano proporzionalmente

18 *Ibidem*, p. 236.
19 *Ibidem*, p. 265.
20 *Ibidem*, p. 271.

con la prosperità che la porcilaia consegna alla famiglia.

È qui che conosciamo La Bestia, un maiale di quattrocentosessanta chili, alto un metro e quaranta al garrese per quattro metri di lunghezza, il risultato di anni di selezioni e incroci genetici, che viene considerato dai "padri" il segno del progresso e del futuro dell'allevamento. Allevamento che ormai è diventato una vera e propria "ossessione": gli uomini parlano solo di ristrutturare la porcilaia, riorganizzare i branchi di maiali, costruire nuovi edifici, mettere più capi sui grigliati. Mentre la fattoria diventa una discarica di rifiuti, di carcasse di vecchie automobili e di mobili abbandonati, con l'erba e l'antico orto incolti, le donne e i figli tornano a essere figure fragili ed emarginate, facili prede di disagi sempre più intensi, di reazioni disperate che assumono i toni della malattia, della depressione, del mutismo, dell'isolamento – uniche risposte possibili al decadimento morale e materiale in cui sono costrette a vivere. In quell'universo concentrazionario che è l'allevamento, anche gli animali si ammalano, deperiscono, muoiono mentre la fossa dei liquami, putrida e velenosa, ammorba i giorni e le notti e infetta i sogni degli umani al pari di quelli dei maiali. Negli ultimi capitoli del romanzo, l'autore sembra infatti concentrare la sua scrittura sui personaggi umani e non umani facendo ricorso alle stesse modalità di scavo e di ricerca, descrivendo, attraverso il loro sguardo, le loro emozioni e le loro azioni, quello che provano intimamente. Mostrandoceli tutti, anche se a livelli diversi, vittime e prigionieri di uno stesso modello economico che stritola e decompone.

Nelle pagine finali del romanzo la postura antispecista di Del Amo sembra intensificarsi[21], e l'autore pare sintonizzarsi più profondamente con quel sentire animale che in qualche modo aveva "neutralizzato" per tutta la durata del romanzo, grazie alle azioni e allo sguardo dei protagonisti (grazie all'antropocentrismo esasperato dei padri, si potrebbe dire). In queste pagine racconta della libertà che La Bestia è riuscita a conquistarsi, fuggendo dalla fattoria; libertà che si intuisce è fatta di settimane, stagioni, anni, da un sussulto descrittivo di empatia, solidarietà e speranza in cui noi lettori veniamo fatti sprofondare insieme a La Bestia, del profumo della terra, della forza del vento, del gusto delle bacche e delle radici:

21 È stata la visita ad un allevamento intensivo di maiali, in occasione di un progetto cinematografico, a far capire a Del Amo la necessità di includere l'allevamento nella storia della famiglia protagonista del romanzo. Il libro non nasce quindi dalla militanza, semmai al contrario questa è arrivata successivamente, a romanzo concluso, a causa della crescente sensibilità dell'autore verso la questione animale. Ora Del Amo sostiene le battaglie dell'associazione antispecista francese *L214*.

> La Bestia raddoppia gli sforzi, si dibatte, stacca dai pali il pezzo di rete metallica, che vibra sbattendoci contro violentemente quando il maiale si libera. Ebbro di dolore, galoppa fino al centro di un prato incolto. Non ha mai corso. Scopre la propria massa e la forza che deve mobilitare per spostarla. Dalle ferite esce un sangue fluido e cola tra le setole. Si ferma, stordito dallo sforzo, dalla nuova libertà e dalla vibrazione della notte che sonda con le pupille dilatate. Distingue i cupi edifici della porcilaia che fino a quel momento costituivano la frontiera del suo mondo. Percepisce, più lontano, l'ombra del corpo della fattoria che è per lui solo un'ombra da cui scaturisce l'odore ostile degli uomini e dei cani. Non sa che al primo piano, dietro lo spessore dei muri di mattoni e di sassi e paglia, anche gli uomini dormono. Nei loro sogni si affolla la massa informe dei maiali[22].

Del Amo ci immerge negli incubi dell'animale, come aveva fatto con quelli degli umani:

> Lui che non si è mai fatto un nido nell'esiguo spazio del recinto della porcilaia raccoglie con la bocca manciate di foglie morte e muschio secco ai piedi degli alberi, rami flessibili, la stoffa di una vecchia camicia abbandonata tanto tempo prima dagli uomini tra le radici, sepolta insieme a loro, e che dissotterra. Li ammucchia nell'incavo che ha preparato fino a formare un intrico sotto il quale s'intrufola e si sdraia […]. A poco a poco le palpebre si abbassano sugli occhi scuri. Gli tornano immagini scaturite da una memoria atavica: pianure erbose e selvagge, pozze di brago fra le felci nel cuore di foreste primitive, fiumi indomabili alle cui acque si abbevera, minacciose torme di lupi, un branco enorme di cui fa parte e con cui si sposta. Poi si sovrappongono le voci degli uomini, gli incitamenti, le grida, i colpi sul grugni, sui fianchi, sulla groppa, le loro mani che gli afferrano un orecchio e lo torcono […], le loro mani che lo spingono verso la scrofa immobile, gli afferrano il sesso brancolante e lo guidano. Infine, la faccia ovale e temibile degli uomini che si chinano sopra le sbarre dei recinti e decidono il giorno e la notte[23].

Oltre ai sogni reciproci e agli incubi incrociati anche gli odori in questo romanzo costituiscono un elemento percettivo molto forte, come lo è del resto per molti animali, che permette di indagare con spietata precisione i sintomi di quell'intricato rapporto fatto di dominio, violenza e

22 *Ibidem*, p. 404.

23 *Ibidem*, pp. 405-406.

sopraffazione che contraddistingue da millenni il nostro relazionarci con il mondo animale, quel legame malato che sembrerebbe tragicamente immutabile ma che le ultime pagine del libro negano con recisione[24]. Molto tempo dopo, proprio come nelle immagini rappresentate dai dipinti di Hartmut Kiewert[25], la Bestia ci conduce nei pressi di un muro in rovina di una fattoria distrutta, forse la stessa da cui era fuggito e dove «sente l'odore degli uomini, lontano e come dissolto attraverso gli anni»[26].

24 *Ibidem*, pp. 403-408.

25 Al proposito, cfr. https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2014/04/09/arte-e-resistenza-animale-scene-da-un-mondo-senza-sfruttamento-intervista-a-hartmut-kiewert/.

26 J.-B. Del Amo, *Regno animale*, cit., p. 408.

Giorgio Losi

Gorilla e balene
Maschi spiaggiati nel cinema di Ferreri

In questo articolo mi concentrerò sulla figura dell'animale spiaggiato nel film di Marco Ferreri *Ciao maschio* (1978). Cercherò di contestualizzare e dare ragione del *monstrum* che compare arenato lungo il mare – un gorilla gigante alla foce del fiume Hudson, a New York –, utilizzando categorie di genere, di specie e di classe e insistendo sulla dicotomia tra l'uomo e la civiltà da una parte, l'animale e la barbarie dall'altra. Nella parte finale del saggio farò un paragone con un altro gigante spiaggiato, sempre nell'opera di Ferreri: un capodoglio arenato sulle coste della Toscana nel film *Il seme dell'uomo* (1969). Proporrò infine un confronto con il cinema di Federico Fellini, per quanto riguarda il *topos* della spiaggia come luogo in cui si manifestano animali mostruosi e in cui il maschio e, più in generale, l'uomo moderno si confrontano con la propria crisi. Questa analisi comparativa resterà come spunto per un'ulteriore ricerca[1].

In *Ciao maschio* l'ambientazione è quella di una New York orizzontale, dove i grattacieli fanno da sfondo orografico alla vicenda, che si svolge nei bassifondi della città. Il protagonista Lafayette (Gérard Depardieu) abita in un seminterrato: il film si apre con lui che esce di casa e, nei fumi della metropoli (è mattina presto), si trova di fronte squadre di uomini che portano come divisa un impermeabile bianco e pattugliano il quartiere con strane armi in pugno[2]. Lafayette lavora come tecnico elettronico in un piccolo teatro, dove un collettivo femminista mette in scena i propri spettacoli, e al museo delle cere del Signor Flaxman, dedicato alle antichità romane. Entrambi questi luoghi si trovano al pianterreno. Nei suoi spostamenti, Lafayette percorre in bicicletta lunghe strade asfaltate. Fa anche da accompagnatore a un gruppo di anziani. Tra questi c'è Luigi (Marcello Mastroianni), un italoamericano con un passato da anarchico, che vive drammaticamente il proprio invecchiamento e il proprio insuccesso come seduttore. Lafayette

1 Per una comprensione generale dell'opera di Ferreri e di *Ciao maschio* mi sono rifatto a Maurizio Grande, *Marco Ferreri*, La Nuova Italia, Firenze 1974, Stefania Parigi (a cura di), *Marco Ferreri*, Marsilio, Venezia 1995 e Alberto Scandola, *Marco Ferreri*, Il Castoro, Milano 2003.

2 Uomini armati con l'impermeabile bianco e le scarpe da tennis sono tipici degli scenari apocalittici descritti da Cormac McCarthy.

porta a passeggiare questa compagnia, composta appunto da Luigi, Robin, Miko e la signora Toland. Sul sabbione in riva al mare avanzano come i personaggi di Bergman guidati dalla Morte[3], in fila indiana, mentre sono impegnati in modesti esercizi di aerobica. Una macchina da cantiere, che rivolge la sabbia, sta solcando questa specie di deserto, su cui presto saranno costruiti nuovi edifici per appartamenti. Un elicottero sorvola la scena a bassa quota. È proprio su questa spianata che avviene l'epifania: è qui che Lafayette e i suoi si imbattono nell'enorme scimmione.

La salma gargantuesca se ne sta riversa sul terreno, un braccio disteso all'indietro e l'altro piegato, con il pugno chiuso. Gli occhi sono semiaperti, vitrei, le iridi rosse. Ha il naso camuso e le froge spalancate, il volto contratto nel momento della morte. I denti bianchi, con i due canini aguzzi, sono digrignati. Non viene data alcuna spiegazione di come sia finito lì, né alcuno dei personaggi si pone la domanda. Il primo ad avvistare lo scimmione defunto è Lafayette[4], alla testa del gruppo di anziani, che interrompe una corsa leggera per lanciarsi con entusiasmo verso di lui. Ne risale le membra, dal palmo della mano fino alla schiena, dove comincia a battersi il petto e a gridare alla maniera di Tarzan, facendo le boccacce. Miko scatta una foto e tutti in un punto riparato, tra le spoglie scomposte del mostro, si fermano per una pausa (tranne Luigi, che si è attardato nel tentativo fallimentare di strappare un bacio a una ragazza incrociata lungo la strada, a cui presta dei soldi). Luigi arriva e scopre il mostro solo in un secondo momento. Con il fiato corto (soffre d'asma) e una lacrima sul viso, non crede ai propri occhi: si pulisce gli occhiali e si avvicina. Scorge un fiore sulla rena, legato a un filo. Lo segue, fino a quando sente un richiamo provenire dalle dita della mano che il gorilla tiene chiusa. Ne estrae un cucciolo urlante di scimpanzé. Esclamando «Gesù bambino!», lo prende tra le sue braccia. Vorrebbe tenerlo con sé, ma è allergico al pelo. Chiama allora Lafayette che lo raggiunge immediatamente con il resto della compagnia. Luigi cede lo scimmiotto al giovane amico, che lo accetta con riconoscenza.

Il cadavere del gorilla ritorna in altre scene del film. Lo si vede da lontano, ad esempio, dalla finestra della casa della signora Toland. In seguito Lafayette visiterà ancora la spiaggia insieme alla sua innamorata Angelica (una meravigliosa Abigail Clayton), che fa parte del gruppo di femministe. È particolarmente forte però il legame tra la figura dello scimmione e quella di Luigi: dopo il suicidio dell'uomo, infatti, quando Lafayette disperato

3 Penso, ovviamente, a *Il Settimo Sigillo* (1957).

4 Quando non specificato, mi riferisco alla versione integrale del film. In quella tagliata, è Luigi ad avvistare lo scimmione per primo ed è assente il dettaglio del fiore.

torna alla spiaggia, del corpo non sono rimaste che la testa e un dito. E quando si reca sul posto per un'ultima volta insieme ad Angelica, che in quel momento gli rivelerà di essere incinta, la salma è scomparsa. Sembra che il decadimento della scimmia si accompagni a quello di Luigi e che solo dopo la morte di questi, il cadavere vada gradualmente decomponendosi. In una scena segnata dall'annuncio di una gravidanza, dunque di una nuova vita, il ricordo di Luigi è lontano all'orizzonte, impercettibile, come lo sono ormai i resti della grande scimmia.

Mastroianni interpreta con grande dolcezza un uomo invecchiato, stizzoso, facile al pianto, un esule in terra straniera[5]. L'attore, che più volte ha ricoperto il ruolo dell'inveterato conquistatore di donne ed è stato un'icona di bellezza agli occhi del pubblico internazionale, trova forse in Luigi la sua versione senescente più congeniale[6]. Mastroianni incarna qui il disfacimento del proprio corpo e della propria immagine, sedimentata sugli schermi in decenni di carriera: un disfacimento che nel film è parallelo al progressivo deteriorarsi e scomparire del gorilla. In *Ciao Maschio* si crea insomma un'interferenza tra l'attore e il personaggio di Luigi. Nell'occhio dello spettatore si sovrappongono le immagini di un giovane dal fascino irresistibile, che ha segnato profondamente la storia del cinema e l'immaginario collettivo, con quelle di un uomo ormai al tramonto, pieno di angoscia e frustrazione, pateticamente lacrimoso. A ogni umiliazione che subisce, Luigi agita a vuoto il suo bastone da passeggio. Si rammarica sempre di essere respinto dalle donne, che cerca di approcciare goffamente, con i suoi modi all'antica e decisamente volgari. Si lamenta di non essere desiderato né ascoltato. Finirà per impiccarsi nell'orto dove coltiva pomodori[7].

Luigi non è il solo a vedersi riflesso nel gorilla estinto. Quello che in *Ciao maschio* giace prono ed esangue sulla spiaggia è proprio il maschio della tradizione patriarcale, l'uomo virile, che per stupidità e forza bruta, ma anche per le sue ridicole presunzioni, è sovente assimilato alla scimmia[8]. Così

5 Dirà più avanti di aver vissuto negli Stati Uniti per 12 anni senza documenti. Nella versione inglese del film, gli attori non sono doppiati e parlano con un accento marcato, sia Mastroianni che Depardieau, ad acuire il senso di straniamento e di non appartenenza.

6 In questa pellicola dà una prova attoriale più toccante di quella nel film di Fellini *Ginger e Fred* (1985), dove è un simpatico guitto, ormai avanti negli anni. Come Fred, anche Luigi in *Ciao maschio* tenta dei passi di ballo (un vezzo di molti personaggi interpretati da Mastroianni), ma si affatica subito e deve fermarsi per riprendere fiato.

7 La scena di un vecchio italoamericano che muore nel giardino dove coltiva pomodori ricorda in maniera tragicomica la fine di Vito Corleone (Marlon Brando) ne *Il Padrino* (1972).

8 Il titolo del film in inglese, *Bye bye Monkey*, gioca proprio sull'ambiguità della parola *monkey*, che indica la scimmia, ma anche figurativamente un uomo che per le sue caratteristiche è chiamato "gorilla", "scimmione". Il titolo francese è invece *Rêve de singe*.

nel film vediamo il protagonista Lafayette assumere pose scimmiesche[9], ad esempio quando, dopo essere stato violentato dalle femministe, è riverso carponi sul materasso, appoggiato sulle nocche delle mani: confuso e scornato, si mette all'improvviso a grattarsi e a mangiare un pezzo di pane. Davanti alle femministe assume comportamenti ed esprime idee triviali e maschiliste: ad esempio non aiuta in cucina o nega l'esistenza dello stupro (prima di venire stuprato lui stesso)[10]. Lafayette vive allo stato brado, senza una meta particolare, senza progetti o aspirazioni, come si direbbe di un animale. Si tratta tuttavia di uno scimmione innocuo, che ha perso le sue armi e i suoi attributi. È stato spossessato dal suo ruolo di signore e padrone e ha acquisito tratti tipicamente femminili. Quello di far da balia agli anziani è un lavoro di cura e, accudendo un piccolo di scimmia, Lafayette manifesta uno spiccato senso materno. Inoltre, come il personaggio interpretato da Depardieau ne *L'ultima donna* (1976) finiva per amputarsi il pene[11], qui Lafayette ha perso un'ulteriore facoltà storicamente monopolio del maschio: la parola. Prima ancora dei titoli di testa, lo vediamo in primo piano mentre mostra la lingua, tinta di verde, come se ne avesse perso l'utilizzo. In tutto il film parla poco e spesso invece di esprimersi a parole si ficca in bocca un fischietto, modulando così ciò che intende comunicare, mimando e fischiettando. La maglietta che indossa porta la scritta *survived*.

Di nuovo, come ne *L'ultima donna* in cui Giovanni e la sua amante Valeria (Ornella Muti) instauravano un rapporto fortemente carnale tra di loro e con il figlio piccolo di lui, si trova un'altra triade composta da un padre, Lafayette, la sua amante, Angelica, e il piccolo di scimpanzé, che Lafayette ha adottato. Lafayette si rattrista quando Angelica non vuole andare a vivere con lui o non vuole fare l'amore, ma quando alla fine lei rimane incinta è terrorizzato da questa responsabilità. Angelica, arrabbiata, lo pianta in asso. Se con Cornelius (questo il nome dello scimpanzé) si era sempre dimostrato premuroso e non aveva mai avuto il coraggio di abbandonarlo, davanti alla prospettiva di diventare un padre di famiglia Lafayette è preso dal panico. Lafayette è dunque scimmia, è donna, ma è anche bambino,

9 Spesso i personaggi maschili di Ferreri hanno questi atteggiamenti, a partire per lo meno da Antonio (Ugo Tognazzi) de *La donna scimmia* (1964), che nelle intenzioni del regista era il vero bruto della coppia e non la donna villosa da lui sfruttata come fenomeno da baraccone (Annie Girardot).

10 Allo stesso modo Giovanni (Depardieu) ne *L'ultima donna*, che Ferreri aveva girato due anni prima, nel '76, è biecamente anti-femminista, come quando vede delle manifestanti alla televisione (tra cui l'ex moglie) e le chiama «mal chiavate».

11 Con il coltello elettrico con cui era solito affettare il salame. L'autocastrazione, come il cannibalismo e l'autofagia, è uno degli elementi caratteristici dei film di Ferreri. Ad esempio, in *Storia di ordinaria follia* (1981) è Cass (Ornella Muti) a mutilare i propri genitali.

non solo per l'immaturità che dimostra in questo frangente, ma anche per il suo atteggiamento spesso giocoso e puerile, estremamente spontaneo e disinibito (ad esempio, al museo delle cere, ha realizzato un'attrazione interattiva per le scolaresche, un plastico con delle bighe telecomandate). Un altro aspetto che segna il rovesciamento delle aspettative (più turpi) riguardo alla mascolinità di Lafayette è quello a cui ho già accennato: Lafayette non violenta, ma è violentato dalle donne con cui lavora, le quali per realizzare una *pièce* teatrale sullo stupro ritengono di dover provare questa esperienza, lo tramortiscono e abusano di lui. La sessualità di Lafayette è tutt'altro che prevaricatrice (tant'è che alcune delle attrici a teatro pensano sia "frocio") e anzi si dimostra estremamente libera e generosa quando, per consolare la signora Toland, fa l'amore con lei e lascia che gli altri tre anziani, Luigi, Miko e Robin, stiano a guardare: «A loro piace e a noi non fanno male», dice alla signora Toland, rovesciandola sul letto.

Un altro personaggio fondamentale in *Ciao maschio* è il signor Flaxman, interpretato da James Coco, che ha fatto del difendere e conservare l'uomo civilizzato la sua missione, di fronte allo sconvolgimento e alla decadenza del suo tempo. Ovviamente, costui non poteva trovare baluardo migliore per la tutela dell'Uomo, con l'iniziale maiuscola, che nell'erudizione sprezzante e nel passato glorioso della Roma antica. Flaxman è il direttore di un museo delle cere, dove sono rappresentate scene come il ratto delle Sabine, l'incontro tra Antonio e Cleopatra, Cesare in senato e l'esposizione del suo corpo dopo la morte. Va ripetendo ossessivamente le battute del dramma shakespeariano in cui Antonio mostra alla folla il corpo massacrato del condottiero per aizzarla contro i tirannicidi, elogiando Cesare per le generose elargizioni fatte al popolo e ai soldati, in modo (a suo dire) disinteressato. Il suo culto per la Roma classica è legato proprio alla sua immagine di potenza sia virile (le Sabine e Cleopatra) sia militare (nei confronti dei barbari da sottomettere o sterminare, ma anche dei nemici politici e degli schiavi ribelli, come testimonia Spartaco crocefisso). La volontà di dominio dell'Uomo si abbatte anche su soggetti non umani: Flaxman ha nel suo ufficio una pelle di leopardo e una civetta viva (quando un giovanissimo visitatore gli obietta che quella è una specie in via d'estinzione e non potrebbe tenerla, lo caccia in malo modo). La sua venerazione per l'antica Roma e i suoi valori è una continuazione diretta del suo conservatorismo, contro le minacce esterne rappresentate dai barbari (gli immigrati, gli stranieri, gli invasori comunisti?) e interne (si appella istericamente alla proprietà privata, ogni volta che vuole buttare fuori qualcuno dal museo). Minacciato della chiusura del museo per mancato rispetto delle norme di sicurezza, Flaxman accetta del denaro da un'istituzione para-governativa

per sostituire il volto della statua di Cesare con quello di John Kennedy e quello di Nerone con Richard Nixon. Nel laboratorio dove cuoce le statue di cera, vediamo che ha pronte anche le immagini di Stalin e Mao, di cui prevedibilmente si appresta ad assegnare le fattezze a qualche capo barbaro.

La storia che Flaxman esalta, già tutta intrisa di potere, di sopraffazione e di strisciante propaganda nella Roma antica, continua immodificata negli Stati Uniti, che a partire dal secondo dopoguerra anche attraverso il cinema si identificavano come la nuova Roma. Quella di Ferreri è così una magistrale parodia dell'epopea americana che si realizza dapprima nella guerra contro i nativi in *Non toccare la donna bianca* (1974) e che prosegue qui con l'arrogante autopromozione a erede dell'Impero romano. Un riferimento a *Non toccare la donna bianca* si trova nella versione integrale di *Ciao maschio*, quando Luigi esprime la sua ammirazione per Spartaco e lo paragona a Toro Seduto. Interessante è anche il fatto che il ritratto di Spartaco in croce sembri ispirato al volto di Kirk Douglas (a indicare come la visione della storia espressa nel museo sia pesantemente filtrata attraverso l'immaginario pacchiano dei film *peplum* hollywoodiani) e che assomigli molto anche a Lafayette: a sua volta un barbaro, un ignorante, un poveraccio che dalla Francia (come il suo cognome e, nella versione in inglese del film, il suo accento lasciano intendere) si è trasferito oltreoceano. Alla conquista della Gallia (o della Tracia, nel caso di Spartaco) da parte di Roma, corrisponde la sottomissione dell'Europa postbellica all'egemonia americana.

Flaxman tratta con sussiego, come un bestione da educare, il suo dipendente Lafayette e lo spinge insistentemente a separarsi da Cornelius, nei confronti del quale prova una profonda ripugnanza. La ragione che adduce per questa sua avversione è che farsi carico della scimmia rappresenterebbe un ostacolo permanente alla libertà di Lafayette[12], ma è soprattutto nel finale che emergono le ragioni autentiche del suo astio. Alla fine del film, il vero confronto è quello tra Lafayette e Flaxman e verte sulla natura della scimmia. Lafayette è emotivamente distrutto: Luigi si è tolto la vita e Angelica lo ha abbandonato[13], inoltre, rincasando, un giorno trova il piccolo Cornelius divorato dai ratti – e questo è l'evento che lo sconvolge

12 Flaxman evita qualsiasi impegno vincolante: alla fine di una scena in cui riceve una fellatio da una studente di storia, le chiede se è interessata al matrimonio, e quando questa risponde negativamente si complimenta con lei e brindano allegramente.

13 È possibile che dietro a questo omaccione innamorato di una donna di nome Angelica, omaccione che perde il senno e "degenera" in direzione dell'animalità e dell'autodistruzione, si nasconda l'*Orlando Furioso* come modello letterario?

maggiormente. Un altro elemento fondamentale in *Ciao maschio* è costituito proprio dalle torme di ratti che invadono la città. Nel primo incontro con Lafayette, Flaxman associava i ratti alla rovina della civiltà: quando questa tracolla, rimangono solo i roditori. Se nel cinema surrealista erano gli insetti a trasmettere un'idea di impurità e putrefazione, in *Ciao maschio* sono invece queste torme di ratti che sciamano tra i rifiuti. Come Flaxman aveva predetto, la guerra aperta da parte della città contro i ratti non avrà successo: nemmeno con le armi chimiche più moderne sarà possibile eliminarli. Si scopre così che gli uomini in bianco che si aggirano nei quartieri bassi di New York sono squadre di disinfestatori e, a un certo punto, si sente dire alla radio che tutta l'immondizia sarà rimossa dalle strade, prima di tentare il colpo finale con il veleno. I ratti affamati finiranno invece per uccidere e mangiare il bambino scimmia cresciuto dal protagonista come un figlio. Il futuro, dice Flaxman, appartiene a loro.

Alla vista del corpo insanguinato di Cornelius, Lafayette esce piangendo di casa e, in preda a tremori, spasmi e conati di vomito, fa irruzione quasi per caso nel museo delle cere, in orario di chiusura. Qui trova Flaxman togato, intento a inscenare per l'ennesima volta la tragedia di Shakespeare: vestendo i panni di Antonio, pronuncia la sua eulogia sul cadavere di Cesare/Kennedy, avvolto in un lenzuolo. Quando scopre che il motivo dell'interruzione e il dolore disperato di Lafayette sono dovuti alla morte di Cornelius, Flaxman sputa in faccia al giovane e, sceso nel sottoscala dove si trova il suo laboratorio, riemerge con la statua di una scimmia antropomorfa. «Guarda, ecco cosa eri!», dice a Lafayette. Questi si avvicina alla scimmia e postole una mano sul petto, come a rivendicare la connessione o l'identificazione completa con lei, come ad abbracciare la propria bestialità, sputa a sua volta su Flaxman. Il curatore del museo scandisce allora parole che riecheggiano quelle di Cicerone sulla scimmia: «Non è una bestia. Non è un uomo», dice. «Un errore del creato. Un uomo compiuto a metà. L'imbarazzante immagine dell'essere». Lafayette, battendo i denti, dice di non capire. Flaxman gli risponde che «non c'è niente da capire, solo obbedire: tutto il resto è inutile confusione». Il dialogo si svolge nell'aria densa e semibuia del museo. Se Lafayette si rifiuta di obbedirgli, Flaxman gli ordina di ucciderlo[14]. Non c'è altra possibilità. Il giovane sollevandolo lo scaraventa al suolo. Flaxman sanguinante si rialza a fatica, al fianco della statua di Nerone/Nixon, per lasciarsi ricadere subito dopo. Un guasto tecnico fa sì che scoppi un incendio e i due muoiono tra le

14 Come Cesare e Kennedy, Flaxman è convinto che i grandi uomini debbano morire per mano di assassini.

fiamme che avvolgono il museo che celebrava la magnificenza dell'Impero. Le glorie di Roma e degli uomini che l'avevano resa grande si sciolgono letteralmente con la cera delle statue. Lafayette, ancora sconvolto, non fa nulla per mettersi in salvo.

Flaxman aveva già avuto un diverbio molto acceso con Luigi, che in uno scoppio d'ira lo aveva colpito al volto. Nell'assumere il ruolo di difensore oltranzista dell'uomo e della cultura contro la barbarie, Luigi accusa Flaxman di essere «peggio di un giudice, peggio di un poliziotto, peggio di un prete» e rivendica orgogliosamente la matrice anarchica delle sue idee. Secondo Luigi, Flaxman cerca «disperatamente di conservare qualche cosa che non è esistita mai. È tempo di distruggerla l'immagine dell'uomo!». Il gorilla gigante sulla spiaggia può pertanto essere interpretato come l'immagine granitica del maschio dominante che con la fine dei tempi (la postmodernità) è andata ampiamente franando nel femminile, nell'infantile, nel senile, nell'animale, nello straniero (quel corollario di figure che gli erano tradizionalmente soggette).

In *Ciao maschio* le categorie su cui si fonda l'ordine sociale e il rispetto che esigerebbero i loro confini si dissolvono nell'indistinzione: non solo si scambiano i ruoli di genere, ma persino si ibridano le specie. Quando Angelica osserva buffamente che Lafayette pensa di essere una scimmia e Cornelius un bambino umano, Lafayette le risponde di non credere nelle razze. Il colmo del paradosso lo si raggiunge quando Luigi esaudisce il proprio desiderio di avere un erede: desidera che questo sia riconosciuto ufficialmente dalla legge e con l'inganno fa sì che l'anagrafe registri Cornelius come il figlio naturale di Angelica e Lafayette. L'impiegata comunale non si accorge che il neonato tenuto in braccio da Lafayette appartiene a un'altra specie, ma si limita a osservare con fastidio che i genitori non dovrebbero far indossare abiti da bambina a un maschietto, perché questo potrebbe causargli dei problemi[15]. Luigi ha fatto da testimone e la riuscita dell'impresa lo lascia commosso e fiero della propria discendenza scimmiesca: non gli resta ormai che fare testamento in favore di Cornelius e togliersi la vita[16].

15 Per tutto il film, nelle parole dei personaggi, il genere di Cornelius oscilla tra il maschile e il femminile. Di certo c'è che la data di nascita indicata all'anagrafe dai sedicenti genitori è il 25 dicembre, a sottolineare la natura empiamente cristologica dello scimpanzé. In generale, si noti come Ferreri riesca a profanare la mistica del bambino come oggetto sacro, detentore di un futuro come ripetizione del presente, sostituendo ad un piccolo di umano un cucciolo di scimpanzé.

16 Per tutto il film, Luigi minaccia melanconicamente di compiere questo gesto, rispondendo sempre: «Forse» a Lafayette che lo saluta: «Ci vediamo domani». In una scena sostiene di aver pensato di acquistare il biglietto per tornare in Italia, ma lì sono tutti comunisti ormai e l'anarchico Luigi non vuole finire in una fattoria collettiva (non si capisce se questo sia un delirio del vecchio italoamericano o se nel mondo surreale in cui è ambientato Ciao Maschio i comunisti italiani abbiano effettivamente preso il sopravvento).

Con il gorilla ammazzato che porta ancora in seno il suo piccolo, senz'altro Ferreri vuole parlare dello scombussolamento dei generi e di fantasie di generazione spontanea, in cui il rapporto uomo/donna diventa superfluo e i due gruppi conducono vite separate: lo esemplificano bene Lafayette che ha un figlio senza doversi unire a una donna e la comunità di femministe che si fanno ingravidare (o semplicemente mimano sul palcoscenico la condizione della maternità) ricorrendo allo stupro del maschio. E il piccolo di scimpanzé, che Lafayette ha trovato e ha preso come suo figlio, è interpretabile come il frutto della violenza carnale che il giovane ha subito. A suggerirlo è la stessa Angelica, che quando incontra per la prima volta Cornelius canzona il padre con queste parole: «O povero Lafayette, sedotto e abbandonato, lasciato solo con il figlio della colpa! Dimmi cosa posso fare per te: vuoi essere sposato?». Tuttavia mi sembra che coesista un altro piano di lettura, altrettanto valido. Quello di cui Ferreri mostra la caduta non è soltanto il maschio, bensì l'uomo *tout court*, un costrutto storico ancorato all'idea di civiltà e di dominio (dall'imperialismo romano a quello americano) che in questa New York fatiscente e metastorica è giunto al suo punto di arrivo. Tale rovinosa caduta è rappresentata icasticamente dalla figura del bestione spiaggiato. In quel cadavere arenato è riconoscibile non solo il maschio tradizionale sconfitto e abbattuto dai cambiamenti della modernità, ma anche il tiranno militarista e devastatore, prossimo a perire, la civiltà a cui tocca inevitabilmente di soccombere di fronte all'avanzata dei barbari («I barbari sono alle porte», diceva Flaxman, a cui Luigi in tutta risposta: «Chi l'ha detto che i barbari sono peggio dei romani?»). Per questa ragione è possibile pensare che una delle fonti di Ferreri sia stato il famoso manifesto di propaganda diffuso dagli americani nel 1918 contro la Prussia, che mostra un gorilla assetato di sangue, sbarcato sulle spiagge americane, con le parole "*militarism*" impressa sull'elmetto e "*Kultur*" sulla clava che brandisce, dopo che ha rapito una donna dai capelli biondi e ha lasciato dietro di sé una città in rovine (plausibilmente New York). Ovviamente nella versione di Ferreri, sono gli americani i nuovi militaristi sanguinari e devastatori, che in nome della *civilitas* e della cultura (democratica) si ergono al di sopra degli altri popoli.

Un riferimento più immediato e palese è quello al mostro del film di Cooper e Shoedsack (1933): King Kong, però, può essere utilizzato per parlare della mascolinità patriarcale (tribale addirittura) stremata e vinta dalle trasformazioni della modernità, ma si presta poco a rappresentare il

bellicismo e l'avidità del mondo civilizzato, semmai il contrario. Portato in catene dal suo Paese di origine per essere esibito nei teatri della metropoli come un fenomeno da circo, King Kong incarna piuttosto il vitalismo implacabile degli oppressi e degli sfruttati dal colonialismo e dal capitalismo. Il meccanismo politico ed economico della Grande Mela ha attratto e trascinato a sé miriadi di corpi, tra cui quelli di Lafayette, Luigi e King Kong. Nel momento in cui costoro si ribellano e ingaggiano un combattimento corpo a corpo con i potenti, inevitabilmente cadono sotto i colpi della superiorità militare del nemico. Il gorilla spiaggiato è finito lì cadendo dalla cima di un grattacielo[17], dove ha cercato disperatamente un ultimo rifugio e dove gli aeroplani lo hanno crivellato di proiettili. Il diverso, chi per la propria insolita fisicità viene declassato dalla categoria dell'umano a quella dell'animale, finisce schiacciato dalle istituzioni civili (il matrimonio, il lavoro) e reificato dalla cultura ufficiale (ne *La donna scimmia* il corpo imbalsamato della protagonista finisce per essere esposto al museo di scienze naturali, nel reparto mammiferi).

La storia di King Kong allude all'animalità perseguitata dagli occidentali nelle classi, nelle razze, nei generi e nelle specie considerate inferiori, ma anche quella latente nell'uomo civilizzato, che egli cerca in tutti i modi di reprimere e nascondere (come la statua della scimmia che Flaxman tiene nel sottoscala del museo), fino a doverla sublimare o estirpare per mezzo della tecnologia. In un delirio di onnipotenza, all'immagine del maschio bestiale e esuberante (il barbaro che sale a mostrare i propri muscoli fino sulla cima di uno svettante fallo-grattacielo, nel cuore della città) si oppone quella di un uomo divinizzato dalle conquiste tecno-scientifiche. In virtù di queste può sottomettere l'altrui e la propria animalità: sia quella dei non umani da addomesticare, sia quella dei popoli da colonizzare. A partire dalla sua provenienza e dal colore scuro del suo manto, King Kong rispecchia la storia degli africani rapiti dalle loro terre per lavorare in America come forzati. I padroni temono la superiorità fisica dei prigionieri e sono ossessionati dall'idea che possano impossessarsi delle loro donne, come fa King

17 Difficile non pensare, guardando il suo corpo infranto ai piedi delle Torri Gemelle, ai morti nell'attentato dell'11 settembre, vittime di contingenze storiche più grandi di loro. Nella polisemia dello scimmione spiaggiato – e va notato che con il passare degli anni l'immagine profetica di Ferreri assume un'aura ancora più potente – genera nuovi significati che continuano a proliferare. Allo sguardo di uno spettatore o di una spettatrice che oggi si interessi di antispecismo, la salma di *Ciao maschio* rimanda anche a quella di un altro celebre gorilla, ucciso in tempi recenti dalla civiltà che lo aveva ingabbiato: si veda l'articolo dedicato ad Harambe sul blog del collettivo *Resistenza Animale* (https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2016/11/27/harambe-e-vivo-e-lotta-insieme-a-noi/). Anche nel caso di Harambe si fondono inestricabilmente pratiche e discorsi che interessano il genere, la razza, la specie e aprono un campo politico alternativo, parallelo, rispetto a quello delle elezioni presidenziali americane.

Kong con la bella Ann (o, più sottilmente, che queste possano desiderare di essere possedute dagli schiavi e li preferiscano ai mariti).

Un'ulteriore fonte per lo scimmione spiaggiato di Ferreri è l'uomo selvaggio allevato dalle scimmie nel romanzo *Tarzan* (1912): nella sua opera, però, il cineasta milanese opera un rovesciamento, facendo sì che Lafayette ricambi il favore alle scimmie adottandone una. Con il suo scimpanzé, raccoglie l'eredità del gorilla che ha lottato ed è stato battuto, inserendosi inconsapevolmente in quella tradizione di reietti a cui a sua volta appartiene[18]. Di fronte alla macchina tritatutto del capitale, Lafayette non fa distinzione tra sé e un altro gruppo di esclusi e nullatenenti, quello a cui era appartenuto anche King Kong. Il gorilla, novello Spartaco, si era rivoltato contro i suoi signori e da loro era stato scaraventato nell'abisso, fino a morire sfracellato sulla spiaggia, ai confini della città. Ma altri sono pronti a raccogliere la sfida di King Kong, a farla propria, ad abbandonare senza riserbo le scorie di umanità (in senso degenere) che portano con sé e a portare avanti la propria battaglia per la liberazione.

Il gorilla morto accoglie dunque in sé una pluralità di significati. Da una parte è l'uomo inteso come maschio dominante e oppressore, la cui fine è già segnata in positivo dalle rivendicazioni del femminismo e in negativo dall'alienazione a cui sono condannate le figure maschili di Lafayette e Luigi. Dall'altra è il mostro della civiltà e della cultura che, sotto questi nomi altisonanti, conduce a piani di sfruttamento e oppressione. Il gorilla contemporaneamente è anche l'opposto di questo perché rappresenta le innumerevoli vittime che, nella sua storia di autoaffermazione, l'Uomo civile ha lasciato sul terreno. Se gli sforzi di Ferreri in quegli anni andavano nella direzione di un film-corpo, un film fisiologico, il gorilla che campeggia al centro di *Ciao maschio*, sulle spiagge artificiali di Manhattan, è espressione riuscita di questo tentativo. Non è però un corpo florido e vivente, bensì un cadavere derelitto, da cui fioriscono inesauribili possibilità di lettura. Il senso molteplice del film, i suoi sensi, germogliano dalla base di uno scarto, un rimasuglio in via di decomposizione: la stessa statua utilizzata per il gorilla non era che un avanzo dal set del film *King Kong* (1976) prodotto da Dino De Laurentis.

L'orizzontalità dei luoghi visitati dalla macchina da presa in *Ciao maschio* rimanda a un mondo giunto ormai alla fine, da cui i fini si sono dati alla fuga: l'impianto anti-teleologico del film ha la sua massima espressione non solo nel vagabondare di Lafayette per le lande desolate della

18 Come nella narrativa di Verga, i corpi dei vinti stanno abbandonati sulla spiaggia, restituiti dalla marea. Sono coloro che non sono sopravvissuti alla risacca della storia.

metropoli, ma soprattutto nella scritta *Why?!* sul muro della sua camera da letto. Cercando di dare voce all'inesprimibilità di quel *Perché?!*, Luigi disegnerà, sulla parete, un fumetto attorno alle lettere. Ma è la spiaggia il vero deserto in cui il nulla si disvela, in cui ogni finalità crolla. La spiaggia, come luogo biblico della rivelazione, si caratterizza quale spazio liminale tra cielo e terra, tra terra e mare. È uno spazio aperto, indifferenziato, piatto: una striscia di sabbia tra la città e l'oceano. Non è però la voce di Dio quella che si ode nel deserto, ma la salma muta di una scimmia gigante. La voce profetica del regista non è quella dichiarativa, normativa e ammonitrice dell'Antico Testamento, ma un vaticinio silente, un'annunciazione misteriosa e inestricabile. Sulla spiaggia, in un momento fortemente onirico, si compie una scena di natività a rovescio, in cui a Gesù bambino si sostituisce (secondo il gusto grottesco e dissacrante di Ferreri) un cucciolo di scimmia. Sempre tenendo presente il modello biblico, il deserto è sì il luogo in cui Dio manifesta la propria presenza, ma anche quello in cui il capro espiatorio viene sacrificato, per espiare i mali della comunità: una figura calzante per King Kong come per Lafayette. Un'altra spiaggia, più esotica di quella di New York (che è fredda e battuta dal vento), appare nella scena su cui si chiude il film: dal rogo del museo delle cere, il regista taglia su Angelica e la figlia che la ragazza ha avuto da Lafayette. Sono nude lungo il mare. È una spiaggia incontaminata: non vi è nessun segno della presenza dell'uomo. Questa immagine di armonia della donna in seno alla Natura, dopo l'estinzione del maschio, ritornerà simile in un'altra pellicola di Ferreri: *Il futuro è donna* (1984). E la spiaggia come luogo di evasione dallo squallore della vita borghese è un *topos* che si ripresenta anche in *Dillinger è morto* (1969) e *La cagna* (1972). Essa quindi può simboleggiare sia l'impaludarsi e lo svanire del maschio occidentale nel deserto che ha creato attorno a sé, sia l'affermarsi di una nuova convivenza, sgombra dalle afflizioni della precedente e coniugata tutta al femminile.

Ne *Il seme dell'uomo* (1969), in cui l'elemento fantascientifico e apocalittico è accentuato, la civiltà è spazzata via dalla pestilenza e dalla guerra nucleare («dopo una tregua di cinquant'anni»). Come *Ciao maschio* finisce con il rogo della Roma imperiale, ne *Il seme dell'uomo* le telecamere di una troupe televisiva immortalano il Vaticano in macerie e le ultime parole di un pontefice morente. Mentre l'umanità va in cenere, una giovane coppia composta da un uomo e una donna trova salvezza in un casale affacciato sul mare, in Centro Italia. Lui, come i personaggi interpretati da Depardieau in *L'ultima donna* e *Ciao maschio*, è un esperto di tecnica. Mette in piedi una sorta di museo del mondo che era, collezionando una serie di orpelli che denotano l'avanzamento tecnologico, ma anche l'inanità e il consumismo

del tempo a cui sono appartenuti: dal parmigiano reggiano al frigorifero, dall'orologio da polso al giradischi. Vorrebbe concepire un figlio con la sua compagna (Anne Wiazemsky), ma lei si rifiuta. Sul lido di fronte alla loro casa un giorno compare un enorme capodoglio spiaggiato. Lei ne ha orrore, mentre lui ne è affascinato e, dopo che la carne si è decomposta lasciando solo lo scheletro, lo definisce una bella scultura. Il film appartiene agli anni in cui la devastazione ambientale e l'estinzione di molte specie iniziavano a catturare l'attenzione internazionale e senz'altro una delle immagini più impressionanti di questi fenomeni è proprio quella dei grossi mammiferi marini agonizzanti sulle spiagge di un mondo ormai ostile e inospitale. Come nel caso di *Ciao maschio*, più interpretazioni sono possibili e agiscono contemporaneamente. Da una parte, il corpo martoriato della balena riflette la condizione dolorosa della donna e con lei della natura tutta (l'associazione tra il femminile e il naturale è un elemento classico del pensiero occidentale), afflitte entrambe dal potere maschile che attinge alle loro energie fino allo sfinimento, pur non accettando la loro riduzione alla sterilità. Il protagonista, Cino, gioisce alla vista del mostro, sale sul suo corpo, identificandosi con il Capitano Achab, mima un colpo di fiocina. Dora invece, la sua compagna, è turbata da questa manifestazione portentosa e pensa che il capodoglio non porterà altro che pestilenza e mala sorte. Allo stesso tempo, il capodoglio rappresenta il seme dell'uomo, una genia intera che viene consumandosi: non a caso ha il colore dello sperma e la forma allungata di uno spermatozoo[19]. Seppure Cino riuscirà nell'impresa di fecondare Dora ricorrendo all'inganno, gli ultimi due sopravvissuti saranno comunque polverizzati da un'esplosione, mentre litigano sulla spiaggia. La vanità degli sforzi di perpetuare la specie si materializza dunque nel corpo putrescente del grande pesce[20].

La spiaggia è un *topos* centrale anche nell'immaginario artistico di un altro grande regista italiano della generazione di Ferreri: Federico Fellini. A Roma, come in Romagna, sono numerose nei suoi film le scene girate lungo il mare, spesso associate alla disgregazione di figure maschili. Questa ambientazione ha un ruolo così rilevante nel cinema di Fellini da non passare inosservata a chi (con intenti più o meno ironici) voleva omaggiarlo,

19 Inoltre il cadavere del capodoglio ha il pene eretto.

20 Questo si configura pertanto come un secondo colosso da affiancare al gorilla di *Ciao maschio*. Ma anche in *Chiedo asilo* (1979) Ferreri evoca la figura di un gigante, quando fa sfilare per le strade di Bologna un enorme Goldrake, il robot dei cartoni animati. Un discorso a parte meriterebbe quest'ultima pellicola assieme al ruolo che vi svolgono al suo interno attori non umani, come l'asinello tra i bambini della scuola e, ancora di più, le scimmie che questi osservano alla televisione (si vedono le immagini di primati coinvolti nei primi esperimenti cognitivi). Non è comunque lo scopo di questo saggio delineare un quadro completo della *simiologia* ferreriana.

per esempio Dino Risi nell'ultimo episodio de *I mostri* (1963) o Nanni Moretti nel finale di *Ecce Bombo* (1978). Il rapporto tra Fellini e Ferreri a proposito della spiaggia, come scenario in cui si compie la crisi della mascolinità e si manifestano mostri arenati, richiederebbe come tema di essere sviluppato e approfondito. Per tutti e due i registi gioca un ruolo fondamentale l'attorialità di Mastroianni, che ha lavorato spesso con entrambi. In Luigi che piange di fronte allo scimmione in *Ciao maschio* si intravvede lo stesso Marcello de *La dolce vita* (1960) che, nel finale memorabile del film, incontra sul lido di Ostia un mostro marino, catturato dai pescatori. Nel film di Fellini, il dandy che ha tradito le sue aspirazioni letterarie per sprofondarsi nei baccanali e nel giornalismo scandalistico, si ritrova in un improbabile faccia a faccia con l'alterità assoluta: l'occhio umido e informe della creatura, che, dopo aver vissuto negli abissi, emerge in un mondo sconosciuto per morirvi, si impone sfrontatamente come la voce della sua coscienza[21]. Alla mostruosità dell'animale che lo fissa insistentemente e lo mette di fronte alle sue scelte di vita, si affianca sulla spiaggia il richiamo della purezza, la fanciulla bionda che come una sirena buona cerca di attirare a sé Marcello. Allontanandosi, egli eluderà il richiamo di entrambi. La balena di Ferreri invece sarà ripresa, sempre come simbolo di alterità, ne *Il Casanova di Federico Fellini* (1976): la vagina come un buco nero in cui addentrarsi, il ventre femminile che, come quello di un animale abnorme inghiotte e assorbe completamente il maschio[22]. Il protagonista (Donald Sutherland) entra in questa balena-baraccone visitando una sorta di folleggiante luna park. Egli è sulle tracce di una donna gigante (una figura mostruosa quindi) che ha intravisto mentre tentava il suicidio sulla riva di un fiume, recitando versi di Tasso e piangendo l'impotenza che lo aveva colpito.

Casanova non è però il solo maschio in crisi ad arenarsi su una spiaggia nel cinema di Fellini e Ferreri, anche in assenza di figure allegoriche come quelle de *La dolce vita*, *Il seme dell'uomo* e *Ciao maschio*. L'energumeno Zampanò (Anthony Quinn) ne *La strada* (1957), dopo aver scoperto di aver provocato la morte di Gelsomina (Giulietta Masina), si infrange ubriaco e

21 Spogliando il testo filmico dell'afflato moralistico dell'autore, si potrebbe rileggere questo episodio alla luce delle riflessioni derridiane sullo sguardo animale, uno sguardo interrogativo che costringe a pensare. Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

22 Demandiamo ad un'altra sede, per questo film come per *Il seme dell'uomo*, il discorso che si potrebbe fare sulla simbologia biblica e talmudica del mostro marino, il Leviatano, che ingoia il protagonista del *Libro di Giona* e delle cui carni, dopo la venuta del Messia, i giusti si pasceranno, senza domandarsi se siano *kosher*. Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

piangente sulla riva del mare. E tornando a Ferreri, ne *La cagna* (1972), Mastroianni interpreta un pittore che ha lasciato Parigi e la famiglia per vivere da solo su un'isola deserta. Approdata casualmente su quei lidi, Liza (Catherine Deneuve) uccide Melampo, il cane del pittore, di cui è gelosa, e ottiene di poter restare a patto di performare un cane (sottomettendosi al padrone, adorandolo, camminando su quattro zampe). Infine, ne *La carne* (1991), Paolo (Sergio Castellitto) abbandona i suoi doveri di padre e impiegato per ritirarsi tre mesi in una casa sul mare, dove ha fatto ampia scorta di cibo, per dedicarsi a un'orgia continua con Francesca (Francesca Dellera) che culmina con l'uccisione di lei e la divorazione del suo corpo[23]. Per entrambi i registi, insomma, sono fondamentali il rapporto tra i generi (comprese la crisi della mascolinità e l'avanzare del femminismo[24]) e il ricorso all'animalità per ottenere un effetto straniante o grottesco. In entrambi la spiaggia acquista un significato particolare come luogo dello sfaldamento del maschio. Il gorilla di Ferreri si presta però a un'interpretazione ideologica particolarmente prolifica e si ricollega a una critica dell'uomo come prodotto storico, leggibile non esclusivamente in termini di genere: il bestione che si decompone, pezzo dopo pezzo, sulla spiaggia di *Ciao maschio* evoca un cozzare fragoroso tra l'alto e il basso, la civiltà dei grattacieli e la barbarie dei non umani[25].

23 La carne ripete così lo stesso modulo de *La grande abbuffata* (1973) e, in parte, de *Il seme dell'uomo*: isolarsi per mangiare e scopare fino alla morte. Il corpo di Francesca è animalizzato sin dalla scena in macelleria, quando Paolo si fa spiegare dal commesso quali parti della mucca (filetto, scamone) sta comprando, individuando il loro corrispondente su Francesca. Detto per inciso, è interessante notare come ne *La donna scimmia*, in *Ciao maschio* e ne *La carne* sia rappresentata l'istituzione museale quale depositaria della Cultura. *La carne* si apre infatti all'interno di un museo dedicato ai dinosauri e alla preistoria. I dinosauri qui compaiono come goffi automi: una ingombrante riproduzione (in) plastica degli animali estinti.

24 Mastroianni, alle prese con un gruppo di agguerrite femministe, lo si trova ad esempio sia in *Ciao maschio* che ne *La città delle donne* (1980) di Fellini. Tra l'altro, le immagini della vulva come conchiglia marina o come perfido vuoto divoratore sono le stesse proiettate dentro la balena-baraccone de *Il Casanova* e alla convention femminista de *La città delle donne*.

25 È impossibile concludere questo scritto su l'animale spiaggiato in Ferreri senza menzionare il documentario in due puntate che girò nel 1966, *Corrida!*: nel rito della tauromachia sono due maschi, il toro e il torero, a insanguinare il terreno sabbioso dell'arena. L'esaltazione della virilità e la spettacolarizzazione della morte vanno di pari passo e il pubblico non è soddisfatto fino a quando uno dei due corpi non si accascia al suolo. Ancora una volta, come per King Kong, l'uomo si costituisce attraverso l'abbattimento dell'altro e la rimozione della propria stessa animalità, sublimata per mezzo di una cerimonia crudele.

Alberto Giovanni Biuso

Conflitti unilaterali

«Nel cuore degli uomini non c'è che la guerra», scrisse Céline in uno dei suoi primi testi, la tesi di laurea in medicina del 1924, un libro che descrive e narra alcuni tragici effetti del dogmatismo clinico[1]. L'ultimo romanzo di Céline – *Rigodon* – porta come dedica «Agli animali»[2].

Come quello di Céline, anche il libro di Mormino, Colombo e Piazzesi[3] è un coerente cammino dentro l'antropocentrismo, le sue conseguenze, il suo al di là, condotto con lucidità, pacatezza e grande ricchezza di argomentazioni. Il limite maggiore sta invece nella sua struttura, che avrebbe dovuto partire dal terzo capitolo, transitare per il secondo e chiudere con il primo, il quale presenta l'ipotesi storico-epistemologica più originale.

Nel terzo capitolo, infatti, opportunamente si ricorda che per i Greci l'*animale* semplicemente non esiste. Nella loro lingua, e quindi nel loro pensare, non c'è una parola riconducibile al singolare universale *animale*, inteso come l'insieme degli esseri viventi e senzienti diversi dall' umano. *ζωή* è l'insieme di tutti i *viventi*, compresi gli enti vegetali. Per quella lingua e per quella cultura non si dà pertanto un salto ontologico tra ciò che oggi chiamiamo *umano* e ciò che definiamo *animale*.

La concezione opposta, l'antropocentrismo biblico, divenne significato universale con la fine del mondo antico, per trovare i primi critici con Montaigne, i libertini, Bayle, i sensisti, per i quali là dove c'è sensazione si dà anche la consapevolezza di questa stessa sensazione. Il cartesianesimo aveva potuto negare un'anima agli altri animali anche sulla base di una presunta assenza della consapevolezza nell'agire. Il meccanicismo è possibile soltanto sul fondamento di questa errata rimozione. «Il sensismo, al contrario, rifiutando la scissione cartesiana tra attività intellettuali e attività sensitive, e attribuendo il principio dell'autocoscienza e della riflessione alla sensazione stessa, non poteva che riavvicinare animali e umani, ai quali classicamente queste facoltà erano state distribuite in senso oppositivo»[4].

Tra Sette e Ottocento l'apparire della *biologia* come discorso che accomuna di nuovo i viventi fa emergere la vita dalla continuità della materia tutta, superando in questo modo le opposte ma entrambe paralizzanti concezioni animistiche e meccanicistiche. Sensismo, biologia, emergentismo, psicologia della Gestalt, sono state alcune delle condizioni per la nascita del paradigma etologico, molto più ricco ed efficace nel dar conto del reale. L'etologia ha i suoi presupposti in Jakob von Uexküll e perviene al suo dispiegamento con Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Con essa l'animale non è più un oggetto (anatomia) o un semplice processo vivente (fisiologia), ma viene pienamente riconosciuto nel suo essere entità attiva, cosciente, portatrice di conoscenza e non semplice oggetto da conoscere. È la *persona animale* a dover essere studiata, non soltanto i suoi organi, le sue reazioni, i suoi meccanismi fisiologici e comportamentali.

E questo vale – cosa assai significativa – anche per l'animale umano, del quale pure si potrebbe dire, rispetto a ogni riduzionismo, che va studiato non soltanto nei suoi organi, nelle sue reazioni, nei suoi meccanismi fisiologici e comportamentali ma nel suo *Dasein*, nel suo essere un'entità viva che agisce nello spazio e nel tempo con una molteplicità di forme, obiettivi, strategie. Come non ha senso studiare l'umano nei limiti angusti di un laboratorio del tutto diverso dall'*Umwelt*, dal mondo nel quale gli umani esistono, allo stesso modo è del tutto fuorviante e scientificamente sbagliato studiare gli altri animali in laboratorio invece che nell'ambiente nel quale e per il quale si sono evoluti e con il quale costituiscono una cosa sola. Tinbergen sostiene giustamente che

> "porre specie diverse in situazioni sperimentali esattamente identiche è una standardizzazione di tipo antropomorfico". Il laboratorio, proprio per l'alto grado di artificializzazione con cui pretenderebbe di istituire condizioni "neutrali" di osservazione, rappresenta un ambiente spiccatamente umano, che antropomorficamente proietta sull'animale richieste ambientali inadeguate. Per l'etologia, al contrario, il soggetto è sempre correlato a un ambiente specie-specifico. Ne deriva un concetto non universalistico ma operativo di intelligenza, intesa come azione efficace rispetto a condizioni somatiche e ambientali date[5].

1 Louis-Ferdinand Céline, *Il Dottor Semmelweis*, trad. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2002, p. 71.

2 *Id.*, *Rigodon*, trad. it. di G. Guglielmi, Einaudi, Torino 2007.

3 Gianfranco Mormino, Raffaella Colombo e Benedetta Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Cortina, Milano 2017.

4 B. Piazzesi, «La conoscenza degli animali», in G Mormino, R. Colombo e B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 200.

5 *Ibidem*, p. 241.

L'ingenuità e la sterilità di ogni antropocentrismo emergono con chiarezza da una semplice domanda: «Saremmo forse felici se lo standard per essere considerati "degni di" fosse saper volare?»[6]. Come anche gli studi di Roberto Marchesini vanno mostrando, *intelligenza* e *competenza* devono essere declinate sempre al plurale, perché molteplice diventa la materia nel suo essere cosciente di se stessa e nel modo in cui agisce a partire da tale consapevolezza[7]. La vertigine della materia è la sua infinita potenza nel generare strutture, saggiarle, spegnerle e accenderne altre. Minerali, vegetali, animali sono parte di questa vicenda che non può essere ricondotta e ridotta a tassonomie e a strutture statiche ma è sempre pervasa di un dinamismo che accade e si evolve nel tempo, il quale è la dimensione fondamentale e costitutiva dell'essere in ogni sua espressione. Al di là di Linneo, con Buffon prima e poi con Lamarck e Darwin, il tempo diventa infatti «il comune denominatore dei viventi e il nuovo demiurgo del loro ordine, in cui non poteva tardare a iscriversi l'essere umano stesso, a gravi spese dei sistemi teologici e antropologici tradizionali»[8].

È anche a partire dal tempo che il dualismo natura/cultura mostra la propria insufficienza, togliendo legittimità al dualismo – che del primo è una conseguenza – tra l'animale e l'umano. Cultura è infatti l'insieme delle conoscenze, dei comportamenti e delle soluzioni che un gruppo di viventi possiede, pratica e condivide con i membri della propria comunità. Capacità, queste, del tutto naturali e frutto dell'evoluzione biologica che diventa in questo modo evoluzione storica. È evidente che anche ciò che definiamo con il termine di "artificio" si inscrive in questa dinamica culturale e naturale. Essa riguarda l'intero mondo dell'animalità, l'umano compreso, poiché «quei fattori che consideriamo "naturali" del comportamento animale (e umano) sono […] il prodotto di una storia evolutiva di lungo corso, mentre quelli che definiamo "culturali" lo sono di una storia più breve, ancora calda. Essa è in corso davanti ai nostri occhi, ma non appartiene a un diverso dominio ontologico rispetto a quella che si compie nel corso di miliardi di anni»[9].

L'evento nel quale tale continuità tra natura e cultura, tra umano e animale si mostra nel modo forse più imprevedibile ma anche più profondo è la pratica del sacrificio rituale.

6 R. Colombo, «Il dominio sul dissimile», in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 154.

7 Cfr. Roberto Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, Edizioni Eva, Venafro 2011 ed *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

8 B. Piazzesi, «La conoscenza degli animali», cit., p. 216.

9 *Ibidem*, p. 245.

Per comprendere attraverso quali itinerari e motivazioni quasi tutte le comunità umane siano arrivate a distruggere preziose risorse mediante cicliche e convinte ecatombi di animali, bisogna inserire tale pratica nel più generale rapporto tra la specie umane e le altre. Un rapporto fatto anzitutto di superiorità fisica – contrariamente a quanto si ripete di continuo – e vantaggio tecnologico di gruppo. Due elementi che sin dall'inizio hanno reso il rapporto tra la nostra specie e le altre una guerra costante e asimmetrica, la quale nel corso dei millenni ha prodotto e continua a produrre una violenza senza fine e un numero sterminato di morti. Ancora oggi, infatti, «distruggiamo ogni anno miliardi di corpi viventi per nutrirci, abbigliarci, curarci o divertirci e un numero non minore muore come "danno collaterale" di processi come l'urbanizzazione o la deforestazione»[10].

Tutto questo è possibile perché «gli animali sono molto più deboli di noi. A differenza di quanto accade con i nostri consimili, ben più agguerriti, essi non ci incutono alcun timore; lasciarli vivere o ucciderli è solo materia di coscienza, non di prudenza. La pratica di distruggerli, così priva di rischi e non senza vantaggi, aveva altissime probabilità di divenire un pilastro dell'ordine sociale, e così è avvenuto ovunque»[11], plasmando nel profondo le società umane in direzione della violenza verso gli elementi più indifesi. Come molti filosofi hanno sostenuto – da Kant ad Adorno –, e come è facile capire da parte di chiunque, la relazione violenta con l'animale incapace di resistenza non può che diventare il modello di ogni forma di sterminio umano. Come è noto, uno dei principali modelli dei lager nazionalsocialisti sono stati gli immensi mattatoi di Chicago.

E dunque se ci chiediamo perché mai «tante persone ridono, quando si parla della necessità di difendere la vita degli animali»[12], una plausibile risposta è che degli altri animali – di quelli che tormentiamo nei laboratori o divoriamo a tavola – non abbiamo alcun timore:

> Gli animali non costituiscono la minima minaccia per la specie umana: li torturiamo e li uccidiamo a miliardi *e non ci succede nulla*. Il filosofo tedesco Leibniz, che non era certo un difensore dei diritti animali, scrive con straordinaria lucidità: "A eccezione di pochi pitagorici, a stento si trova qualcuno che abbia accusato di ingiustizia l'uccidere le bestie per la nostra gola, *e questo senz'altro perché non abbiamo timore che esse cospirino contro di*

10 G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, «Introduzione», in *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 9.

11 G. Mormino, «Il sacrificio animale», in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 69.

12 *Ibidem*, p. 84.

> *noi"*. Ciò che condanna gli animali alla situazione presente è una dinamica del tutto simile a quella esercitata nei confronti di tutti i deboli, ossia di chi sappiamo non essere in grado di resistere e vendicarsi. L'impossibilità di difendersi e di operare ritorsioni efficaci costituisce la ragione *unica* della collocazione dei non-umani a un livello più basso della scala ontologica [...]. Intere categorie umane, non sufficientemente minacciose da rendere pericoloso il loro sfruttamento, subiscono una sorte simile a quella degli animali[13].

L'itinerario che dalla predazione – pratica comune a tutti gli animali e precedente la guerra umana verso di loro – ha condotto all'incondizionato dominio che *Homo sapiens* esercita sui viventi è stato scandito da tre grandi fasi: la domesticazione con le sue pratiche eugenetiche volte al miglioramento della *resa* animale; l'estinzione come esito della distruzione di habitat e risorse delle altre specie; «l'ingegnerizzazione genetica, che vede nascere varietà di viventi mai esistite prima, assemblate in laboratorio grazie alla manipolazione del DNA»[14].

In questo itinerario è risultato fondamentale, per la cultura degli umani e per quella degli altri animali, l'istituzione del sacrificio rituale, in particolare di quello cruento. Di questa pratica antieconomica e apparentemente insensata, o perlomeno "superstiziosa", Mormino offre una interpretazione esatta e trasparente, la quale parte dal riconoscimento che il mondo è costituito da rapporti di forza in vista della sopravvivenza.

Le tre tecnologie di base per conseguire i beni o i comportamenti altrui necessari alla vita sono lo scambio, la predazione e l'*ingraziamento*. Saperle utilizzare tutte, e sapere quando utilizzarle, è necessario a ogni vita animale. L'ipotesi del filosofo è che «il sacrificio, nella sua forma più semplice, sia la tecnica che consente di ottenere un beneficio da qualcuno/qualcosa che si trova in condizioni di superiorità (o che manifesta ostilità nei nostri confronti), ingraziandocelo attraverso l'offerta di un bene»[15]. Mormino accosta opportunamente l'offerta dei capponi che Renzo fa all'Azzeccagarbugli all'offerta di pesci che i gabbiani maschi portano alle femmine per renderle disponibili all'accoppiamento. In entrambi i casi – e nei moltissimi, direi infiniti, altri che potremmo indicare – si tratta di una strategia di *problem solving*, volta a ottenere un obiettivo che per altra via sembra proibitivo o impossibile.

13 *Ibidem.*
14 G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, «Introduzione», cit., p. 8.
15 G. Mormino, «Il sacrificio animale», cit., pp. 33-34.

L'animale in determinate circostanze più debole – che sia un funzionario che aspira a una promozione, uno scimpanzé affamato di banane, un vivente che teme di essere aggredito, un innamorato respinto – offre al conspecifico più forte qualcosa che costituisce una rinuncia a breve termine per ottenere nel lungo periodo il risultato più importante. L'ingraziamento è dunque «un movimento dal basso verso l'alto, rivolto a un essere superiore; che si tratti di un dio, della Natura, della foresta, del padrone, del cielo o di un uomo potente non fa, in questa fase dell'indagine, alcuna differenza»[16]. Si può leggere anche l'innamoramento umano – con tutti i suoi rituali, promesse e doni – nella medesima chiave.

In un certo periodo della loro evoluzione, gli umani scoprirono che rinunciando oggi a consumare dei semi, se ne poteva ottenere un numero assai maggiore *domani*. Bastava offrire quei semi alla Terra Madre, che dopo qualche tempo avrebbe ricompensato questo sacrificio. La logica dell'ingraziamento è identica: «L'ingraziamento, la semina e il sacrificio sono tutti compiuti con la percezione di avere a che fare con un ente superiore a noi e dunque presumibilmente disposto a concedere il suo favore solo dopo aperte manifestazioni di sottomissione»[17].

Più ha valore quanto si offre, più aumentano le probabilità di ottenere ciò che si chiede. E che cosa ha più valore per dei viventi il cui corpo è intessuto e irrorato di una sostanza fondamentale e potente come il sangue? L'offerta del sangue, appunto. Sangue che si trova disponibile in ogni momento nei corpi degli altri animali, *molto più deboli e incapaci di opporre resistenza*. L'offerta dei corpi e della vita degli altri animali alle potenze superne – la Terra e ogni altra divinità – diventa quindi l'atto fondamentale del singolo e della comunità che vogliono sopravvivere:

> Il momento cruciale del rito è *lo spargimento del sangue*. Straordinarie proprietà sono accreditate al sangue da tutte le culture, da tutte le religioni, in tutti i rituali magici; le ragioni non sono difficili da individuare. Esso è il fluido che consente la vita e il suo versamento, reso così evidente dal colore, fa scattare un immediato allarme; è presente nei momenti fondamentali dell'esistenza: il parto, il periodo mestruale, il primo atto sessuale femminile, la morte, la guerra. È considerato tutt'uno con la nostra natura e certifica la nostra discendenza. Una sostanza così preziosa non può che avere un'immensa utilità nel tentativo di ingraziarsi un ente superiore: il sangue deve essere versato sul terreno perché esso ci conceda il beneficio dei suoi

16 *Ibidem*, p. 39.
17 *Ibidem*, p. 54.

frutti. Seminare è necessario *ma non sufficiente*: occorre un fluido e l'acqua può non bastare[18].

L'obiettivo del sacrificio non è dunque la morte della vittima ma consiste nello spargimento del suo sangue, nell'offerta della sua linfa vitale alla Terra e alle divinità superne.

Il sacrificio cruento ha cessato di essere praticato soltanto quando e dove se ne è percepita l'inutilità, sostituito da tecnologie più efficaci, non quando e dove si è verificato un presunto addolcimento dei costumi. Tanto è vero che sacrifici immani, quotidiani, costanti e assai crudeli vengono praticati ogni giorno nelle più avanzate città del mondo. I luoghi dove tali sacrifici si praticano con altri nomi sono i laboratori di ricerca e i mattatoi. La ragione principale è che tali pratiche vengono ritenute necessarie e prive di alternative per ottenere determinati obiettivi. È la medesima logica del sacrificio cruento, che in questo modo mostra la propria persistenza.

Il risultato è che quanti praticano la sperimentazione animale – medici, chimici, biologi o altro – vedono «come perfettamente legittimo uccidere topi per scoprire la terapia di una malattia e ritengano invece aberrante tentare di curarla sgozzando un capretto su un'ara. La nostra conoscenza della natura ha molto modificato i modi in cui operiamo, meno la nostra sensibilità»[19].

Al cuore dell'umano e della sua storia, come sapeva il medico Céline, continua a esserci la guerra contro gli animali.

18 *Ibidem*, pp. 66-67.

19 *Ibidem*, pp. 72-73.

Luigia Marturano

"E morirono tutt* felici e contenti"

Dramma in tre atti da *Vivere con gli animali* di Jocelyn Porcher[1]

Fin dalle prime luci dell'alba hanno iniziato ad accalcarsi nei pressi del Teatro. A migliaia, provenienti da ogni dove. Forse non riusciranno neppure a entrare, eppure stanno lì, assiepati, ciondolanti, in attesa. Non pagheranno il biglietto, loro stess sono attes*. Conoscono tutta la parte a memoria. Da sempre. C'è chi la ripassa a mezza voce. Chi grida di tacere e dorme, e legge, e fuma. C'è chi scalcia e guaisce; chi crede ancora di poter volar via.*

Protagonist*: l'Allevatrice, Éléve (una giovenca)[2], il maiale PK717, poi chiamato Fortunato, tre inservienti di un allevamento industriale, la gatta dell'Allevatrice, la cagnolina dell'Allevatrice, il Macellaio, il Pubblico.

Atto I: Il Dono

Entra l'Allevatrice. Il brusio nella Sala si spegne all'improvviso. Il buio scioglie ogni cosa in una pasta molle che si ferma nel naso. Il sipario era scivolato via con un fruscio che tutt* avevano finto di non sentire e ora c'è solo un Volto enorme, nella luce di un faro. Galleggia nel vuoto con gli occhi fissi e piange, ride, trafigge, supplica, rassicura con un'unica espressione.

ALLEVATRICE (A) (la sua Voce si sparge morbida e stridula al contempo): «Ho lasciato Parigi per "la campagna" nel 1981. Avevo venticinque anni […]. Ho imparato a curare, uccidere, spiumare, scuoiare i *miei* animali»[3]. «Ho iniziato a far nascere e ad Allevare il mio cibo. Poi sono

1 Jocelyne Porcher, *Vivere con gli animali*, trad. it. di Elena Giovanelli, Slow Food Editore, 2017.

2 «L'analogia pedagogica è spesso usata dagli allevatori che rappresentano il loro lavoro con gli animali come una forma di educazione. Ricordiamo che in Francia un animale giovane, una giovenca per esempio, è chiamata "éléve", allieva». *Ibidem*, p. 45.

3 *Ibidem,* p. 25. Le frasi dell'allevatrice con le note sono citazioni dal libro di Porcher. Le altre

finita nell'inferno delle fabbriche della carne. Ho trascorso anni interi a studiare. Ora mi è tutto chiaro e lo voglio spiegare anche a voi».

PUBBLICO (P): Un belato incerto di qualcun*.

Gli occhi dell'Allevatrice cercano amorevoli nel buio: «Oh, come saremo felici, insieme. Lavoreremo, tu e io, ogni giorno. Sarai tu, al mattino, a chiamarmi con insistenza, impaziente di iniziare. Ti proteggerò, ti accarezzerò, ti darò il cibo più adatto. – Si sente lo sferragliare di un motore – Vivrai a lungo. Avrò un calendario dove segnare i tuoi giorni. Ti regalerò mesi interi, da passare con me, per la LORO felicità!». Indica il Pubblico e nella Sala tutti sentono tepore di latte e di lana. Battito di mani che arriva un po' in ritardo.

Il faro rimbalza di lato e una massa grassa e informe traballa nel cono di luce.

A: «Amico mio… – il Volto s'irradia in onde concentriche di indicibile pena – se tu potessi dire del tormento subito, rinchius* com'eravate, tu e centinaia di altre sorelle e fratelli, nel lezzo più insopportabile, presi a calci, insultate… macchine, solo macchine!».

Il maiale sbatte le palpebre, infastidito dalle luci colorate che gli roteano sulla schiena. Come per scrollarsele di dosso si mette a correre: quella blu lo insegue, lui si rotola nella verde, grugnisce in quella arancione.

A (tono molto ispirato): «Ti chiamerò Fortunato!».

Lunghissime dita si allungano a solleticargli le orecchie mentre tutt* i present* in Sala scoppiano di gratitudine e sollievo.

P (in un bisbiglio): «Fortunato… ». Il Nome liscia il velluto delle poltrone, si annida fra gli stucchi dorati, fa tintinnare le rugiade del lampadario: Fortunato, Fortunato, Fortunato…

L'Allevatrice si arrampica, incespica… sale, sale e arriva in cima a una montagna di libri. Sono tutti testi di agraria e zootecnia. Ne brandisce uno con grande veemenza.

A: «Si insegna a produrre gli animali come fossero cose, accettando la violenza insita in questo tipo di produzione […]. Ci fanno precipitare in un rapporto di tipo strumentale e anaffettivo con gli animali»[4].

P: Brusio di disapprovazione.

A (con voce sempre più tonante): «Laddove c'è industria non c'è allevamento possibile ma produzioni animali!»[5]. Il Volto dell'Allevatrice si gonfia come un pallone e saetta nell'aria sibilando: «Donare, ricevere, restituire. Donare, ricevere, restituire. Donare, ricevere, restituire». Poi si fissa al centro della Scena.

A: «Gli allevatori danno la vita e, *infine*, la riprendono per nutrire gli esseri umani. Gli animali donano molto… Donano la loro presenza, la loro fiducia, il loro affetto. Comunicano con i loro allevatori e accettano le regole del lavoro. L'allevamento è un rapporto di lavoro con gli animali»[6].

A: «Gli allevatori hanno di fatto la sensazione di avere un debito verso gli animali, e il dono della buona vita è il riconoscimento di questo debito, ma anche il riconoscimento del loro valore […]. La gratitudine, che si esprime nel garantire loro una buona vita, rappresenta il contro-dono offerto dall'allevatore in cambio del dono che gli animali fanno col loro lavoro e le loro vite»[7].

L'Allevatrice qui si commuove e si deve fermare per riprendere fiato e scandire bene le parole perché ora il buio s'è fatto liquido e sa di rosso.

A: «Possiamo accettare la morte degli animali se gli animali hanno avuto un'opportunità di vivere la loro vita e se questa vita è stata buona quanto poteva esserlo, e in ogni caso migliore di come avrebbe potuto esserlo al di fuori dell'allevamento, migliore di quanto avrebbe potuto esserlo senza di noi: più tranquilla, più interessante, più ricca di significato e di relazioni»[8].

Singhiozzi. Applausi a Scena aperta.

P (a turni alterni, alcun* scattano in piedi): «È IL DONO! È IL DONO!».

Il maiale esce di scena.

ATTO II: Il Lavoro

Attesa lunga a sipario chiuso. Nessuna luce. La Voce inizia a scorrere sotterranea e fresca, come acqua che tamburella in lontananza, finché il sipario non si spalanca in un fragore di cascata e la luce non inonda la Scena. Sul Palco, allineati e immobili, la mucca, i tre inservienti, la

frasi fatte pronunciare all'Allevatrice sono dedotte dai contenuti espressi.

4 *Ibidem*, pp. 30-31.

5 *Ibidem*, p 75.

6 *Ibidem*, pp. 35-41.

7 *Ibidem*, pp. 42-43.

8 *Ibidem*, p. 42.

cagnolina, il Macellaio.

A: «Sfuggire a un destino di solitudine, di predazione… poter vivere insieme – il tono si alza – È grazie al lavoro che qualcosa, piuttosto che niente, avviene fra gli animali e noi […] lavorare è trasformare il mondo, trasformare se stessi, la propria potenzialità, la propria sensibilità… – la Voce ora è accorata – una via possibile di emancipazione per gli animali»[9].

Scalpiccio in Sala. Qualcun* corre verso il Palco, cerca di salire. Gli addetti alla sicurezza lanciano una rete e trascinano via un corpo che si dibatte.

Il Volto dell'Allevatrice è un Sole enorme sullo sfondo. Una luce verde è come un tappeto impalpabile che scorre dal Palco alla Platea mentre innumerevoli braccia si agitano nel vento d'erba tagliata. Rumore di unghie che s'affondano nei braccioli e scavano fino al legno. Rantoli.

Una cornice brillante d'oro zecchino compare a inquadrare la scena.

A: «Per gli animali l'ambiente "naturale" è il lavoro[10]. Solo attraverso il lavoro gli animali si realizzano come individui, solo così possono essere riconosciuti, solo così si costruiscono L'INCONTRO e IL LEGAME! Solo questa può essere LA RELAZIONE con gli animali: IL LAVORO! Solo così è possibile LA NOSTRA VITA INSIEME!».

Gli animali da dentro il quadro alzano le loro voci in scoppi dissonanti. In Sala il caldo è un suono insopportabile che cola addosso.

A (con Voce sinuosa come un ago che cerca sotto la pelle la strada per non far male): «Come potremmo, altrimenti, imparare gli uni le lingue degli altr*, comprenderci attraverso le movenze dei corpi?».

A: «Loro – una grande mano calca una carezza da far barcollare i Protagonist* sulla Scena – ci insegnano a parlare senza parole, a guardare il mondo coi loro occhi, ad amare la vita…»[11].

A (Voce rauca nella rivelazione. Effetto d'eco nelle caverne dei Palchi): «Un allevatore ha dei geni in più per le trasformazioni reciproche che la nostra relazione crea»[12].

Rumore di denti che battono e di catenaccio oliato fra mani appiccicaticce.

A: «Gli animali ci possono dire grazie oppure rimproverarci perché giudicano il nostro lavoro e vogliono che il loro venga riconosciuto […] il

9 *Ibidem*, pp. 56-57.
10 *Ibidem*, p. 56.
11 *Ibidem*, p. 63.
12 *Ibidem*, p. 64.

lavoro è al centro di entrambi»[13]. «È rapporto vivo col mondo»[14].

Luce di fari impazzita che rimbalza sui Palchi e saetta in Platea. Strappa brandelli di buio a chi cerca di ritrarsi, esplode negli occhi sbarrati. Da diversi punti del Teatro alcun* scattano in piedi e la luce li insegue disorientata: «Animali liberi! Animali liberi!», gridano. Fra loro c'è anche qualche filosof*.

A (cerca di sovrastare le loro voci): «Se gli animali addomesticati volessero essere liberati non si sarebbero fatti addomesticare, come l'orso per esempio».

Grugnito di orso prigioniero del circo.

Catenelle dorate tintinnano scendendo dall'alto. Gli addetti di Scena le fissano agli animali che cercano di divincolarsi. L'ORDINE viene ristabilito.

A: «Ciò che fonda il rapporto di lavoro con gli animali è la ricerca del legame! L'allevamento è la nostra storia insieme!»[15].

La luce si abbassa piano. Uno degli inservienti viene avanti:

INSERVIENTE: «Sono dovuto migrare in Italia e ho trovato lavoro in un'industria di carne suina. Là sono la polvere e l'odore che impediscono di vedere. Non siamo tanto diversi da loro». Tossisce e si guarda mani diventate straniere: «Li aiutiamo a nascere, li ingrassiamo e dobbiamo ucciderli se non sono cresciuti abbastanza. Si chiama "abbattimento tecnico". Per eliminare i più piccoli usiamo la "muroterapia"».

Si gira a guardare Fortunato e nel suo sguardo si mescolano orrore, risentimento e pietà. Impreca. Occhi di maiali, a decine e decine, nel buio, vengono proiettati sui camici bianchi.

Due scritte luminose pulsano sullo sfondo, proprio alle spalle dei Protagonist*: CAPITALISMO, RISORSE.

Il lavoratore inizia a ruotare su se stesso, risucchiato dal vortice di un'unica sofferenza. Si sente sparire il suo pianto sommesso. Gli altri due cercano di scrollarsi gli occhi di dosso come fossero mosche. Li colpiscono con un manganello di gomma e gridano di dolore.

A: «Il sistema industriale è un'impresa che distrugge ogni singol*, umano o non umano. È una peste che falcia via senza neppure contare, che serra il pianeta nel gas, affama e dissangua i terreni».

A: «È un'impresa finalizzata alla decostruzione dell'animale e alla produzione della cosa. Ma è votato al fallimento. Gli animali resistono e

13 *Ibidem*, p. 66.
14 *Ibidem*, p. 164.
15 *Ibidem*, p. 79.

persistono nell'essere animali e non cose»[16]. «Hanno desiderio di compiacere […] non ci sono animali da allevamento in quanto tali. Un animale da allevamento è un animale con un Allevatore»[17].

La Voce all'improvviso cessa di essere piagnucolosa. Affilata come un coltello, recide l'aria.

ATTO III: La Morte

Buio.

P (da qualcun* fischi e grida): «Non vi chiedono di nascere!», «Ipocriti!», «Evadono appena ci riescono!», «Basta sfruttamento!».

P: «Silenzio!».

Un faro punta sul sipario finché questo non si apre.

Al centro della Scena c'è una grande clessidra in cui scorre piano della polvere rossa. Musica romantica di sottofondo. Il Macellaio sta seduto in un angolo con un telefono in mano.

A (Voce velata di rimpianto): «In un grande macello per maiali, mentre aspettavo l'arrivo di un camion, guardavo gli animali bloccati nel corridoio di ingresso. – Sospiri a non finire anche dalla Platea. – Dal lato dell'arrivo, in fondo al corridoio, c'era una scrofa, seduta, che guardava me. I nostri sguardi si sono incrociati e nel suo ho letto un così grande, tranquillo stupore che mi ha sconvolto […] ho avuto la sensazione che non venisse da un sistema industriale, che fosse capitata lì per errore, considerando che il macello industriale stesso è un gigantesco errore»[18].

L'Allevatrice si avvicina alla clessidra, la apre, si fa scorrere la polvere fra le dita.

Il Macellaio si pulisce un coltello nei pantaloni.

A: «Il macello industriale ha la stessa mostruosa frenesia dell'industria produttrice di carne. Bisogna rallentare la catena!».

P: «Rallentare la catena! Rallentare la catena!».

A: «È il dono di una buona vita che, per molti allevatori, legittima la morte degli animali ed esige una "buona morte", che sia cioè rispettosa e

16 *Ibidem*, p. 116.
17 *Ibidem*, pp. 140-141.
18 *Ibidem*, p. 125.

degna, anche se questo rimane solo un ideale al quale tendono[19]. – Sospira – Tra gli animali e noi la vita circola. La vita e la morte sono date. Noi sappiamo da dove viene la nostra energia di vita: dall'incorporazione della vita per mezzo della morte data»[20]. Si soffia la polvere dalle dita e solleva un pesante Diario.

A: «Eccole qui, le vite che ho condiviso. Vorrei potervi mostrare una ad una queste fotografie e leggervi i Nomi che vi sono scritti, e le date. C'è anche qualche ciuffo di pelo».

La cagnolina abbaia al soffitto. Ce l'ha col faro-luna che si sposta?

A: «Ah, tu sei questa – le dice – qui avrai avuto tre mesi. Ti avevo appena portata a casa dall'Allevamento. – si sporge verso la Platea -– Che differenza c'è nel rapporto con un cane o una mucca? Nessuna, credetemi… solo la morte non è sempre una compagna obbligata nella relazione con gli animali domestici». L'Allevatrice ha pronta una ciotola d'acqua.

A: «[…] io sono stata allevata fin dalla nascita con una gatta. Compare nella maggior parte delle fotografie della mia infanzia – guardate! -– ho la sensazione che non mi lasciasse mai […]. Mi sono realizzata come soggetto umano assieme a quella gatta, e non dubito che sia proprio grazie a lei se ho un rapporto positivo con pecore, maiali, cani…»[21].

Élevé si scuote dopo tanta immobilità e le si avvicina piano. L'Allevatrice inizia a spazzolarla con gesti languidi e lenti. Éléve la fissa e le lecca il Viso con la sua lingua enorme.

A: «Fra qualche mese ti farò avere il tuo primo vitellino… Così potrò vendere il tuo latte: solo così possiamo vivere, io e te! E poi lui – pausa – se ne dovrà andare, lo sai. Però, quel giorno, vi condurrò a fare una lunghissima passeggiata. Ciò che conta è la lentezza!». L'Allevatrice è certa che abbia capito e ne è orgogliosa. Éléve scaccia con la coda mosche che non esistono.

Il telefono del Macellaio trilla nel silenzio.

MACELLAIO (M): «Era il mestiere di mio Padre – ricorda il suo vomito giallo mescolato al sangue sulle piastrelle – Qualcuno lo deve pur fare!». Il faro rivela il suo volto senza espressione. La luce scivola nei canali delle rughe e gorgoglia via nello scolo degli occhi. Le lacrime tornano indietro perché la catena non si può fermare, lenta o veloce che sia. Quando affonda il coltello nei colli, non si chiede quali vie abbia percorso quel sangue che

19 *Ibidem*, p. 129.
20 *Ibidem*, p. 157.
21 *Ibidem*, p. 63.

irrompe a fiotti, caldo e scuro.

P: «Animali liberi! Animali liberi! Animali liberi!». Le grida escono dal suo telefono e lui si tappa le orecchie.

A: «Ma non capite? È solo colpa dell'industria della carne! Ma quali pezzi di cadaveri nei piatti! I cadaveri sono quelli in putrefazione nei cimiteri, non le carni sane, arrivate sulla tavola dagli Allevamenti o direttamente dal Prato! – il Volto dell'Allevatrice è Verde di rabbia – E cosa ne sapete del rapporto che esiste fra noi e i nostri animali? Non li conoscete! Voi non li amate! – urla – Al contrario, io amo gli animali. Amo il mio cane. Amo le mie vacche, i polli e i maiali. È per amore, come migliaia di Allevatori, che sono Allevatrice!»[22]. Molti palmi in Platea si arrossano dagli applausi.

P: «Animali liberi! Animali liberi!».

A (Voce molto ironica): «Ma che farete, libererete anche cani e gatti? Immaginate una società senza animali? Non saremmo più umani!». Afferra la clessidra: «Sarà la carne in vitro a ucciderci tutti, noi Allevatori, gli animali allevati… è questo che volete? Dovreste difendere l'Allevamento, in nome degli animali!».

Il faro illumina una figura fra le pieghe pesanti del sipario. Ha in mano un cartello con scritto: GLI ANIMALI VOGLIONO ESSERE LIBERI DI SCEGLIERE. La gatta si arrampica a colpi d'anca su per il sipario. L'Allevatrice fa un balzo in avanti per acchiapparla, ma lei scompare: «Ingrata… », bisbiglia a labbra chiuse.

A: «Noi non facciamo allevamenti per guadagnare sulla pelle degli animali, lo facciamo perché vogliamo vivere con loro. Come potrebbe un cornac (addestratore di elefanti) nutrire il suo elefante se fosse privato del lavoro a causa della meccanizzazione?»[23]. «Per continuare a vivere con gli asini o con gli elefanti, gli allevatori devono dunque trovare un diverso impiego, persino fare un altro mestiere. Portare a spasso i turisti, per esempio»[24]. Rumore di catena che striscia fra i sassi e rimbombo di passo pesante.

A: «Ovunque sono le impronte dei nostri legami»[25].

A (sconsolata): «Com'è difficile, tuttavia, riuscire a far percepire che cos'è vivere e lavorare con degli animali, quando non è il denaro, ma è la felicità che vi lega alle bestie e al mondo. Come dire delle emozioni, degli odori, dei sapori, del toccarsi e dei suoni? […] Come dire dello sguardo di una pecora al suo agnello appena nato e a voi che lo avete appena sfregato vigorosamente con una manciata di paglia perché non senta freddo e abbia voglia di succhiare il latte?»[26].

Il telefono del Macellaio squilla di nuovo.

M: «Arrivo».

Onde del sipario che si chiude all'improvviso.

P: applausi di mani che non hanno suono.

22 *Ibidem*, p. 147.
23 *Ibidem*, p. 166.
24 *Ibidem*, p. 48.
25 *Ibidem*, p. 190; Cfr. anche: bioviolenza.blogspot.com.
26 *Ibidem*, p. 190.

NOTE BIOGRAFICHE

Alberto Giovanni Biuso è professore ordinario di filosofia teoretica. Nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania insegna filosofia teoretica, filosofia della mente e sociologia della cultura. Collaboratore, redattore e membro del comitato scientifico di numerose riviste. I suoi libri più recenti sono *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio* (Carocci, 2009), *Temporalità e differenza* (Olschki, 2013), *Aión. Teoria generale del tempo* (Villaggio Maori Edizioni, 2016), *Anarchisme et Anthropologie. Pour une politique matérialiste de la limite* (Asinamali éditions, 2016).

Leonardo De Flaviis è studente della laurea magistrale in scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi sono rivolti alla produzione militante intellettuale dei movimenti di liberazione omosessuale e femministi degli anni '70 in Italia e in Francia.

Laurent Cilia è professore di sociologia presso l'Università del Colorado. I suoi interessi di ricerca comprendono la sociologia ambientale, l'economia politica e gli *Animal Studies*.

Laura Gustafsson è autrice di romanzi e opere teatrali. Nei suoi lavori si occupa di linguaggio, violenza strutturale e di temi legati alla maternità e al potere. Insieme a Terike Haapoja ha fondato nel 2012 il progetto *The History of Others*, che ha vinto il premio Kiila come miglior evento culturale dell'anno.

Terike Haapoja è un'artista visuale. La sua opera consiste in installazioni e progetti collettivi caratterizzati dall'uso dei nuovi media e delle nuove tecnologie. I suoi lavori indagano la nostra relazione con il mondo non-umano da un punto di vista scientifico, esistenziale e politico. Attualmente sta conducendo una ricerca di dottorato all'Accademia di Belle Arti di Helsinki dal titolo "Tecnologie dell'incontro".

Leslie Irvine è professoressa di sociologia presso l'Universita del Colorado. La sua ricerca si concentra sul ruolo degli animali nella società.

Ornella Jurinovich è attivista di *Oltre la Specie* dal 2012, fa parte del collettivo di *Resistenza Animale* e del laboratorio antispe-trans-femminista *Terra Corpi Territori & Spazi Urbani* del movimento *Non Una Di Meno*. Si interessa di intersezionalità e antipsichiatria, letteratura e cinema.

28 - 29 - 30 SETTEMBRE 2018
XIII edizione della **Festa Antispecista**

presso SMS Spazio di Mutuo Soccorso
Piazza C. Stuparich, 18 - Milano

Sarà presente la redazione di Liberazioni

www.festa-antispecista.org

Liberazioni
Trimestrale Anno IX n. 33 / Giugno 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, Enrico Monacelli, 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 Giugno 2018
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti
- Annuale (4 numeri): 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"

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

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

Albugnano	**Rifugio Jill Phipps** - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	**Agripunk Onlus** - Località L'Isola 61/a
Bergamo	**Libreria Palomar** - Via Angelo Maj, 10 **Coordinamento liberselvadec** - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	**Modo Infoshop** - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di 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. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Conegliano	**Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin, 31/g
Forlì	**Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org
Genova	**Libreria Adespotos** - Via delle fontane, 15
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
San Piero a Grado	**Ippoasi** - Via Livornese, 762
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

PENSARE LA QUESTIONE ANIMALE

In effetti, poco importa, in realtà, visto che il problema è, per l'appunto, un problema che contiene la forma della risposta: la forma di una Grande Divisione, di uno stesso gesto di esclusione che fa della specie umana l'analogo biologico dell'Occidente antropologico, dal momento che confonde tutte le altre specie e tutti gli altri popoli all'interno di un'alterità esclusiva comune. È infatti già una risposta interrogarsi su ciò che "ci" fa diversi dagli altri: dalle altre specie e dalle altre culture. Poco importa chi siano questi altri, poiché ciò che conta siamo noi.

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

[...]

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

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

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

S O M M A R I O

OFFICINA DELLA TEORIA

4 Terike Haapoja e Laura Gustafsson
La storia secondo il bestiame

8 Federica Timeto
La decomposizione dell'umano nell'epoca dello Chthulucene
***Staying with the Trouble* di Donna Haraway**

17 Rodrigo Codermatz
La de-carnificazione dell'animale

TERRITORI DELLE PRATICHE

28 Palestinian Animal League
Israele, la prima nazione al mondo ad applicare il *vegan washing*?

33 Leonardo De Flaviis
Mario Mieli: una critica materialista dell'etero-patriarcato

44 Leslie Irvine e Laurent Cilia
Famiglie più che umane
Animali domestici, persone e pratiche delle famiglie multispecie

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

66 Ornella Jurinovich
Il mio regno per un maiale

75 Giorgio Losi
Gorilla e balene
Maschi spiaggiati nel cinema di Ferreri

90 Alberto Giovanni Biuso
Conflitti unilaterali

97 Luigia Marturano
"E morirono tutt* felici e contenti"
Dramma in tre atti da *Vivere con gli animali* di Jocelyn Porcher

NOTE BIOGRAFICHE

Terike Haapoja e Laura Gustafsson

La storia secondo il bestiame[1]

In principio c'è un vuoto. Un vuoto tra noi e la storia, tra le parole e la nostra esistenza muta. Come attraversare questo vuoto quando il linguaggio è qualcosa che per definizione non possediamo? Ritenete di essere gli autori del mondo per via del vostro scrivere, ma vi sbagliate. Eravate solo un incidente come noialtri, fluttuanti nel mare del tempo. Ogni cosa cerca di spiegarsi il mondo. Persino la pietra, col suo ragionamento pietroso, trova un ordine nel suo piccolo mondo di roccia. Non siete niente di speciale. Ogni cosa ha un dentro.

Eppure eccomi qui, con le mie corna, la mia coda, i miei stomaci separati e con una fila di antenati in attesa dietro di me che spingono come se cercassero di entrare nel campo di primavera. Perché? Quando la storia ci ha rifiutato e reso invisibili, usando il linguaggio come arma? La risposta è semplice: perché noi c'eravamo. Abbiamo visto tutto. Ma per rompere il mio silenzio, o quello che voi considerate silenzio, devo entrare nel vostro linguaggio e addomesticarvi, proprio come colui/lei che sussurra alle vacche ammansisce un toro selvatico parlandogli con parole conosciute. Così prendo in prestito le vostre parole e mi intaglio in loro, creando un varco a forma di mucca. Potreste non vedermi, ma noterete la mia assenza. È da qui che inizia la mia storia.

La storia del bestiame si divide in tre ere. Il Tempo Prima della Storia emerge gradualmente dai climi freddi del Pliocene più di due milioni di anni fa. Là, nelle praterie dell'India, vennero alla luce i nostri antenati, i grandi uro. Slanciati e massicci, brucavano a gruppi di venti o trenta, spostandosi in cerca di acqua ed erba fresca. La loro vita era pacifica, dato che non facevano la guerra, e le relazioni di potere nella comunità erano saggiate in combattimenti rituali a cui partecipavano sia le femmine che i maschi. I piccoli nascevano in primavera e stavano al fianco delle madri fino a diventare forti abbastanza per unirsi alla comunità nel suo viaggio senza fine. Bestie di quell'era – tigri dai denti a sciabola, iene, ominidi – davano loro la caccia quando riuscivano, ma gli uro non potevano essere dominati; erano troppi. Vagando a milioni, a poco a poco si espansero a est e a ovest sino a dove si estendevano le grandi praterie. Oltre un milione di anni dopo popolavano la maggior parte del mondo, dall'Asia e dal Nord Africa fino alle coste occidentali dell'Europa.

Con l'apparire della scimmia comune e della sua cultura, siamo entrati nel Tempo Storico. All'inizio dell'Olocene, più di 10.000 anni fa, il grande uro cominciò a vivere fianco a fianco con la scimmia, dimenticandosi progressivamente i costumi tradizionali e apprendendo un nuovo modo di vita. Perché questa anomalia nella storia – questo scambio – sia avvenuta, non lo sappiamo. L'ultima uro libera che avrebbe potuto tramandare questa conoscenza morì sola nelle remote foreste di Jaktórow nel 1627, portando con sé il segreto. Esistono solamente congetture e interpretazioni, indizi non completamente attendibili. Quello che sappiamo è che noi – gli 1.3 miliardi di noi che vivono oggi – siamo i discendenti di circa ottanta individui che vivevano con la scimmia comune della Mesopotamia 8.000 anni fa. Da quel momento in poi i destini delle nostre specie si sono intrecciati. Il grande uro divenne il bestiame e la scimmia gli umani.

Se il tempo dell'uro era stato ciclico, scandito dai sottili cambiamenti del clima e dai segni e dalle tracce dei suoi compagni, questa nuova era procedeva come un toro alla carica. Dal nostro letame, dal nostro latte e dalla nostra carne la storia umana crebbe come un'onda, generando benessere e prosperità inimmaginabili. Sorgevano culture, si combattevano guerre. Nuove terre venivano conquistate e c'era bisogno di un numero sempre maggiore di membri della nostra specie per sostentare le vite degli umani. Furono inventate la tecnologia, la scrittura e i rituali funebri. Apparve l'abbondanza e così anche il furto. Mais, patate, pelli di antilope, perle, gomma, bambin*, donne, uomini di tutte le misure venivano scambiati come merci. Gli animali attraversavano gli oceani, insieme a parassiti e malattie. Alcune popolazioni collassavano mentre ne emergevano di nuove. Si incoronavano re e poi li si decapitava. La produzione e la distribuzione della ricchezza non conoscevano equilibrio ma determinavano in modo casuale destini, fortuna e miseria. Nel frattempo, ignari del nostro ruolo come fonte di questa ricchezza, conducevamo una vita semplice. Vivevamo nel mondo sapendo che per noi era soltanto in prestito. Ogni

1 Questo saggio è stato originariamente pubblicato in Heather Davis e Etienne Turpin (a cura di), *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanities Press, Londra 2015, pp. 293-299. Una versione leggermente diversa si trova in L. Gustafsson e T. Haapoja (a cura di), *History According to Cattle*, punctum books, New York 2015. Il saggio introduce il catalogo della prima grande installazione del progetto artistico e di ricerca *The History of Others* sviluppato dall'artista visuale Terike Haapoja e dalla scrittrice Laura Gustafsson dal titolo *The Museum of the History of Cattle* (2013). La mostra presenta una sorta di museo etnografico su vasta scala della storia del mondo visto dal punto di vista del bestiame, una delle più importanti specie compagne degli umani. Così, *The Museum of the History of Cattle* è il primo museo a esporre la storia culturale di una specie non umana (cfr.: www.historyofothers.org).

cosa moriva e lo accettavamo. Le grandi maree della storia ci raggiunsero in rivoli così esigui che passarono quasi inosservati. Le guerre ci uccidevano, ma anche la pace lo faceva. Il cibo era lo stesso, secolo dopo secolo. Le stalle erano più piccole o più ampie, i nostri compagni di meno o di più, ma la routine giornaliera non si modificava. Nascita, pascolo, alimentazione, sonno. I nostri secoli erano scanditi dal respiro caldo di un compagno nel silenzio della stalla, dal ritorno ai campi durante il giorno e dall'assenza o dal peso dell'aratro, della slitta o del carro. Avevamo poche parole per le cose: il nostro vocabolario era basato sui verbi, costruito a partire dalle nostre azioni e da quelle dei nostri compagni. Il nostro nome ci era stato dato dagli umani e quel nome ci rendeva oggetti. Eravamo così profondamente immersi nella storia che non ci vedevamo al suo interno, né ci accorgemmo quando questa ci abbandonò.

Il Tempo Astorico, la terza era in cui, senza saperlo, siamo entrati, non è né lineare né ciclico. Non siamo più andati all'aperto e non abbiamo più dormito con i nostri compagni. Ora viviamo dentro la fabbrica. È diventato impossibile tramandare qualsiasi eredità. I vitelli ci vengono portati via subito dopo la nascita e le discendenze vengono disperse lontano dalla nostra vista. Facciamo così poco che tutta la nostra cultura e le nostre consuetudini sono svanite nel nulla. Non impariamo più dalle nostre madri, ma dalle macchine che impongono ai nostri corpi come stare in piedi e come mangiare. Intrappolati nel processo industriale viviamo in un isolamento collettivo, separati da tutte le relazioni che potrebbero ancorarci al tempo, alla storia o alla cultura. Come potremmo avere una cultura, se la cultura è la trasformazione delle cose in oggetti? Come potremmo avere una storia, se la storia è l'intrecciarsi di momenti del tempo presente con quelli del passato? Non abbiamo neppure il tempo. Solamente il monotono ticchettio dell'orologio, la parcellizzazione di ore, minuti e ripetizioni.

Così eccomi qui a reclamare quel che appartiene a me e ai miei antenati per diritto: la storia che così generosamente vi abbiamo donato. Incorporando la vostra lingua, noi – le fondamenta, i muti – siamo entrati nell'esistenza, nel pensiero umano. Ma mentre ci avviciniamo alla soglia della storia, capiamo che fuori dal linguaggio non siamo ancora niente. Posso solo indicare la mia assenza, sperando che in questo fallimento appaia un varco attraverso cui possa entrare una mucca. Ora, nel lasciarvi, non svanisco però nel mondo delle idee e dell'immaginazione. Mi sciolgo, invece, mi dissolvo nel vostro corpo, come i miei compagni bovini si sono dissolti nei corpi della vostra famiglia e dei vostri amici. Rimango vicin*, nascost* tra i vostri concetti, rannichiat* dentro i vostri muscoli, in attesa di essere notat*. E, un giorno o l'altro, entrerò.

Traduzione dall'inglese di Chiara Stefanoni[2]

2 Ringrazio Francesco Aloe per i preziosi consigli su alcuni punti della traduzione e la redazione di Liberazioni per la revisione finale.

Federica Timeto

La decomposizione dell'umano nell'epoca dello Chthulucene
Staying with the Trouble di Donna Haraway

> I nostri campi di esperienza non hanno margini più definiti di quanto non ne abbiano i nostri campi visivi. Entrambi saranno sempre bordati da un *di più* che si sviluppa incessantemente, e che incessantemente li supera man mano che la vita procede. (William James)

Una componente importante del pensiero di Donna Haraway, già nota per la teoria del cyborg e dalla metà degli anni duemila anche per il contributo alla riflessione antispecista, è l'epistemologia dei saperi situati, che afferma la validità delle prospettive parziali e contingenti come antidoto tanto agli universalismi quanto ai relativismi attraverso una metodologia performativa che non separa il conoscere dal fare la realtà. Se un approccio di questo tipo caratterizza tutti i suoi testi, nell'ultimo, *Staying with the Trouble. Makin Kin in the Chthulucene*, Haraway adotta non soltanto una prospettiva pienamente situata sul farsi del mondo [*worlding*], ma addirittura una prospettiva ctonia, che radica il superamento dell'eccezionalismo umano già proprio della sua declinazione del postumanesimo nella profondità torbida e impura dell'humus: «Siamo compost, non postumani; abitiamo le humusità, non le umanità»[1], scrive Haraway.

Come spiegano già le primissime righe dell'introduzione, per essere capaci di immergerci pienamente nella densità turbolenta del presente, quel *trouble* del titolo (che attraverso il francese antico *trobler/trubler* deriva dal latino *turbulāre*, corrispondente al sostantivo *turbula*, diminutivo di *turba*, o "piccola folla disordinata"), partecipare al suo movimento vitale e viscoso, dobbiamo essere in grado di accogliere l'opacità invece che fare chiarezza. Raccontare gli incontri fra queste entità composite e *compostate*, e seguire i «complessi giochi di fili [*string figures*]» dei loro «relazionamenti viralmente proliferanti e particolari»[2], si può soltanto prendendo parte al groviglio [*entanglement*], raccontando le contraddizioni e le complicazioni della storia di coevoluzione simbiogenetica che ci riguarda e che siamo chiamati a "ri-guardare"[3].

Il rifiuto della trasparenza, della purezza e dell'univocità del senso, su cui si fonda tutto il progetto filosofico di Haraway, contagia qui più che altrove anche la scrittura, seminando le parole su un terreno stratificato e faticoso da solcare, anche per il lettore già avvezzo alla mai semplice prosa harawaiana, densa di grumi e viluppi nei quali è facile sentirsi impantanati, persino soffocati, dove si combinano suggestioni provenienti dalla biologia, dalla filosofia della scienza, dall'antropologia, dalla mitologia e, non secondariamente, dalla letteratura di fantascienza[4]. Rinunciando consapevolmente alla chiarezza espressiva, la finzione esonda spesso verso la dimostrazione delle argomentazioni, diventando evocazione, quando non formula magica o ritornello in cui fabulazioni, figurazioni e fatti non possono essere tenuti distinti. Come parassiti di un ospite cui ci unisce una promiscuità rischiosa, non entriamo semplicemente nel libro, ma siamo chiamati a *farne parte*, a comporlo, a prenderne in mano i fili che, come nel gioco del ripiglino [*cat's cradle game*], figurazione che apre il libro (cap. 1), possiamo districare ma anche complicare ulteriormente col nostro passaggio. In questo libro, la teoria nasce nel fango [*mud*], nel mescolamento caotico [*muddle*][5], perché solo un'epistemologia che materializza, addirittura sotterra, la trasparenza della luce (la metafora umanistica della conoscenza per eccellenza) può rendere conto di questa ontologia aggrovigliata che, pur nella costante consapevolezza della finitudine – come decomposizione –, nulla concede al fatalismo apocalittico dell'Antropocene[6].

Poiché questo racconto *simctonio* non può aver luogo nelle parole e nel tempo della *History* specista, fallocentrica e umanocentrica, è necessario, per Haraway, disfarsi della definizione di Antropocene per definire l'era nella quale viviamo. Solo a partire dalla consapevolezza di una configurazione eterogenea del mondo possiamo farci carico della sua continua eterogenesi. Haraway considera quella di Antropocene una definizione chiusa

1 Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble. Makin Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham e Londra 2016, p. 97.

2 *Ibidem*, p. 104.

3 D. J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

4 Tra le principali fonti di questo libro: Lynn Margulis, Anna Tsing, Marilyn Strathern, Vinciane Despret, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Ursula Le Guin e Octavia Butler.

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

6 Per un'idea del lutto nell'epoca dell'Antropocene declinato in chiave antropocentrica, cfr. Ashlee Cunsolo, «Hope and Mourning in the Anthropocene: Understanding Ecological Grief», in «The Conversation», 4 Aprile 2018, disponibile online all'indirizzo https://theconversation.com/hope-and-mourning-in-the-anthropocene-understanding-ecological-grief-88630.

su se stessa, che da una parte impedisce di comprendere appieno l'"urgenza multispecie" che caratterizza il nostro tempo, dall'altra immagina che la gestione della catastrofe possa essere di competenza esclusivamente umana, precludendo storicità e capacità agentive ai viventi non umani, e isolando questi ultimi dai loro garbugli di relazioni. Haraway preferisce usare il termine Chthulucene, dal nome del ragno californiano Pimoa Cthulhu (e non da quello del mostro di H. P. Lovecraft, di cui inverte le prime due lettere), perché questo consente di richiamare la dimensione reticolare, gravida di concatenazioni, di un mondo dove «più che umano, altro da umano, inumano, e umano come humus» (p. 101) condividono informazione e controllo in sistemi prodotti collettivamente (p. 33).

Stare nel torbido significa restare nell'*entanglement*, traducibile come "groviglio", rispetto al quale assumere una posizione esterna si rivela un'operazione impossibile, se non a costo di recidere il legame con le nostre pratiche di osservazione e con ciò che osserviamo – e garantirci così, in un colpo solo, il privilegio dell'invisibilità e l'esclusiva delle definizioni. Nella fisica quantistica, il termine è utilizzato per spiegare come i fenomeni osservati non possiedono proprietà intrinseche, le quali emergono, invece, in relazione a precise configurazioni materiali in cui si producono i valori, e i "tagli", corrispondenti alle quantità misurate[7]. Nell'interpretazione della fisica femminista di Karen Barad[8], ripresa da Haraway, il groviglio diviene il fondamento di un approccio postumanista in cui cessa di esistere una divisione "naturale" fra natura e cultura, perché gli umani non appaiono più come la misura (esterna) di tutte le cose, ma come parte integrante delle configurazioni materiali del mondo.

La natura è sempre una questione di composizione, nella filosofia di Haraway. Per questo, nonostante *Staying with the Trouble* sembri, a una prima lettura, indicare un cambiamento di interessi (dai meccanismi del tecnobiopotere dell'informatica del dominio agli organismi animali e vegetali) e persino di prospettiva (da una risolutamente tecnoscientifica a una biologista, addirittura "sciamanica" per qualcuno[9]), a ben guardare la

7 Non preesistenti, dunque ontologicamente indeterminati ma neppure arbitrari, dunque definibili e riproducibili. Il principio di indeterminazione di Niels Bohr afferma che i valori sono indeterminati prima della misurazione e che un oggetto quantico può esistere in più stati contemporaneamente (principio di sovrapposizione), perché lo stato di un sistema è la sovrapposizione di tutti i suoi stati possibili.

8 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham e Londra 2007.

9 Così la definisce Federico Luisetti in «Dopo il Leviatano: Gaia, Cthulhu e i mostri dell'Antropocene», in Enrica Lisciani-Petrini e Giusi Strummiello (a cura di), *"Effetto" Italian Tought*, Quodlibet, Macerata 2017.

riflessione riguarda anche qui, per quanto in un'ottica capovolta, il collasso della separazione fra natura e cultura[10]. Come ci ricorda anche Latour[11], infatti, non è tanto la natura a essere in crisi o in pericolo (uno dei mantra dell'Antropocene), quanto l'idea di oggettività su cui poggia la tradizionale nozione di natura, e il dualismo natura/cultura che ne consegue. I grovigli harawaiani non fanno mai riferimento alla «interconnessione di tutti gli esseri in un'unità, ma [al]le relazioni materiali specifiche del differenziarsi continuo del mondo», per usare le parole di Barad[12]. Un approccio ecologico di questo tipo parte dalla parzialità, non dalla totalità dell'essere, e il suo obbiettivo, piuttosto che la salvaguardia della specie (principalmente umana) in pericolo, è mettere in atto le condizioni in base alle quali creare formazioni di soggettività senza precedenti fra specie compagne[13] per dare vita a parentele "laterali", queer e transpecie, fondate su legami di cura piuttosto che di nascita.

I soggetti e gli oggetti, la cultura e la natura, si co-costituiscono in intra-azioni[14], in cui, scrive Haraway, «i partner non precedono il loro annodarsi»[15], e ognuna delle quali *conta* perché *materializza* [*matters*] il mondo[16]. Si tratta della simpoiesi[17], uno dei concetti chiave di questo libro, che Haraway declina prendendo spunto dalla teoria dell'intra-azione e dalla teoria della simbiogenesi[18] della biologa Lynn Margulis. La teoria della

10 In questo senso sarebbe utile riconsiderare la differenza cyborg in relazione all'identità dell'umano in parallelo con quella degli animali e degli altri viventi non umani, coi quali condivide la condizione di «bestiolina in una cucciolata queer» (D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 105). In *Manifesto Cyborg* (trad. it. di L. Borghi,, Feltrinelli, Milano 1999, p. 83) peraltro Haraway paragonava il cyborg a una salamandra per il suo potere di rigenerazione. Analogamente, Lupton propone una lettura dei dati digitali come viventi e materiali in chiave harawaiana, definendo i dati come specie compagne degli umani coi quali è necessario imparare a convivere negli odierni assemblaggi cyborg digitali. Cfr. Deborah Lupton, «Digital Companion Species and Eating Data: Implications for Theorising Digital Data-Human Assemblages», in «Big Data & Society», January-June 2016, pp. 1-5.

11 Bruno Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000.

12 K. Barad, *Nature's Queer Performativity* (authorized version), in «Kvinder, Køn & Forskning», nn. 1-2, 2012, p. 47, disponibile online all'indirizzo https://feministstudies.ucsc.edu/faculty/publications/pdfs/barad-natures-queer-performativity.pdf.

13 Sulla definizione di specie compagne rimando al mio «La specie è un ossimoro», in «Studi Culturali», n. 2, 2017, pp. 241-262.

14 K. Barad (*Meeting the Universe*, cit.), cui si deve l'espressione, definisce l'intra-azione come una relazione in cui i termini correlati non preesistono alla relazione, a differenza che in una interazione.

15 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 13.

16 K. Barad, *Meeting the Universe*, cit., p. 353.

17 Anche questo non è un termine coniato in origine da Haraway ma dalla studentessa canadese Beth Dempster alla fine degli anni '90.

18 Solo il 43% delle nostre cellule è in effetti "umano", per il resto siamo composti da micro-

simbiogenesi, o endosimbiosi, elaborata nei primi anni del Novecento dal botanico russo Konstantin Mereschkowski e resa nota e approfondita da Lynn Margulis a partire dalla fine degli anni '60, mostra come gli organismi eucarioti, cioè dotati di nucleo, si sono evoluti dalla fusione simbiotica con organismi procarioti, in particolare batteri e archei (i procarioti più antichi). Nella simbiogenesi, lo scambio di informazioni genetiche tra ospitati e ospitanti consente a entrambi di sopravvivere insieme in più ambienti.

Per Haraway, simpoietiche sono quelle configurazioni condivise, più o meno estese, che, oltrepassando il principio di autosufficienza autopoietica dei sistemi viventi, pongono piuttosto alla base dell'evoluzione processi trasversali di organizzazione emergente aperti all'alterità. Gli olobionti (così in Margulis) o oloenti (termine harawaiano) sono quelle formazioni di confine, osservabili a partire dal livello microbiologico, che emergono dalle relazioni simpoietiche secondo dinamiche più complesse di quelle regolate dal binarismo costi/benefici intorno cui ruota la teoria evoluzionistica della Sintesi Moderna. Dal momento che gli olobionti, di qualunque dimensione siano, sono sempre simbionti l'uno per l'altro, per Haraway finisce per perdere di senso anche la distinzione terminologica fra ospite e simbionte[19].

Nessun essere vivente esistente in natura è naturale nel senso tradizionale del termine, non solo perché mette in atto tecnologie con cui costruisce confini per entrare in comunicazione con gli altri e con le parti di cui si compone, ma perché in queste composizioni manifesta il proprio essere sociale, dal momento che solo associandosi simpoieticamente con altri viventi attua le proprie capacità di vivente. Queerizzare l'opposizione natura/cultura, sostiene Barad[20], significa saper vedere l'agentività anche nel non umano, persino negli organismi più elementari come ad esempio le amebe sociali (*Dictyostelia*), eucarioti usati come modelli in biologia molecolare che quando hanno disponibilità di cibo si comportano come amebe individuali, se invece le risorse di cibo scarseggiano si aggregano formando assemblaggi multicellulari. Un esempio, questo, che evoca quello più classicamente harawaiano, già presente in altri suoi testi, della *Mixotricha paradoxa* (cap. 3), un protozoo che vive nell'intestino delle termiti del Sud dell'Australia permettendo loro di nutrirsi della cellulosa che

biomi i cui geni funzionano per noi come un secondo genoma (vedi http://www.bbc.com/news/health-43674270). Si pensi anche ai legami tra il sistema immunitario e le patologie psichiatriche: la toxoplasmosi, ad esempio, è considerata una delle cause dei mutamenti nel sistema immunitario degli umani alla base di depressione e disturbi bipolari.

19 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 67.

20 K. Barad, *Nature's Queer Performativity*, cit.

digerisce. O ancora, quello del batterio bioluminescente *Vibrio fischeri*[21], la cui simbiosi con i calamari giganti delle Hawaii garantisce a questi la bioluminescenza utile a camuffarsi e apparire come stelle nelle notti buie, oppure a non proiettare ombre in quelle illuminate dalla luna.

Proprio perché non c'è alcuna idealizzazione della natura, in questo libro Haraway rimane sempre ben consapevole del caos, della morte e della distruzione che caratterizzano i processi simpoietici «opportunistici, pericolosi e generativi»[22] dello Chthulucene (in linea con l'idea dell'intrusione di Gaia elaborata da Isabelle Stengers), dell'alternarsi di composizione e decomposizione nel vivere e morire condiviso, del carattere allo stesso tempo inclusivo/escludente dei processi di differenziazione e delle asimmetrie in cui le intra-azioni hanno *luogo*,

> in casa, in laboratorio, sul campo, allo zoo, al parco, sul furgone, in ufficio, nella prigione, nel ranch, nell'arena, nel villaggio, in ospedale, nella foresta, al macello, nell'estuario, dal veterinario, al lago, allo stadio, nel fienile, nella riserva naturale, nel canion oceanico, sulle strade di città, in fabbrica, e oltre[23].

I giochi di fili non formano mai pattern uguali, e i nodi che creano fanno e raccontano il mondo in modi sempre parziali e non innocenti. Un interessante esempio riportato nel libro è quello delle formiche *Pseudomyrmex* (cap. 6), che stabiliscono con le acacie relazioni mutualistiche di protezione reciproca, portando con sé i semi nei formicai per cibarsi di alcune delle loro sostanze nutritive facendo sì che germinino sottoterra, e ricevono in

21 Di recente si è scoperto che lo stesso batterio rilascia un enzima che privando degli zuccheri – le riserve di energia – la superficie dei cianoflagellati dà loro il segnale che avvia la riproduzione, altrimenti difficile da ottenere in laboratorio senza i normali input ambientali.

22 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 168.

23 *Ibidem*. È certamente problematico, come messo in evidenza ad esempio da Zipporah Weisberg («Le promesse disattese dei mostri. La Haraway, gli animali e l'eredità umanista», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010), che dalla sua posizione dichiaratamente "non innocente" Haraway non condanni le innumerevoli relazioni strumentali funzionali a pratiche in cui la significatività dell'esistenza animale è annientata prima ancora di poter diventare significativa/significante, e che la radicalità della sua teoria non si trasformi mai in una pratica antispecista altrettanto radicale. Nel fare appello a una reponsabile «condivisione della sofferenza» (D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit, p. 72) Haraway propone di considerare gli animali come «partner significativamente non liberi» rispetto alle relazioni parziali e materiali che gli umani instaurano con loro. In breve, Haraway non crede che la libertà possa essere considerata come l'opposto della necessità, e quindi come una eliminazione totale delle relazioni strumentali, dunque non condanna *incondizionatamente* le relazioni strumentali, ma solo quelle unidirezionali e pre-determinate, in cui ai non umani non è lasciata possibilità di entrare in relazione con gli umani se non sulla base di tassonomie prestabilite.

cambio, dalle acacie, rifugio dentro apposite cavità, mentre le difendono da altre specie di competitori di cui rosicchiano i germogli o che annientano con l'acido formico, tenendo lontani gli erbivori con le loro infestazioni.

Numerosi sono i grovigli di cui Haraway ci passa i fili (cap. 1) che coinvolgono anche gli umani: tra questi, *Pigeon Blog* (cap. 1), operazione del 2006 a metà tra la scienza partecipativa e l'artivismo interspecie coordinata dall'artista Beatriz da Costa, allieva di Haraway a Santa Cruz (nota soprattutto per *Dying for the Other*, il suo ultimo lavoro[24]), che ha visto un gruppo di piccioni dotati di speciali "zainetti" geolocalizzati effettuare delle missioni per monitorare i livelli di inquinamento dell'aria in alcune aree urbane del Sud della California. Una collaborazione non sempre ben tollerata dagli animali[25], nonostante un attento lavoro di costruzione della fiducia basato sul rispetto e la collaborazione interspecie.

Così, anche seguendo i fili – stavolta non solo metaforici – della lana delle pecore Churro (cap. 3) importate in America ai tempi della colonizzazione spagnola, e su cui per secoli si sono basate l'economia, la cosmologia e l'organizzazione sociale degli indigeni Navajo, quello che vediamo non sono più soltanto le splendide tessiture create dalle donne indigene, ma insieme a questi manufatti anche la storia dello sfruttamento e della subordinazione di una popolazione, attraverso il ridimensionamento forzato che, dalla fine dell'Ottocento in poi, ha ridotto drasticamente il numero di questi animali, e con loro la terra a disposizione dei Navajo, le loro risorse idriche e quelle economiche – solo negli ultimi decenni una serie di progetti portati avanti soprattutto da organizzazioni ambientaliste e femministe locali ha dato impulso alla reintroduzione di queste pecore, per così dire, "dal basso".

Nel capitolo 5, la storia degli estrogeni coniugati catapulta il legame tra Haraway e la sua cagna Cayenne in un enorme complesso animal-industriale pieno di ramificazioni che mette insieme diverse entità umane e non umane in modi niente affatto simmetrici: seguendo la storia della produzione del DES (dietilstilbestrolo), prescritto a Cayenne per l'incontinenza dovuta all'età, usato in passato per prevenire gli aborti ma anche incrementare la produzione di carne negli allevamenti – e ora quasi completamente vietato perché cancerogeno –, e quella del Premarin, assunto da Haraway in menopausa, un farmaco a base di estrogeni coniugati ottenuti dall'urina delle cavalle gravide (subentrato a un analogo ricavato dall'urina delle

24 Videoinstallazione multimediale del 2012 in cui da Costa documenta la propria faticosa riabilitazione dopo l'ultima operazione per contrastare il fatale tumore al cervello, mettendola in parallelo con il sacrificio degli oncotopi in laboratorio.

25 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., nota 27, p. 172.

donne canadesi negli stadi finali della gravidanza, non altrettanto vantaggioso per l'industria), comprendiamo che parlando di «noi e il nostro corpo»[26] non possiamo fare a meno di considerare come il corpo sia una realtà nient'affatto omogenea, e che non basta estenderne l'esperienza passando semplicemente dal vissuto personale a quello collettivo, ma è necessario anche compiere uno spostamento laterale che includa, in questa esperienza, i corpi degli altri viventi:

> I grovigli sono relazioni di obbligazione – essere legati all'altro –, tracce inviluppate di alterizzazione. L'Alterizzazione, la costituzione di un "Altro", implica un indebitamento verso l'"Altro", irriducibilmente e materialmente legato a, intrecciato [*threaded*] con, lo "stesso"[27].

Quando, esattamente, siamo in condizione di compiere questa dislocazione, si chiede Haraway? Qual è il momento in cui diventiamo capaci di porre le domande con le quali inaugurare una riflessione respons-abile, capace cioè di generare risposte condivise? «Avevo dimenticato, o non avevo mai saputo, non avevo guardato o semplicemente non mi importava?»[28], si interroga Haraway nel momento in cui si accorge di essere diventata capace di farsi simili domande soltanto dopo aver smesso di assumere il Premarin a causa dei suoi possibili effetti collaterali. Guardare l'Altro non basta: la visione è una facoltà troppo compromessa per far essere la differenza se non come riflesso dell'Identità. Quello che serve è piuttosto ri-guardare scendere più a fondo nel *topos* (il luogo del soggetto, comune, dato) per vederlo trasformarsi in *tropos* (il luogo dell'altro, mutevole, interferente), adottare un'ottica densa che complicando le rappresentazioni esistenti consenta di osservare e rendere conto del proprio posizionamento, non innocente e non assoluto, *e insieme* dei relazionamenti cui questo si lega. Infatti, «il contare [*mattering*] ha luogo sempre dentro connessioni che chiedono e rendono possibile una risposta, non un mero calcolo o una classificazione»[29].

Approfondendo il "secondo empirismo" di Latour, che mostra come i

26 *Our Bodies, Ourselves*, tradotto in italiano come *Noi e il nostro corpo*, è il titolo di una nota pubblicazione diffusa in tutto il mondo sulla salute e sessualità femminili, nata dall'esperienza di un collettivo femminista di Boston e apparsa per la prima volta nel 1971, poi costantemente ampliata e aggiornata fino al 2017 (data in cui l'associazione omonima ha deliberato di interrompere le pubblicazioni aggiornate per mancanza di fondi).

27 K. Barad, *Nature's Queer Performativity*, cit., p. 47.

28 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit., p. 111.

29 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., pp. 70-71.

dati di fatto [*matters of fact*] altro non siano che versioni molto parziali e anche molto politiche di questioni di interesse [*matters of concern*], Haraway prende alla lettera il suggerimento dello stesso quando questi la chiama in causa affermando che non basta demistificare la realtà, è necessario anche proteggerne e curarne la densità, stratificandola, anzi, ulteriormente con l'aggiunta delle questioni della cura [*matters of care*][30]. Essere capaci di rispondersi reciprocamente significa preoccuparsi che l'altro risponda, e in tal modo divenga, lasciare che le domande emergano dall'incontro piuttosto che porle a prescindere da questo: il fare essere, fondamentale perché il divenire sia un divenire insieme, dipende infatti dal riconoscimento degli altri come altri significanti, e non soltanto come significativi[31].

Nello Chthulucene, la respons-abilità [*response-ability*] inizia dal riguardo per la vita condivisa, della quale l'umano non può ergersi a rappresentante unico (per sostituzione o appropriazione). E prosegue prendendosi cura materialmente, mettendo in atto relazioni di manutenzione della vita, richiamando gli assenti, rendendo possibili recuperi e parziali ricomposizioni, costruendo rifugi, ma anche imparando a praticare il lutto e a commemorare le perdite irreversibili del nostro tempo. È quello che, ad esempio, fanno l'orchidea *Ophrys apifera*, che porta nella sua forma la memoria di un'ape femmina ormai estinta nonostante per questa ragione non venga più impollinata, e le generazioni di Camille protagoniste della storia[32] che chiude il libro (cap. 8), che come tutti i figli voluti per decisione collettiva dalle Comunità del Compost al momento della nascita diventano simbionti di animali in via di estinzione (in questo caso le farfalle monarca) e poi anche portavoce della memoria vitale dei partner ormai estinti cui restano legati da relazioni *simanimageniche*, in rischiosi «progetti di confine» dove diventare, finalmente, mortali[33].

30 *Ibidem*, p. 3; e Bruno Latour, «Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», in «Critical Inquiry», n. 30. 2004, p. 232.

31 D. J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano, 2003. Cfr. anche Vinciane Despret, *Que diraient les animaux, si . . . on leur posait les bonnes questions?*, La Découverte, Parigi 2012.

32 Esito di un seminario di scrittura parte del colloquio di Isabelle Stengers a Cerisy, nell'estate del 2013, cui Haraway ha preso parte insieme al regista Fabrizio Terranova – autore del documentario su Haraway *Story Telling for Earthly Survival* (2016) – e a Vinciane Despret.

33 D. J. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 128.

Rodrigo Codermatz

La de-carnificazione dell'animale

Siamo al tramonto di un corpo stanco che si sta disgregando dopo aver subito le più grandi umiliazioni e deturpazioni, dopo essersi eretto, aver ceduto il potere delle sue mani allo strumento, essersi nascosto in pesanti armature, essere stato crocefisso e fatto risorgere, educato, bruciato al rogo, tassonomizzato, segregato, ammassato, discriminato, sterminato, dissolto, liberato, esaltato, sequestrato, giustiziato, ontologizzato, trascendentalizzato, reclamizzato, premiato, purificato, rivitalizzato, reso efficiente, produttivo e redditizio. La storia dell'umanità è stata sempre segnata dall'attesa di un corpo, dalla sua ascesa e dalla sua caduta: è stata la storia di un corpo.

Oggi si parla più che mai di corpi ma stiamo forse cantando una triste *Messa da requiem* alle soglie di una loro irrefrenabile e incontenibile consunzione e riassorbimento nell'organo, nel brandello di carne, nel sintomo: il corpo soggiogato, messo in catene e in ginocchio davanti a un trono o a un altare, il corpo olimpico e olimpionico della nostra storia, il corpo politico (della *polìs*) è destinato ormai allo stesso restringimento ipertrofico di una mente che si deframmenta, che si disintegra, che collassa e si coagula attorno a un pungolo autistico[1] per cui non c'è più una totalità corporea ma solo parti di corpo, brandelli che ci piovono addosso, ci attraversano, masse organiche umane e di altri animali. Ne sono piene le nostre città, le nostre case, i nostri discorsi, le nostre ore, un'immensa *rue morgue*.

Quando incontriamo un'altra persona, affermava Edmund Husserl all'inizio della *Quinta meditazione cartesiana* sulla costituzione dell'altro[2], diciamo che questa ci sta di fronte in carne e ossa: ma spesso carne e ossa sono tutto ciò che resta della persona; quell'ammasso di carne che

1 Uso questa immagine per coniugare allo stesso tempo la dimensione soggettiva esistenziale del kierkegaardiano "pungolo nella carne", l'oggetto-duro autistico e la funzione che spasmi, contratture e coliche hanno nel percepire autistico.

2 Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, § 55. Nel corso del presente saggio si usano differenti grafie di "altro" per mantenere inalterato l'uso del termine nelle diverse tradizioni filosofiche e nei diversi autori.

incontro non mi appresenta[3] più il suo lato posteriore o nascosto[4], il "chi" che lo contiene, perché il mio corpo, che è prima di ogni cosa corpo percipiente, non riesce affatto a contenere e a farsi contenere dall'altro, non riesce affatto a sostenere percettivamente l'altro nella sua disgregazione e, travolto e devastato, abbandona il mondo e si chiude nel suo narcisistico e autistico autopercepirsi. Una coscienza organica adattiva che fa del mondo il suo assillo ipocondriaco; ad esempio: se non si riesce a contenere l'irruenza percettiva dell'eccidio animale, la si traduce in preoccupazione salutista egocentrata o, al limite, nella proiezione del nostro concetto di vita felice, compiuta e goduta, di comodità e beanza fisiologica, nell'animale dell'allevamento felice, nell'animale-carne felice. L'attenzione si sposta dal corpo all'organo. Nell'incontenibilità percettiva viene dispersa anche quella concordanza e quella permanenza dell'altro corpo che mi permetteva di riconoscerlo nel suo alludere alla mia organicità come la mia mano riconosce l'altra mia mano o le mie dita il mio occhio, e mani e occhio alludono a me stesso.

Anch'io, ritiratomi dai miei confini, rintanatomi in un *focus* interno di resistenza che mi possa contenere, mi indebolisco come corpo abituale nel mio rapporto col mondo: quell'altro soggetto che secondo Merleau-Ponty vive sotto di me, il corpo, che tocca per me e per me si accoppia con le cose è ora esausto, gli ho chiesto troppo[5]. Dopo aver raggiunto, nella fenomenologia husserliana[6], la sua apoteosi metafisica come talamo in cui avviene l'accoppiamento tra l'ego e l'alter ego nella carne, alla fine, il corpo è crollato consegnandoci solo brandelli... brandelli di percezione:

> Noi sappiamo bene che ci sono casi anormali, come ciechi, sordi, ecc. e che quindi i sistemi di apparizioni non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici. […] Ma la concordanza si mantiene ora anche in virtù di una trasformazione delle appercezioni, ottenuta distinguendo la normalità dalle anormalità […]. Alla problematica delle anomalie appartiene anche il problema dell'animalità […] gli animali sono costituiti essenzialmente per me come variazioni anomale della mia umanità[7].

Il mio corpo è ora un vestito troppo stretto tanto che non può più percepire come prima, che non può più sostenere la carnalità come appaiamento del mio corpo con quello dell'altro, che non può più farsi garante della costituzione fenomenologica dell'altro. Questa mia carne come comunanza organica con l'altro si sta scucendo, si sta deframmentando e io, in questo astenico decompormi, non posso che vedere corpi decomposti, deanimati, non posso che percepire corpi che non possono percepire. In questo stato di scucitezza, la carne come comunanza organica si rivela, per usare un termine ricœuriano, più che mai incompletamente costituita.

Nel 1917 Edith Stein nella sua tesi di dottorato *Zum Problem der Einfühlung* scriveva che la corporeità intesa essenzialmente come *Leib* è il *medium* attraverso cui l'empatia si colloca come un ponte tra le due rive del fiume della vita personale e collettiva: il ponte ha ceduto e le possibilità appresentative ed empatiche dell'esperienza dell'altro si riducono sempre più a favore di un'*esperienza cosale* [*Dingerfahrung*] più o meno spiccata, direbbe Ludwig Binswanger, ma non per un semplice difetto della costituzione ontologica dell'altro quanto piuttosto per una vera e propria disintegrazione della percezione corporea. Allora il termine "reificazione" [*Verdinglichung*] esprime l'incapacità di percepire l'altro se non trasformando un *vero* incontro in uno scontro con una semplice cosa, nella modalità del prendere l'altro per qualcosa. Una prima perdita, nota Merleau-Ponty, è già avvenuta a monte nel riconoscimento del *Körper* come edificio chimico e insieme di tessuti formatosi *per impoverimento a partire dal fenomeno primordiale del corpo percepito*.

La carne come nostro primordiale *essere-gettati* e co-appartenenza al mondo, alle sue cose e agli altri (l'*embodiment* di Merleau-Ponty, un corpo che non è nello spazio ma inerisce allo spazio e se ne appropria), la carne come nostro essere ancorati al corpo e alla nostra terra intesa non solo come *ground* ma anche come pianeta vero e proprio[8], come *situazione-limite* per eccellenza della storicità temporale, la carne come esperienza pre-riflessiva[9], diventa allora un'esperienza autoptica, diviene *carneficina*,

3 L'*appresentazione*, ossia l'*appercezione analogica*, è l'atto per cui solo una certa somiglianza tra il corpo che mi sta di fronte e il mio può fare del primo un corpo dietro al quale c'è un'altra coscienza così come il lato effettivamente visto di una cosa (ad es., una scatola vista di fronte) *appresenta* sempre il lato posteriore della stessa. Questa *appercezione di somiglianza* non è però né un ragionamento per analogia né un sillogismo, ma qualcosa di simile a un'abitudine, concetto che fonderà poi la fenomenologia di Merleau-Ponty.

4 Maurice Merleau Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1994.

5 M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 330, 364, 414 e 418.

6 Cfr. Paul Ricœur, *Sè come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011. Per Ricœur la fenomenologia di Husserl è l'ontologia della carne per eccellenza.

7 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 144.

8 P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 103 sgg.

9 La carne in questo senso può essere paragonata alla co-coscienza e al legame preriflessivo di Erling Eng, alla sua idea di comunità che, come interazione preriflessiva tra i suoi membri, *precede* il costituirsi del proprio corpo come carne. Questo concetto di comunità sarà al centro dell'attenzione di Basaglia nel periodo goriziano. A questo proposito rimando al suo interessante

trasformazione di un utopico incontro in uno scontro di brandelli *irriconoscibili*. Nel rendere irriconoscibile si perpetua la *carneficina* poiché la riconoscibilità come comunanza organica (carne) è il nucleo centrale di ogni riconoscimento dell'altro.

La tradizione esegetica è concorde nel ritenere che Heidegger non abbia sviluppato una riflessione sulla corporeità autentica: pur essendo sulla buona strada, afferma Ricœur, Heidegger non è riuscito a elevare il concetto di carne a esistenziale distinto: in *Essere e tempo* l'incarnazione sarebbe soffocata perché troppo dipendente dalle forme inautentiche della *Cura*. Il *Mit-Sein* heideggeriano, secondo Ricœur, si consumerebbe nell'incapacità di prevedere il proprio corpo e il corpo dell'altro. A ben vedere, però, anche Heidegger parla di riconoscibilità: è la riconoscibilità del silenzio di contro al chiasso del "Si" inautentico; lo stesso problema della voce della coscienza, dell'essere per la morte e della chiamata è di fatto una riconoscibilità, quella del silenzio che si installa nella chiacchiera inautentica. Il modo di riconoscere la chiamata della coscienza è l'angoscia[10].

Tale riconoscibilità rimane però ontologica. Heidegger ne è conscio tanto che, nelle ultime pagine di *Essere e tempo*, con il concetto di *intuizione sentimentale* tenta di gettare un ponte ontologico tra il soggetto proprio e l'altro concludendo tuttavia che, in ogni caso, l'altro resta pur sempre un'incognita e che lo stesso essere-per-gli-altri è condannato a rimanere un rapporto irriducibile. L'ontologia esistenziale heideggeriana finirebbe così, per citare Adorno, in terra di nessuno[11]. Restiamo ancora in un teatro di indestinabilità e nomadismo della carne, in un teatro in cui si cerca inutilmente di mettere in scena l'altro e invece si brancola nell'incapacità di procurare dalla propria carne la carne dell'altro.

Anche l'incomprensibile di Karl Jaspers è, alla fine, l'irriconoscibile. In *Psicopatologia generale*, Jaspers definisce *esperienza delirante primaria* un'esperienza in cui vi è un grande residuo di incomprensibile, di *non evidente*, di inconcepibile[12]. Distinguendo poi i deliri in due classi, individua le *idee deliroidi*, che risultano in modo comprensibile da altri processi psichici, e le *idee deliranti vere* che sono qualcosa di ultimo, di non ulteriormente indagabile e spiegabile se non ponendo dei presupposti come, ad esempio, la *trasformazione* della personalità[13]. Le *idee deliroidi* sarebbero trasformazioni graduali di uno stato psichico dietro al quale riconosco comunque una stessa (medesima) persona, mentre nelle *idee deliranti vere* tale *continuum* di riconoscibilità viene meno e non mi resta che dire che colui che mi sta di fronte si è trasformato. Ma è proprio in Ricœur che la carne come luogo di incontro tra me e l'altro si configura maggiormente come riconoscibilità.

Ricœur propone la sua tesi come compromesso tra la riflessione e la soluzione unilaterale di Lévinas con la sua iperbole dell'Altro come *Volto* maestro di giustizia, accusativo dell'ingiunzione che tiene in ostaggio il soggetto, e quella di Husserl che, con l'Ego trascendentale, fallisce proprio perché pensa l'altro come un altro io e non il sé come un altro[14]. Per Ricœur, invece, non si può costituire unilateralmente l'alterità: la fenomenologia, dapprima con Husserl e poi con Heidegger e Lévinas, ha chiuso la porta in faccia all'Altro. Ricœur propone allora una concezione incrociata dell'altro, la dialettica *idem-ipse*, in cui la carne come luogo d'incontro, comunità organica tra me e l'altro, diviene possibilità di riconoscere, di distinguere e di identificare l'altro: la carne è riconoscibilità.

Perché lo possa riconoscere, sostiene Ricœur, l'altro corpo deve essere in grado di mantenersi, o almeno di perdurare riconoscibile e additabile nella continuità di limitate mutazioni semantiche e ontiche, cioè trasformarsi gradualmente per mantenersi comunque definibile come lo stesso (come è il caso della citata comprensibilità jaspersiana), identificabile nel mondo come corpo non ripetibile, non divisibile, non alterabile, come essere entità pubblica ossia come appartenente allo stesso spazio temporale: essere *invariante esistenziale corpo-terra* come l'abbiamo definito sopra. Solo sulla *constance à soi* di colui che riconosco, posso fondare la mia fidanza (*créance* più che *croyance*), la mia testimonianza, la mia promessa, la mia attesa: solo se ne riconoscerò la voce, come in Heidegger[15], io potrò rispondere. Nell'annientamento di ogni *constance à soi*, l'altro mi è

intervento *Corpo e istituzione*, in Franco Basaglia, *Scritti vol. I. 1953-1968*, Einaudi, Torino 1981, pp. 428 sgg.

10 In *Essere e tempo*, l'*essere-assieme* è investito dalla *curiosità* guidata dalla *chiacchiera*: l'altro, innanzitutto, ci è a partire da ciò che se ne è sentito dire, da ciò che si racconta su di lui e se ne sa: ognuno tiene gli occhi sull'altro per vedere come si comporta e per capire che cosa se ne dirà. Perso nella pubblicità del "Si" anonimo (*si* dice, *si* fa), l'Esserci ascolta unicamente la chiacchiera e questa sua dispersione nel "Si" può essere dissolta attraverso una chiamata le cui caratteristiche siano radicalmente opposte a quelle del sentire caratteristico del "Si": se il "Si" è stordito dal chiasso e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera, la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente. Chi dà a comprendere chiamando in questo modo è la *coscienza come voce estranea* che col suo silenzio autentico articola la comprensibilità dell'Esserci come voler-aver-coscienza.

11 Cfr. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 1970.

12 Karl Jaspers, *Psicopatologia generale*, trad. it. di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma 1988, p. 105.

13 *Ibidem*, p. 115.

14 Paul Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 409 sgg.

15 Cfr. nota 10.

presentato frammentariamente.

Questa frammentazione dell'altro per quanto riguarda l'umano nella nostra società è appena un debole rantolo sotto il chiasso assordante delle ideologie costitutive, quali il genere, la razza, la classe, il ruolo sociale, la posizione, il carattere, la personalità, il normale, l'anormale, il pulito e lo sporco, il sano e il malato, il ricco e il povero, il potente e il sottomesso, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, il permesso e il vietato, il paradiso e l'inferno, l'invasore e il conquistato, il fedele e l'infedele. Tutti gusci che prestano la loro veste secolare di riconoscibilità e contenibilità a ciò che non è più nulla: sentiamo il loro fracasso ma non il dolore e la sofferenza che questi nascondono; la nostra carne è suturata di continuo, ricomposta alla meno peggio per aderire a quel nostro nucleo autopercettivo residuo di mera sopravvivenza.

Oltre che a contenere e a suturare il corpo dell'altro, l'identità di ruolo è alla base del cosiddetto "senso comune", di quell'intelligenza convenzionale fondata su giudizi acritici comunemente sentiti, su credenze, su quella che Arthur Tatossian definisce come una massa anonima di evidenze sempre già presenti ed Erwin Straus *assiomi della quotidianità*, massa e assiomi che riescono ancora a tenerci avvinghiati al corpo dell'altro, a sintonizzarci con esso, ad assemblarci in una stessa carnalità (l'evidenza naturale di Husserl e di Blankenburg) come *traità*[16].

Nell'incontro con gli animali non umani, però, viene meno la società umana con i suoi ruoli, le sue arti chirurgiche e il suo *catgut* ritagliato proprio dall'organo altrui che corre labirinticamente a compattare l'esperienza dell'altro come nella migliore fenomenologia. Qui il "senso comune" è l'essere sintonizzati alla disgregazione e alla dispersione del corpo animale che ora entrano a far parte della nostra stessa carne e precludono ogni possibile intersoggettività e intercorporeità: si dà così la "dissonanza atmosferica", il crollo di quella che Eugène Minkowski definiva *affettività-contatto* (consonanza, eco, vibrare con l'altro)[17] tra noi e l'altro animale. La nostra perplessità e *Unheimlichkeit* (perturbamento) è ora l'incapacità

16 Negli studi sulla schizofrenia la psichiatria antropofenomenologica contemporanea sta portando enormi contributi alla chiarificazione della carne come intersoggettività preriflessiva e costituitiva del mio corpo e del corpo dell'altro. Cfr., ad es., la "*Praecox gefühl*" di Rümke, la "diagnosi dal contatto", la "diagnosi atmosferica" di Tellenbach, la "diagnosi per metafora" (dove si intende la metafora come senso intercorporeo); sulle tracce dello *Zwischen-heit* di Martin Buber già Binswanger aveva sviluppato il concetto di *Mit-Sein* heideggeriano parlando di *traità* come spazio relazionale intersoggettivo. Oggi, lo psichiatra Bin Kimura parla della *traità* come spazio intersoggettivo e intercorporeo nel quale il Sé incontra a un tempo Se stesso e l'Alter: e qui risiede, secondo lo psichiatra coreano, l'essenza dell'identità.

17 Eugène Minkowski, «L'affectivitè», in «Sud médicale et chirurgical», vol. 88, n. 2398, 1955, pp. 4025-4034.

di procurare il nostro corpo dal corpo dell'altro animale.

Nel nostro incontro con gli animali non umani non esiste che un'unica ideologia, quella dell'umano che deve disintegrare e allora, davanti alla disintegrazione totale dell'altro, non può più esserci né riconoscibilità, né comunanza organica e corporea, né dialogo e impegno reciproco: non riconosco e non sento le ferite degli altri animali. E tramite la disintegrazione degli animali non umani sgretoliamo la nostra stessa carne come possibilità di riconoscere un altro umano, il suo dolore, la sua sofferenza. L'animale diviene il percetto disintegrato che non può essere affatto contenuto o contenere un mio appaiamento a esso. Tra noi e gli animali si instaura una grossa scucitura, una mancata sintonizzazione, una dissonanza che si fa ontologica, che si svela a noi come *trema* – per richiamare un termine conradiano come *stage fright* – di entrare in scena, di fare la nostra parte/dare la nostra carne. Tramite la disintegrazione smantelliamo la riconoscibilità dell'altro: rendendolo irriconoscibile, ne neghiamo l'esistenza e quindi la nostra responsabilità nei suoi confronti; possiamo interrompere ogni dialogo e disimpegnarci completamente nei suoi riguardi.

L'animale è, per mano dell'uomo, decomposto nella sua medesimezza (additabilità, identità) e inesorabilmente relegato sul piano del "che cosa" (reificato), del "perché" (a che cosa serve), dell'evento che ci accade. L'animale è sezionato, frammentato: se ne prendono delle parti, che vengono lavorate serialmente e che cambiano nome e diventano altro, qualcosa di completamente diverso, con altre funzioni, altre caratteristiche, altre dimensioni: diventa accessorio, non esiste se non come *componente* (ad esempio, di una dieta, di un arredamento, di un abbigliamento). L'animale è totalmente trasfigurato in bistecca, scarpa, divano, pelliccia, profumo, pneumatico, marciapiede, vaccino, ecc: ma *this doesn't matter* (alludendo al pensiero di Derek Parfit).

Richiamando il testo ricœuriano potremmo definire vera e propria fantascienza questa divisione del corpo nella sua medesimezza: la fantascienza verte appunto sulla scomponibilità e disarticolazione di una totalità in parti irriconoscibili che non possono ricostituire alcun tipo di rapporto dialogante ed etico; la fantascienza, scrive Ricœur, intacca la medesimezza e l'etica. L'animale seriale, deprivato gravemente, reso ripetibile, sostituibile, irriconoscibile, inadditabile, l'animale che entra nella macchina industriale come numero subisce un ennesimo processo di dispersione, di occultamento e trasfigurazione e, all'uscita, è doppiamente serializzato come prodotto e come oggetto di consumo, di nuovo ripetibile, sostituibile, divisibile: in quale pezzo tra i tanti potremmo mai cercare l'animale che abbiamo incontrato all'inizio del processo? Quale parte, quale pezzo, potrà

mai rispondere – eccomi! – in questo processo di clonazione della medesimezza? Potremmo qui pensare ai *puzzling cases* di Parfit[18] e chiederci se sarebbe mai possibile fidarci o contare sull'intelligenza artificiale Hal 9000 di *2001: Odissea nello spazio* di Stanley Kubrik: la sua inaffidabilità è umana (animale) o artificiale? Siamo alla completa impossibilità non solo di ogni etica ma di ogni fiducia.

L'animale non ha fatto in tempo a incarnarsi e in questo senso possiamo dire che è de-carnificato: non ha mai messo piede sulla nostra terra, non si è mai fatto corpo; l'animale non è mai stato "pubblico", e come il cervello di Derek Parfit, è un ente artificiale che trascende l'*invariante esistenziale* e che, sradicato dalla carne e deprivato della sua carne, è disperso nello spazio nell'inesauribile scomposizione e divisione del suo interrogarsi sulla propria identità, nell'impossibile ricerca di un coagulo da cui costituire la sua *carne*, nel rimanere brandello di carne.

Che comunità carnale può esserci allora con questo animale? Non resta che il totale naufragio di ogni nostro appaiamento alla sua carne: l'animale, lasciato per strada da ogni fenomenologia, continua a essere una pietra rotolante, un vagabondo, un senza casa, che non riconosco, su cui non posso fare affidamento e che non addito. L'animale "povero di mondo" diventa "il mondo povero di animale" poiché c'è uno iato nella mondanizzazione proprio a causa dell'irriconoscibilità dell'animale, della sua dispersione, della sua impossibilità di mantenersi in comunanza organica con il nostro corpo. Noi non riusciamo a imbatterci carnalmente nell'animale: come frammento iconico non identificato, l'animale ci piomba addosso, ci incalza senza tregua da tutti i lati e ci invade, e questa sua promiscuità fa del nostro corpo un semplice punto di passaggio per i suoi brandelli. Questi ci trapassano comprimendoci, come un fantasma attraverso una parete: l'animale reificato, smembrato, sezionato, mutilato mi precipita addosso, mi depriva e mi trasforma nella stessa istituzione che lo reifica poiché e in quanto non lo riconosce.

Il mio io percettivamente atrofizzato, rimpicciolito, ritirato, segregato e addosso al quale collassa non solo l'animale fatto a pezzi ma l'animalità stessa, non ha più spazio per muoversi, per compattare le sue percezioni, per poter costituire una carne che possa appaiare e contenere in sé il proprio corpo e le sue frattaglie: il mio io non sa che farsene dell'animale che a brandelli gli piove addosso; avrebbe bisogno invece di un percetto meglio definito e compatto, più omogeneo e sicuro da tenere per un certo tempo a

18 A proposito di fantascienza e dei *Puzzling cases* di Derek Parfit, cfr. P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 201 sgg.

distanza per abituarsi, per dare la possibilità al proprio corpo di non essere colto di sorpresa e di potersi declinare come parte vivente dell'organizzazione del mondo. Scrive Franco Basaglia:

> È necessario che io mantenga dall'altro e dalle cose una distanza, un intervallo, sufficiente a farmi vivere spontaneamente il mio corpo[19] permettendomi contemporaneamente di riconoscere in esso la presenza dell'altro come mia alterità[20].

È questa l'alterata spazializzazione che Joseph Gabel[21] definiva "reificazione": in questo suo essermi tempestivamente addosso, nella sua promiscuità, l'animale-frattaglia annulla la distanza e restringe il mio corpo come spazio necessario per potermi incarnare e, di conseguenza, incarnare lui stesso; mi risucchia nella sua reificazione. E che cos'è questo restringimento del corpo e questa promiscuità che mi incalza se non il senso ultimo dell'istituzionalizzazione[22], della struttura istituzionalizzante che si appropria del mio ritiro percettivo, del mio corpo come il corpo del degente deve rispondere al reparto? Che cos'è se non quel restringimento del sé che Erwin Goffman chiama *carriera morale*? I ricoverati all'ospedale psichiatrico di Gorizia, una volta abbattute le reti di recinzione, non riuscivano comunque a oltrepassare il confine che queste un tempo segnavano; quelle reti erano rimaste impresse nella loro carne, costituivano il loro corpo: la struttura e l'istituzione erano diventate il loro corpo perché erano loro familiari, li rendevano sicuri.

In questo senso c'è una circolarità tra percezione e istituzione. Abbiamo parlato prima di funzione adattiva della percezione; tutto ciò che mi crea insicurezza e ansia rielabora le mie percezioni, le semplifica, le distorce: se una istituzione mi rassicura contenendomi con una rete, quella rete diventerà il mio corpo e il mio modo di percepire. Inoltre nella funzione adattiva della percezione vige anche un principio economico per cui si tende a percepire ciò che è meno costoso in termini affettivi e cognitivi. Anche i brandelli di carne hanno le loro istituzioni per poter essere "digeriti" (anche nel senso figurato di costituire dei percetti sicuri) e queste istituzioni sono, ad esempio, gli allevamenti, i mattatoi, i laboratori, i frigoriferi di casa o dei

19 Basaglia parla anche di "incorporazione di sé".

20 Franco Basaglia, *Scritti vol. I*, cit., p. 354.

21 Joseph Gabel, *La falsa coscienza*, trad. it. di A. Righini, Dedalo, Bari 1967.

22 F. Basaglia, *Scritti vol. I*, cit., p. 264. Per Basaglia, «l'istituzionalizzazione è rimpicciolimento di sé in particolari circostanze frustranti».

supermercati, le guerre, i paesi del terzo mondo, il terrorismo.

Lo smembramento dell'animale distale diventa smembramento del mio corpo nella sua animalità prossimale e quando non riesco a rielaborare il mio corpo come animalità e a trattenerlo presso di me, questo cade nelle mani dell'altro ricadendomi addosso e sovrastandomi come colpa e vergogna. Il mio corpo è risucchiato dalla decompressione creata dalla promiscuità dell'animale che così si accolla quella vergogna e quel pudore, che dovevano far parte del mio corpo autocostituentesi nella sua stessa animalità e che, invece, aderiscono a quell'oggetto animale che ora mi appare osceno e suscita il mio disgusto proprio perché veste la mia vergogna e la mia colpa: ne faccio pornografia bigotta e mi compiaccio che in fondo sia stato ridotto a brandello. Pura oggettualità oscena, il corpo animale afferma nuovamente la mia assoluta soggettività, la mia totale assenza di colpa e responsabilità: è la funzione del capro espiatorio in cui pornografia e de-responsabilizzazione sono tutt'uno. La de-responsabilizzazione nei confronti dell'animale si storicizza in un passato che non costituirà mai un debito nei suoi confronti, in un futuro che non sarà mai assunzione delle conseguenze degli atti umani nei suoi riguardi e in un presente che non è mai accettazione di essere oggi il medesimo/stesso che ha agito ieri e che agirà domani.

In conclusione, diremo, in termini ricœuriani che, per quanto riguarda il nostro rapporto con l'altro animale, siamo destinati a permanere in un'ontologia generale dell'evento in cui l'animale è relegato al definitivo e completo occultamento in cui la *cattura* del "cosa" da parte del "perché" l'ha relegato: l'animale presentandosi percettivamente disperso e reso irriconoscibile non sarà mai un "chi" per noi, non sarà mai sangue del nostro sangue, carne della nostra carne, e noi non riusciremo mai a imbatterci carnalmente nell'animale. E per questo ci è difficile riconosce la sua parola, la sua resistenza: il "chi", scrive Ricœur, è il senso della resistenza: sul piano del "cosa" e del "perché" resistere non ha senso[23]. Come potremmo infatti aspettarci una narrazione, un auto-narrarsi da parte dell'animale da quella assoluta dispersione materica in cui l'abbiamo gettato? Come potremmo riconoscere l'animale che talvolta risorge non come corpo ma come maceria per assurgere a citazione, quando noi stessi abbiamo reso la sua voce cigolio?[24]

Ed ecco, ahimè, la forma più dissimulata di sofferenza che noi con la

23 P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., p. 144.

24 È interessante notare come nel suo testo Ricœur de-antropomorfizzi l'operatore di azioni sul percorso narrativo sostituendo il termine "agente" con il termine "attante". *Ibidem*, p. 237.

nostra incredulità riserviamo all'animale, la più profonda ferita che gli infliggiamo: lo crediamo incapace di narrare, di raccontare, di dirci l'inenarrabilità del suo destino. Se l'animale non può enunciarsi non può neppure apparire al mondo poiché l'enunciazione, scrive Ricœur, condivide la sorte dei corpi. Così, inascoltato, l'animale subisce un ulteriore annientamento: la distruzione del suo sforzo di (r)esistere.

Diceva Martin Buber che l'incontro Io-Tu accade in quel luogo mediano che è la *traità*, la *zwischen-heit*. Fuori dalla *traità* non si dà relazione ma *disincarnata* astrazione o sterile ripiegamento sull'Io o sul Tu[25]. E così de-carnificati o disincarnati poiché la carne è traità cadiamo sterilmente e nell'animalità dell'umano e nell'umanità dell'animale.

25 Martin Buber, *Il principio dialogico ed altri saggi*, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

Palestinian Animal League

Israele, la prima nazione al mondo ad applicare il *vegan washing*?[1]

Israele è stato descritto come "paradiso vegan"; si è detto che abbia la più alta percentuale di popolazione vegan del mondo. Si è anche sostenuto che il movimento vegan israeliano abbia origine e sia parte integrante della lotta contro ogni forma di ingiustizia e oppressione, comprese l'occupazione e la colonizzazione della Palestina. Questo, però, non è evidente nell'ambito del veganismo *mainstream*, che in realtà nulla fa per prendere le distanze dal sionismo imperante. Al contrario, Israele sta utilizzando il *vegan washing* come cortina fumogena utile a nascondere l'aggressione perpetrata nei confronti sia del popolo palestinese sia del veganismo stesso in Palestina. In tal modo, Israele si sta conquistando un sempre maggiore supporto internazionale da parte di esponenti di primo piano del mondo vegan che, intenzionalmente o meno, si trasformano in strumenti di marketing per la promozione del gioco del *vegan washing* portato avanti dal "paradiso vegan"!

Un esempio eclatante è quello di *Vibe Israel*, un'organizzazione fondata per «connettere positivamente a Israele i *millennial* e stimolarne così il desiderio di condividerne la storia»[2]. *Vibe Israel*, inoltre, promuove l'immagine di Israele come nazione moderna e pacifica caratterizzata da «innegabili vantaggi», seppure circondata da Paesi «canaglia», come la Palestina o gli altri Stati arabi, intenti a prolungare il conflitto senza alcuna ragione o, probabilmente, con ragioni che solo *Vibe Israel* è in grado di spiegare ai *millennial* con cui riuscirà a entrare in contatto. Come parte integrante della sua campagna di propaganda, *Vibe Israel* ha invitato i più famosi blogger vegan a visitare quello che definisce «l'impero vegan chiamato Israele». Purtroppo, questa campagna è stata recepita positivamente dalla comunità vegan internazionale, che sembra ignorare completamente l'ingombrante questione palestinese e la scia di sangue lasciata da 70 anni di occupazione, saccheggio, appropriazione della cultura e della storia palestinesi.

1 Il presente articolo è la traduzione di un testo pubblicato sul sito web della *Palestinian Animal League* il 28 marzo 2018 («Israel, the First World Country with Vegan Washing?», https://pal.ps/en/2018/03/28/israel-the-first-world-country-with-vegan-washing/).

2 http://vibeisrael.com/.

L'occupazione sionista della Palestina non significa solo appropriazione della terra e delle risorse naturali, ma anche dei costumi popolari, dell'eredità culturale, della cucina tradizionale. Chi ha avuto modo di conoscere la realtà del contesto israelo-palestinese avrà avuto modo di constatare come tutto ciò che è di origine palestinese venga considerato e descritto come proprio da parte degli israeliani. L'occupazione non si è fermata al territorio, ma ha fagocitato la cultura e la storia palestinesi, le risorse culturali e naturali, inclusi gli animali, il cibo, la musica, il costume. Ad esempio, il cane di Canaan viene considerato come «la razza nazionale israeliana», falafel e hummus come piatti tradizionali della cucina israeliana. Come se i colonizzatori non potessero fare a meno di mentire sempre su tutto, Israele sta portando avanti una tale mistificazione da 70 anni, occultando i lati oscuri della sua storia e gli orrori dell'oppressione dietro il velo mistificatorio del "paradiso ecosostenibile" chiamato Israele.

Israele sta infatti utilizzando tutti i movimenti sociali emergenti per migliorare la propria immagine a livello internazionale. Il nuovo programma *Vegan Birthright* è un esempio di come il governo israeliano stia cercando di appropriarsi del veganismo per piegarlo al servizio della sua politica coloniale. Questo programma è stato iniziato nel 1999 e da allora ha fatto sì che qualcosa come 500 mila giovani di origine ebraica visitassero Israele grazie a un viaggio completamente gratuito di 10 giorni, sostenuto nel nome del rafforzamento dell'identità ebraica e della creazione di legami con lo Stato ebraico. Il programma, aperto a giovani ebrei di ogni nazionalità, garantisce la cittadinanza a chi intenda stabilirsi definitivamente in Israele. Di recente il programma è stato arricchito con il tour *Vegan Birthright*, volto a promuovere una «Israele per vegani»[3]. Tel Aviv è definita «capitale mondiale del veganismo»; questa definizione è stata ripresa da numerosi blogger che hanno visitato la città e sono rimasti colpiti da quanto sia *vegan friendly*. Evidentemente per queste persone il grado di veganismo si misura in base al numero di ristoranti vegan![4]

Anche *Hasbara* – la rete di informazioni, eventi e programmi disegnati per dare un'immagine positiva di Israele[5] –, si sta mobilitando in modalità

3 http://mayanotisrael.com/trip/veganisrael/.

4 Per una critica al tour *Vegan Birthright*, cfr. Julia Tanenbaum, «Renouncing Vegan Birthright», in «Vegan Feminist Network», 22/2/2017, http://veganfeministnetwork.com/renouncing-vegan-birthright/.

5 Sul significato di *Hasbara* e sulle sue implicazioni, cfr. http://fc.retecivica.milano.it/rcmweb/iidp/Israele/Sionismo%20e%20dintorni/Analisi%20Commenti%20Editoriali/Bias/Hasbara/S060215EC e Milena Rampoldi, «Il muro della Hasbarà. Il giornalismo embedded de "La Stampa" in Palestina, intervista ad Amedeo Rossi», in «Presenza», 1/6/2017, https://www.pressenza.com/it/2017/06/muro-della-hasbara-giornalismo-embedded-de-la-stampa-palestina-intervista-ad-amedeo-rossi/ [N.d.T.].

vegan. Per rendersene conto basta leggere i commenti ai *post* di *Vibe Israel* o a quelli di diversi blogger vegan relativi al programma *Birthright Israel*. «Israele è fondamentale per il veganismo; oltre al cibo tradizionale israeliano, è possibile gustare diverse prelibatezze nei numerosi ristoranti vegan: ce ne sono per tutti i gusti». Al contrario, tutti i commenti negativi o critici vengono immancabilmente rimossi e alcuni utenti sono stati bloccati in modo da impedire loro di leggere o commentare ulteriormente.

Tristemente ridicolo è il fatto che pochi sanno che Israele è, in realtà, uno dei Paesi con il più alto consumo di carne pro-capite: 80 Kg l'anno[6] e quello dove si consuma in assoluto più carne di pollo: 57 Kg l'anno per abitante[7]. Vale anche la pena di sottolineare che, secondo un articolo pubblicato nel 2015 dal quotidiano israeliano «Haaretz», la percentuale di israeliani vegan è pari al 3%, mentre quella dei palestinesi cosiddetti "48" (ossia quelli che non sono stati espulsi dalle loro terre nel 1948 e che vivono tuttora nel territorio di Israele) è addirittura doppia[8]. Anche la sperimentazione animale è in continuo aumento in Israele[9] e metà degli esperimenti che vi vengono condotti prevede il massimo grado di dolore consentito[10]. Quasi tutti gli animali utilizzati sono uccisi a fine protocollo. Ancora: le autorità israeliane hanno ordinato la chiusura dell'unico allevamento al mondo di cani di Canaan, adducendo a motivo il fatto che il sito sarebbe abusivo. Pertanto, non solo il movimento vegan israeliano viene utilizzato per distogliere l'attenzione internazionale dai crimini commessi nei Territori Occupati e dalla reiterata negazione dei più elementari diritti umani, ma il titolo di "paradiso vegan" viene puntualmente smentito dalla condizione in cui sono tenuti gli animali non umani all'interno dei confini israeliani e dai continui massacri compiuti dalle milizie israeliane nei confronti della popolazione palestinese, umana e non umana, di cui Gaza è un esempio.

Ma c'è di più: la maggior parte del cibo vegan è prodotto negli

6 «Israel 4th Worldwide in Meat Consumption, OECD Report Says», in «Israel Hayom», 20/7/2017, http://www.israelhayom.com/2017/07/20/israel-4th-worldwide-in-meat-consumption-oecd-report-says/.

7 Dylan Powell, «Green Washing: "Vegan Israel" Eats a Lot of Chicken», 15/12/2015, https://dylanxpowell.wordpress.com/2015/12/15/green-washing-vegan-israel-eats-a-lot-of-chicken/.

8 Noa Shpigel, «Veganism on the Rise Among Israeli Arabs», in «Haaretz», 13/9/2015, https://www.haaretz.com/.premium-veganism-on-the-rise-among-israeli-arabs-1.5397532.

9 «Animal Experiments in Israel Rise by 51% in 2016», in «Speaking of Research», 18/5/2017, https://speakingofresearch.com/2017/05/18/animal-experiments-in-israel-rise-by-51-in-2016/.

10 «Half of Animal Testing in Israel Involves Maximum Pain Allowed», in «The Times of Israel», 18/8/2015, https://www.timesofisrael.com/half-of-animal-testing-in-israel-involves-maximum-pain-allowed-study/.

insediamenti illegali nel territorio palestinese, dove si concentra l'industria agricola israeliana[11]. Questo non può che porre un dilemma morale a tutti coloro che, oltre ad avere abbracciato il veganismo, sono anche interessati alla difesa dei diritti umani, dato che ciò di cui Israele si alimenta proviene da terre sequestrate, da insediamenti che violano le leggi internazionali. È proprio per questa ragione che Aeyal Gross[12] ha sostenuto che «a Tel Aviv è molto più facile trovare cibo che non prevede sfruttamento animale piuttosto che cibo che non prevede oppressione umana»[13]. Inutile menzionare gli effetti catastrofici che tali insediamenti hanno avuto e hanno sulla vita dei palestinesi.

Prima di applaudire alla supposta vittoria a favore degli animali in Israele, è quindi essenziale condurre un'analisi critica del contesto in cui questa avrebbe luogo, onde evitare di cadere nella trappola israeliana del vegan washing e sostenere così un governo colpevole di genocidio e che non esita a usare la lotta per i diritti animali per migliorare la propria immagine – nonostante continui a sfruttare e a uccidere i non umani – e per occultare la violenza esercitata nei confronti degli umani. Se si continua a separare la lotta per i diritti degli animali non umani da quella per i diritti umani, si dovrà necessariamente pagare un prezzo molto alto: l'accettazione e il sostegno dell'oppressione.

Come *Palestinian Animal League* abbiamo contattato *The Buddhist Chef*, uno dei blogger invitati da *Vibe Israel*, chiedendogli di visitare i territori palestinesi durante il suo soggiorno in Israele; l'invito però è stato declinato con una risposta secca, in cui si afferma che quanto stabilito in precedenza non lasciava altro tempo a disposizione. Chi ha cercato di illustrare sui suoi profili social quanto riportato in questo articolo è stato bannato, come dimostrano gli *screenshot* inviatici da alcuni nostri amici. Uno di questi è una donna israeliana di origine ebraica colpevole di aver criticato il sostegno di *The Buddhist Chef* al *vegan washing*.

A tutti coloro che parteciperanno ai tour nell'"impero vegan chiamato Israele" organizzato da *Vibe Israel*, pur senza avere la pretesa di imporre che cosa pensare e come agire, intendiamo sottoporre alcune domande, che ci piacerebbe venissero prese in considerazione dai futuri visitatori vegan:

11 «"Made in Israel": Agricultural Exports from Occupied Territories. A Flash Report», in «Who Profits», aprile 2014, https://whoprofits.org/content/made-israel-agricultural-export-occupied-territories.

12 Docente presso l'Università di Tel Aviv ed editorialista di «Haaretz» [N.d.T.].

13 Aeyal Gross, «Vegans for (And Against) the Occupation», in «Haaretz», 14/11/2013, https://www.haaretz.com/opinion/.premium-vegan-while-occupying-1.5290150.

- Perché sono vegan?
- Il veganismo è avere tanti ristoranti vegan tra cui scegliere o è qualcos'altro?
- Ebbene sì, spesso la politica rovina le belle cartoline, ma davvero intendo ignorare parte della realtà solo perché dall'altra parte mi viene raccontata una bella favola vegan?
- So che cosa significa *vegan washing* e perché sia così importante per Israele?
- So capire quando il veganismo non è altro che un sistema per pulirsi la coscienza e cercare di nascondere le proprie responsabilità nel perpetuare la sofferenza altrui?
- So pensare in modo intersezionale e sono pronto a lottare affinché tutt* ottengano giustizia, dato che tutt* hanno diritto ad avere giustizia?

Traduzione dall'inglese di Maria Cristina Polzonetti

Leonardo De Flaviis

Mario Mieli: una critica materialista dell'etero-patriarcato

Il 9 novembre 2017, a 40 anni dalla prima comparsa nella collana "Saggi" di Einaudi, Feltrinelli ha fatto tornare sugli scaffali delle librerie *Elementi di critica omosessuale* di Mario Mieli[1]. Come può un lettore contemporaneo trarre giovamento dalla rielaborazione della tesi di laurea in filosofia di un venticinquenne straordinariamente anticonformista, eccentrico e con una manifesta inclinazione verso l'alchimia e l'esoterismo?

Mario Mieli è attivo nel decennio dei movimenti di liberazione sessuale. Nel 1971 il FHAR (*Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*) scriveva nel *Rapport contre la normalité*, manifesto del movimento e resoconto di un anno di lotte, che la rivoluzione sessuale era possibile, che una concezione omosessuale del mondo avrebbe segnato l'avvento di una nuova organizzazione sociale in cui le strutture gerarchiche e piramidali del patriarcato sarebbero state abbattute da un nuovo modo di stabilire rapporti tra umani e, infine, che era compito precipuo di una sessualità liberata quello di favorire questo cambiamento. *Elementi* appare nel 1977, al tramonto di questa breve stagione rivoluzionaria, come una sorta di testamento che compendia anni di lotta, e in cui si presentano quelli che ne sono stati gli strumenti. Imprescindibile per questo discorso rivoluzionario è stato il lavoro del femminismo dei primi anni '70 con cui però i movimenti omosessuali hanno sempre avuto rapporti conflittuali secondari, almeno in parte, a quell'"ostacolo patriarcale"[2] che è il femminismo della differenza che vagava, e vaga tutt'oggi, nelle riflessioni femministe e che ha reso molto difficile l'accettazione di una spiegazione materialista circa il primato dell'ideologia etero-patriarcale.

Mieli può essere definito a pieno titolo uno dei pochi che in quegli anni

1 Una seconda edizione, di cui quella del 2017 è la seconda ristampa, è comparsa, sempre per Feltrinelli, nel 2002 ed è stata curata dalla sorella dell'autore Paola Mieli insieme a Gianni Rossi Barilli.

2 Espressione usata da Monique Plaza in «Pouvoir phallomorphique et psychologie de la femme» in «Questions féministes», n. 1, 1977, pp. 91-119, in cui si analizza il discorso di Luce Irigaray e si espongono i rischi associati a una visione differenzialista ed essenzialista nell'ambito della riflessione femminista.

ha mostrato come le due istanze, femministe e omosessuali, siano generate da un'unica causa e che le differenze tra i due mondi sono alimentate dallo stesso patriarcato che *divide et impera*. È la norma eterosessuale, ossia il primato del potere maschile, la causa unica dell'oppressione delle donne e degli omosessuali. Il procedere dell'analisi critica della società in Mieli si avvicina molto, sotto questo aspetto, al femminismo materialista di Christine Delphy[3]: entrambi i discorsi intendono spiegare il funzionamento delle norme sociali vigenti svelandone la natura oppressiva e suggerendo strumenti per il cambiamento. È dunque a questo titolo che si definisce materialistica l'analisi di Mieli: la sua pungente critica mostra, in una cornice di cause ed effetti e di rapporti di forze, che le norme sociali sono espressione del perpetuarsi del dominio di un gruppo sociale su un altro, esattamente come il femminismo materialista francese definisce la lotta dei sessi come una lotta di classe, ridefinendo così i parametri della riflessione marxiana. La Norma è lo strumento con cui i dominatori, uomini eterosessuali, si sono impossessati dei corpi dei dominati, uscendone poi loro stessi modificati. Ogni nuovo nato viene plasmato e cresciuto riproducendo lo status quo del dominio maschile a danno della singolarità e dei comportamenti che sono propri di ciascuno. Attraverso la critica sferzante e l'esaltazione della gaiezza, Mieli mostra le fondamenta instabili dell'etero-patriarcato, instabili perché rette su ipocrisie e repressioni di comportamenti propri dell'umano. Come spesso accade analizzando un malfunzionamento, in controluce appare il funzionamento generale del meccanismo sottostante. Il dominio maschile è il risvolto negativo di quel complesso meccanismo che è il comportamento umano. Ciò che si evince dal libro di Mieli è pertanto la proposta di una nuova antropologia svincolata dal dominio maschile e ancorata sulla gamma amplissima dei comportamenti umani, nella fattispecie sessuali. È proprio intorno all'assunto per cui il desiderio umano è "polimorfo e perverso" che viene costruita l'intera argomentazione di Mieli il quale, mosso da una carica rivoluzionaria, basa la propria analisi su quello che un corpo può fare e non su quello che esso fa nello stato di cose attuale.

«Il bambino è "costituzionalmente" qualificato al polimorfismo "perverso"»[4], questo è il postulato da cui si dipana tutta l'argomentazione. Questo rende necessario giustificare tale affermazione per non incorrere

3 Cfr. Christine Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible », in «Nouvelles Questions Féministes», n. 4, 1982, pp. 51-86.

4 Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Einaudi, Torino 1978, p. 6. Qui l'autore riprende le tesi esposte da Sigmund Freud in *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. di J. Sanders, L. Breccia e D. Agozzino, in *Opere 1886/1905*, Newton, Roma 1992, pp. 988-1047.

in fraintendimenti. In *Sessualità infantile*, Freud comincia a gettare luce sull'attività erotica dei bambini. Nel compiere le sue osservazioni, Freud si trova presto di fronte a un problema che trascende la manifestazione dell'erotismo nell'infanzia: ha dinanzi agli occhi la psicogenesi dell'individuo. Nell'imparare a utilizzare il proprio corpo il nuovo nato scopre i piaceri collegati a ogni sua parte e al loro utilizzo. Freud scopre questo carattere indifferenziato e potenziale delle fonti di piacere tramite l'espediente della seduzione: quando un/a bambino/a viene posto/a dinanzi a una "perversione", quale può essere l'omoerotismo, si nota una disposizione dello/a stesso/a a trarne piacere. Insomma, lo studio della maturazione sessuale procede in Freud secondo un *telos*, la etero-normalizzazione della sessualità: tutto ciò che la eccede è perversione. Siamo così posti dinanzi a osservazioni dirompenti e lucide sulla natura del comportamento, filtrate però attraverso uno standard di normalità che, seppur minato da queste stesse osservazioni, non è mai messo seriamente in discussione. Riprendendo e forzando[5] ciò che Freud presenta in *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Mieli sottolinea come il nuovo venuto sia suscettibile di una gamma amplissima di piaceri per la sua stessa costituzione fisiologica: le zone erogene del bambino sono molteplici e tutte vengono esplorate nei primi anni di vita. In questo stato di indifferenziazione del desiderio risulta plausibile e ragionevole affermare che le relazioni con individui dello stesso sesso rientrino tra le possibili forme di piacere ed è per questo che si avanza, sin dal primo capitolo del libro, l'ipotesi che il desiderio omosessuale sia universale in quanto è una delle tante forme che può assumere l'eros.

L'educastrazione e la Norma

L'eros indifferenziato ed estremamente duttile del nuovo venuto viene, sin da subito, «mutilato»[6], e sottoposto a una disciplina fatta di divieti e di obblighi che lo portano ad assumere una forma standardizzata che Mieli chiama «Norma eterosessuale». Questa mutilazione è realizzata attraverso «l'educastrazione»[7], neologismo che esprime come la normalità si fondi

5 Il desiderio polimorfo e perverso, che nelle analisi freudiane è solo un comportamento potenziale dell'umano, viene invece letto da Mieli come un comportamento la cui messa in atto è auspicabile ai fini dell'emancipazione.

6 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., p. 7.

7 *Ibidem*.

su «inibizioni durante il processo di maturazione»[8] di numerose fonti di piacere. L'educastrazione si perpetua grazie alla famiglia e a tutte le istituzioni che stabiliscono la dominazione dell'uomo sulla donna e la subordinazione dell'eros al paradigma riproduttivo.

È importante notare che il meccanismo repressivo, cui tutti siamo sottoposti per essere normalizzati, stia alla base della monosessualizzazione degli individui che risulteranno eterosessuali o omosessuali. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una mutilazione, o meglio, a una fissazione più o meno rigida su certi comportamenti sessuali. Ci troviamo cioè di fronte a un'esperienza parziale dell'erotismo. Mieli vede nella liberazione dell'eros la soluzione alla nevrosi generale conseguente alla repressione delle "perversioni". Da questa prospettiva sia etero che omosessuali sono nevrotici per via di ciò che reprimono, con la differenza che i primi sono conformi alla Norma e dunque rispondenti al modello socialmente dominante, mentre i secondi oltre alla repressione dei loro piaceri eterosessuali, che non è quasi mai avvertita coscientemente dalla maggior parte di loro, sono sottoposti allo stigma sociale in quanto sovvertitori dell'ordine stabilito, in quanto «intrinsecamente disordinati»[9].

La normalizzazione dell'erotismo prevede tra i principali divieti quello dell'omoerotismo. Alcuni soggetti sfuggono alla normalizzazione e nel loro processo di maturazione non riescono a introiettare tale divieto, tanto da avvertire la necessità di seguire un altro modello per ottenere le proprie gratificazioni. Dal momento che il loro piacere è socialmente condannato, questi individui, per tentare di condurre un'esistenza tranquilla, devono identificarsi con altri e dare nascita a una comunità, frutto in un primo momento delle istituzioni giuridiche e mediche e poi di una rivendicazione attiva. Prendono così forma, «di rogo in rogo»[10], gli omosessuali, i figli maledetti e ripudiati della Norma. È in queste condizioni di emarginazione sociale che la comunità omosessuale negli anni '70 si riunisce in fronti e movimenti rivoluzionari al fine di poter acquisire la libertà di esprimere i propri comportamenti sessuali e di criticare il regime eterosessuale. Da sempre, però, chiunque abbia reso manifesto il suo lato omoerotico è stato considerato una grave minaccia per la società. Tale timore si è concretizzato nella condanna per sodomia comminata fino al XX secolo e nelle leggi anti-omosessuali, promulgate da numerosi stati nel corso dell'ultimo

8 *Ibidem*.

9 Congregazione per la dottrina della fede, *Persona humana: alcune questioni di etica sessuale*, 29 dicembre 1975.

10 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., p. 53.

secolo, leggi che sanzionano l'espressione pubblica dell'omosessualità[11]. Anche nel momento in cui le leggi si fanno più flessibili, la morale familiare e quotidiana si incarica di perpetuare questo timore, opponendosi a ogni minima manifestazione omoerotica nel bambino e nell'adolescente, che rapidamente fa sua la (infondata) terribile colpa legata alla trasgressione del divieto dell'omoerotismo.

Per Mieli, la nascita dei movimenti omosessuali ha una carica rivoluzionaria in quanto incarna la prospettiva più adeguata a mettere in luce la contingenza storica del modello dominante e la sua natura repressiva e violenta nei confronti di chi ne turbi l'ordine. Nei capitoli centrali del saggio, Mieli elenca numerosi esempi da cui si può inferire che la Norma sia costruita, e non naturale, e di come debba essere ribadita e inculcata, con notevole dispendio di energie psichiche e sociali, ad ogni nuova generazione. L'omoerotismo in quanto fonte di piacere non può mai essere del tutto rimosso e, dal momento che riguarda le relazioni con persone dello stesso sesso, deve essere in qualche modo dirottato dal suo obiettivo iniziale e reso inoffensivo al fine di poter essere contemplato dal sistema.

Tali operazioni assumono due forme diverse: in un caso si parla di sublimazione dell'omoerotismo latente e nell'altro di condanna pubblica degli omosessuali manifesti. L'importanza dell'omoerotismo sublimato è un aspetto rilevante dell'analisi freudiana che finisce per attribuirgli un ruolo fondamentale a favore della coesione sociale. Per Freud, il dirottamento dell'impulso omoerotico si manifesta nell'amicizia, che nella sua forma attuale è fondata proprio sul misconoscimento dell'omoerotismo. Questo è quanto accade anche in tutti gli altri tipi di rapporto tra uomini come lo sport, il patriottismo e il cameratismo. In queste situazioni si assiste, il più delle volte, a manifestazioni di virilità che si traducono nelle espressioni pornolaliche e nella "violenza agonistica". Tale virilità, sottolinea Mieli, è uno dei comportamenti in cui si rende visibile il legame tra la questione omosessuale e quella femminile: «Il virilismo non è che l'ingombrante introiezione nevrotica da parte dell'uomo, di un desiderio omosessuale fortissimo e censurato»[12], che «affiora attraverso la negazione della donna»[13]. Il maschio, nel censurare il proprio desiderio, si ritrova a riaffermarlo recitando la parte dell'uomo, cercando di seguire tale modello standard e reprimendo l'affiorare di altri desideri; le conseguenze pratiche di tale gesto ricadono sul rapporto stereotipato con la donna vista come il totalmente

11 *Ibidem*, pp. 64-83.

12 *Ibidem*, p. 108.

13 *Ibidem*.

altro, come un semplice buco al servizio dell'uomo.

La mutilazione dell'eros rientra nel meccanismo di perpetuazione dell'ideologia maschilista ed eterosessuale che si fa garante dell'ordine nella società – tutto ciò che la eccede viene reso inoffensivo. Si pensi, ad esempio, alla mutata percezione dell'omosessuale negli ultimi decenni. Si è passati dalla condanna alla protezione: lo Stato paternalistico non si preoccupa di risolvere il problema alla radice, limitandosi ad assumere il ruolo di garante di una minoranza, e così le violenze e le discriminazioni continuano. Nel rapporto protettore-protetto si profila chiaramente un rapporto di dominio messo in atto nei confronti di soggetti deboli, visti come radicalmente altro da rendere inoffensivo nei confronti della Norma.

Ciò si è realizzato tramite la mercificazione dell'omosessualità. Per centinaia di anni gli omosessuali hanno vissuto la quasi impossibilità di manifestare i loro modi di esistenza fino a quando, data la sempre maggiore numerosità di omosessuali manifesti, la Norma ha escogitato un "trucco" per non perdere il proprio potere: consente loro una contro-normalità moralmente inferiore che in qualche modo li gratifica. Di questa de-sublimazione dell'Eros, per utilizzare un'espressione di Marcuse, hanno giovato moltissimi soggetti che hanno così potuto esprimersi dentro uno spazio dedicato. Tale de-sublimazione dell'omoerotismo è, però, immediatamente repressiva: di fatto si sta parlando di una ghettizzazione dell'omosessualità che ne spegne gradualmente la carica rivoluzionaria. Una carica sovversiva di cui Mieli è strenuo portavoce esortando i "compagni" a non fidarsi della «tolleranza repressiva»[14], in quanto l'aggressività e la protezione nei confronti dei gay sono le due facce di una stessa medaglia. Dietro una parvenza di emancipazione politica si cela una mancata emancipazione umana. La Norma continua a riprodurre nell'omosessuale quel senso di colpa conseguente alla sua presunta inadeguatezza al sistema. Un sistema tollerante non induce, infatti, ad alcuna forma di autoanalisi di tale senso di colpa, anzi lo aggrava con l'ipostatizzazione del soggetto gay come soggetto radicalmente diverso e di secondo ordine. Gli omosessuali rivoluzionari dovrebbero, afferma Mieli, liberarsi del senso di colpa interiorizzato, esponendone la contingenza storica e sociale. La domanda che andrebbe posta non è "Perché sono omosessuale?", bensì "Perché non posso essere omosessuale?".

Nella sua critica dell'eterosessualità, Mieli insiste nel mostrare che la carica rivoluzionaria omosessuale si estrinseca solo nel momento in cui si prende atto che il cambiamento deve essere realizzato di concerto con

14 *Ibidem*, p. 88.

le donne rivoluzionarie: liberazione dell'omoerotismo e liberazione delle donne vanno di pari passo. Le ingiustizie e le violenze quotidiane che subiscono donne e omosessuali sono frutto delle medesime regole sociali. Numerose sono le culture in cui la pratica dell'omosessualità maschile "attiva" (la penetrazione di un altro uomo) non desta eccessivo scandalo e che, al contrario, sembra rafforzare il valore della virilità, realizzando quello che Mieli chiama il «maschio doppio»[15]. Spesso, infatti, si spaccia l'omosessualità per eterosessualità nel momento in cui non è tanto l'oggetto sessuale che conta quanto piuttosto il modo di rapportarsi seguito come modello. Dal momento che il rapporto dell'uomo con la donna è fallico e penetrativo, quando questo si ripropone con un altro uomo l'eterosessualità non viene intaccata, in quanto viene confermata la regola secondo cui l'altra/o è vista/o come un buco: l'antitesi patriarcale maschio-femmina si riterritorializza nell'antitesi «maschioni-checche»[16]. Tutto questo non fa che perpetuare la violenza antigay che agli occhi dell'autore appare come una forma di nevrosi di certi maschi incapaci di reprimere il loro desiderio omosessuale e di certe donne che non hanno coscienza della violenza che la Norma infligge loro. Le modalità con cui si intrattengono i rapporti tra omosessuali ed eterosessuali, tra uomini e donne e tra omosessuali sono espressione di un sistema repressivo. Il che mostra l'urgenza di una presa di coscienza rivoluzionaria in nome di una liberazione dell'eros.

Trans-sessualità e schizofrenia

Secondo Mieli, la liberazione rivoluzionaria dell'eros passa attraverso la conquista dell'ermafroditismo psichico:

> In questo libro, io chiamerò transessualità la disposizione erotica polimorfa e indifferenziata infantile, che la società reprime e che, nella vita adulta, ogni essere umano reca in sé allo stato di latenza oppure confinata negli abissi dell'inconscio sotto il giogo della rimozione. Il termine transessualità mi sembra il più adatto a esprimere, a un tempo, la pluralità di tendenze dell'eros e l'ermafroditismo originario e profondo di ogni individuo[17].

15 *Ibidem*, p. 150.
16 *Ibidem*, p. 118.
17 *Ibidem*, p. 8.

L'utilizzo rinnovato del concetto di transessualità è dato dall'insoddisfazione per quello psicanalitico di bisessualità originaria dell'individuo, secondo il quale, sia fisiologicamente che psichicamente, ogni individuo è in origine bisessuale. A tale teoria si è fatto ricorso per le spiegazioni classiche dell'"inversione" e, pertanto, è viziata dalla Norma. Mieli cerca allora di mostrare il potenziale dei medesimi concetti se visti da una prospettiva "liberazionista". L'accento viene posto sullo stadio iniziale indifferenziato in cui convivono gli aspetti "maschili" e quelli "femminili". Questa mossa, che tenta di rivitalizzare il potenziale dell'eros indifferenziato, è però gravata dall'essenzialismo delle categorie di "uomo" e di "donna"; Mieli afferma infatti che l'eterosessuale misconosce la donna che è in lui.

È pertanto più interessante soffermarsi sull'indifferenziazione originaria. Essa è visibile, in positivo, nell'infante che esplora tutte le sue zone erogene alla ricerca di piacere e, in negativo, in tutti i divieti esistenti. Mieli, che percepisce il malessere e la violenza generati dalla repressione dell'eros tramite l'educastrazione, assume una linea di fuga radicalmente liberazionista, credendo in tal modo di rendere socialmente accettabile l'indifferenziazione dei piaceri. La coerenza – si sarebbe tentati di chiamarla ingenuità – della sua lotta per la liberazione fa sì che vada a investire tutte le "perversioni" umane – per citarne alcune, la coprofilia, l'urofilia, la pederastia, la zoorastia e il sadomasochismo. Il principio soggiacente questa "riabilitazione" è quello di migliorare la qualità dei rapporti, permettendo a tutti di accedere alle fonti di piacere che ritengono a loro maggiormente confacenti. È qui evidente la strenua militanza dell'autore che subordina il principio di efficacia alla lotta senza fine contro il sistema. Ciononostante, il trans-sessuale di Mieli si posiziona oltre le ormai fruste categorie di genere. Un individuo che nella ricerca del piacere non venisse ostacolato da divieti culturali, divieti che impediscono di trovare gratificazione in determinati comportamenti, sarebbe senz'altro più stabile e coerente. Poiché stabilità e coerenza sono due aspetti centrali per la vita dell'individuo e della comunità, diventa imprescindibile, in una prospettiva di emancipazione, la denuncia delle ipocrisie del modello etero-patriarcale.

Mieli e tutti i movimenti omosessuali rivoluzionari sono tuttavia posti dinanzi a una realtà molto più intricata e in cui i fattori in gioco sono molti: la "liberazione", volente o nolente, deve accettare una qualche forma di compromesso. L'attuazione della trans-sessualità è la meta ultima della liberazione sessuale e il mezzo per raggiungerla è l'autocoscienza necessaria a liberarsi dalle illusorie ipostasi della normalità. Grazie a tale autoanalisi si comprende come i divieti, oltre che repressivi, siano anche il frutto di un processo positivo di imposizione durante la psicogenesi dell'individuo

di determinati desideri. La riscoperta naturalità di fonti di piacere altre impone una riflessione sulle forme definite patologiche e perverse della sessualità. Analizzandone i meccanismi, si può estrarne l'aspetto vantaggioso che eliminerebbe le ipocrisie fondamentali. In tal modo, la follia può essere concepita come una forma di esplorazione dei piaceri negati dalle regole sociali. Da questa prospettiva, l'omosessuale può essere inteso alla stregua di uno schizofrenico: egli/ella ha fatto sua una parte dell'Es, una parte di quei comportamenti intrinsecamente disordinati ed esterni alla Norma. E il «trip schizofrenico»[18] diventa uno strumento utile per liberare la transessualità. Un omosessuale, ad esempio, dovrebbe attraversare una schizofrenia di questo tipo per conquistare la parte eterosessuale del suo eros mutilato.

La Norma è vantaggiosa per pochi e ci separa gli uni dagli altri, mentre il trip schizofrenico favorisce l'allargamento dei nostri orizzonti e la presa di coscienza di una vita altra e più ricca. In ognuno di noi, in uno stato inconscio, giace un insieme inespresso di potenzialità: da una prospettiva anti-repressiva, sotto le repressioni si cela un soggetto indifferenziato. Nel delirio vi è uno stato di grazia in cui è possibile ricostituire la «comunità distrutta»[19].

Il gaio comunismo

Nel trip schizofrenico si trova il punto d'incontro di tutti gli individui soggiogati dal grande nemico comune, il Capitale. L'intero discorso di Mieli è una critica del sistema capitalista di cui denuncia le innumerevoli ingiustizie; il capitalismo è un sistema calato dall'alto che persegue unicamente i propri interessi e che spazza via tutto ciò che non si conforma ai suoi standard. La rivoluzione erotica di Mieli, il cui obiettivo è il «gaio comunismo»[20], deve perciò essere portata avanti da tutti gli anormali reietti del Capitale. «La soggettività […] si coglie nella soggezione»[21], sostiene Mieli, riferendosi ai soggetti rivoluzionari. *In primis* donne e omosessuali, ma in linea di principio tutti gli oppressi da qualche forma di discriminazione.

18 *Ibidem*, p. 176.
19 *Ibidem*, p. 180.
20 *Ibidem*, p. 192.
21 *Ibidem*, p. 233.

Come già detto, la necessità di una collaborazione tra femministe e omosessuali è da Mieli fortemente auspicata; egli sa bene come sul piano della militanza i contrasti siano molti e la presa di coscienza dell'esistenza di un nemico comune niente affatto scontata. Mieli ritiene che solo nel superamento delle identità monosessuali sia possibile realizzare la vera rivoluzione e invita a rinunciare all'identità omosessuale, poiché il pericolo di essenzializzarla come contronormalità è elevato in una società come quella capitalistica:

> Ciò perché il punto di vista delle donne contiene la potenzialità antitetica fondamentale rispetto al potere maschile, mentre il punto di vista gay rappresenta l'antitesi eversiva principale opposta alla norma sessuale stabilita e ipostatizzata di quel potere che, come abbiamo visto, è in tutto e per tutto funzionale al perpetuarsi del capitalismo[22].

La disfatta della monosessualità deve avvenire tramite un atto volontario e intellettuale di tutte le donne che dovrebbero rinunciare al sesso con gli uomini affinché l'omoerotismo possa venire alla luce (come avviene negli ambienti in cui persone dello stesso sesso sono isolate per molto tempo, ad esempio nelle carceri o nei monasteri), consentendo la riscoperta di nuove forme possibili di relazioni tra i corpi, in modo che alla realtà si sostituisca la verità[23]. Il superamento della sessualità "normale" permette di comprendere che il rapporto erotico non è esclusivamente, né prima di tutto, genitale; l'imposizione del fallo al partner perderà così la sua posizione dominante. La *conditio sine qua non* per cui il cambiamento può realizzarsi è la diffusione capillare dell'omoerotismo: «per poter gioire fino in fondo […] bisogna conoscere il proprio sesso, amandolo non solo in forma autoerotica ma anche alloerotica»[24].

Le pagine che Mieli dedica alle riflessioni femministe dimostrano un'apertura al dialogo molto rara nella militanza omosessuale. L'urgenza di un reale incontro fa sì che l'autore denunci senza sconti quelle critiche femministe che tacciano il travestitismo omosessuale di essere una forma di fallocentrismo: l'indossare vestiti "femminili" perpetuerebbe lo stereotipo della donna-oggetto fatta per essere guardata. Mieli è spietato nel bollare questo genere di considerazioni come reazionarie e maschiliste. Al contrario, sostiene che bisognerebbe riconoscere che un certo tipo di abbigliamento storicamente e socialmente connotato come femminile è stato ideato dall'uomo per la donna. Alla luce di ciò si può allora parlare di una riappropriazione da parte degli omosessuali di un gusto estetico che, per tanti secoli, è stato alienato sul corpo delle donne. Sin da subito il progetto di Mieli è considerato visionario e utopico: il suo invito alla sperimentazione delle potenzialità inespresse del desiderio è recepito come troppo elitario e strategicamente debole. Malgrado ciò permane l'intransigente denuncia delle violenze del sistema fallocratico e la necessità di rivedere l'assiologia su tutti i fronti per poter accedere a un'esistenza migliore o, con le parole di Mieli, per conseguire una piena emancipazione umana.

A quarant'anni dalla pubblicazione, *Elementi* non ha perso il suo smalto e, al di là del suo valore di testimonianza di anni di rivoluzione omosessuale, rimane potentemente attuale. Quello di Mieli è, infatti, un saggio militante in cui la ricerca e l'attuazione del desiderio polimorfo e perverso ci invitano a un diverso utilizzo del corpo che guardi alla singolarità delle sensazioni. Da questa nuova forma di utilizzo del corpo risulta, su scala sociale, un potente strumento di critica delle norme dominanti che, con dirompenza, ne mostra l'arbitrarietà e la produzione di privilegio. *Elementi* è parte integrante della cassetta degli attrezzi necessaria per svelare le bugie che quotidianamente ci raccontiamo sulle differenze tra i sessi e sul nostro comportamento sessuale.

22 *Ibidem*, p. 232.
23 *Ibidem*, p. 183.
24 *Ibidem*, p. 187.

Leslie Irvine e Laurent Cilia

Famiglie più che umane

Animali domestici, persone e pratiche delle famiglie multispecie[1]

Introduzione

In un articolo del 1988 pubblicato sul «Journal of Marriage and the Family» Alexa Albert e Kris Bulcroft scrissero: «Fino a oggi, nessuna delle principali riviste di studi familiari ha presentato ricerche basate su dati empirici, raccolti sistematicamente, sul ruolo dell'animale domestico nella famiglia americana»[2]. Citando un saggio del 1960 intitolato *La sociologia dello sviluppo infantile*, le autrici osservavano che «il ruolo dell'animale domestico nella vita familiare e nello sviluppo del bambino è stato per lo più trascurato, nonostante la sua evidente importanza»[3]. Negli ultimi decenni, la rilevanza degli animali domestici nelle famiglie è diventata difficilmente ignorarabile. Innanzitutto, il numero di animali domestici è aumentato drasticamente, quadruplicando negli Stati Uniti e quasi raddoppiando nel Regno Unito[4]. Secondo recenti sondaggi, oltre la metà delle famiglie degli Stati Uniti, del Canada e dell'Unione Europea comprende almeno un animale domestico[5]. Nel Regno Unito, poco meno della metà[6].

Inoltre, nel corso degli ultimi 50 anni, sono cambiate l'importanza e la considerazione di cui godono gli animali in generale e gli animali domestici in particolare[7]. Franklin descrive questo mutamento come il passaggio dall'antropocentrismo (che presumeva il primato umano) allo zoocentrismo (il riconoscimento della piena o parziale soggettività degli animali), sottolineando un parallelo aumento del sentimentalismo nei confronti degli animali[8]. Nel corso degli ultimi decenni del XX secolo, le nuove scoperte sulle capacità emotive e cognitive degli animali hanno valorizzato il loro status morale[9]. Allo stesso tempo, studiosi di un'ampia gamma di discipline hanno cominciato a riconoscere le somiglianze tra noi e gli altri animali e, di conseguenza, a mettere in dubbio il confine ideologico che separa "noi" da "loro"[10]. Il dualismo uomo-animale si è tradotto in una crescente consapevolezza che gli organismi viventi e non viventi "si trasformano" l'un l'altro, e che altri esseri – grandi e piccoli, umani, animali, insetti e microbi – colonizzano i nostri corpi, condividono i nostri spazi vitali, e ci rendono ciò che siamo[11]. Come scrive Cudworth, «noi, gli animali a cui piace definirsi "umani", viviamo tutti vite multispecie, che ne siamo consapevoli o meno, e che ci piaccia o meno»[12].

Nonostante questo, continuiamo a considerare gli animali non umani con notevole ambivalenza[13]. Possiamo riconoscerli come esseri "pensanti"[14],

1 Questo saggio è stato originariamente pubblicato in «Sociology Compass», vol. 11, n. 2, 2017.

2 Alexa Albert e Kris Bulcroft, «Pets, Families, and the Life Course», in «Journal of Marriage and the Family», vol. 50, n. 2, 1988, pp. 543-552 (la citazione è a p. 543).

3 James Herbert Siward Bossard e Eleanor Stoker Boll, *The Sociology of Child Development*, Harper & Brothers, New York 1960, p. 206.

4 Cfr. David Grimm, *Citizen Canine: Our Evolving Relationship with Cats and Dogs*, PublicAffairs, New York 2014; Pet Food Manufacturers Association, «Annual Report», 2016, http://www.pfma.org.uk/pet-population-2016.

5 Cfr. American Veterinary Medical Association, *U.S. Pet Ownership & Demographics Sourcebook*, Center for Information Management of the American Veterinary Medical Association, Schaumburg, IL 2012; European Pet Food Industry Federation, «Facts and Figures», Bruxelles 2014, http://www.fediaf.org/facts-figures; Rhys Gibbs, «Pet Ownership is the "Cat's Meow"», in «Canada», 2013, http://www.ipsos-na.com/dl/pdf/knowledgeideas/public-affairs/IpsosPA_TS_CatsMeow.pdf.

6 Cfr. Pet Food Manufacturers Association, «Annual Report», cit.

7 Cfr. Adrian Franklin, *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, SAGE, Londra 1999; Stephen R. Kellert, «Historical Trends in Perceptions and Uses of Animals in 20th Century America», in «Environmental History Review», vol. 9, 1985, pp. 19-33; Id., «Attitudes, Knowledge, and Behavior toward Wildlife among the Industrial Superpowers: United States, Japan, and Germany», in «Journal of Social Issues», vol. 49, 1993, pp. 53-69; James A. Serpell, *In the Company of Animals: A Study of Human-animal Relationships*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

8 Cfr. Adrian Franklin e Robert White, «Animals and Modernity: Changing Human-Animal Relations, 1949-98», «Journal of Sociology», vol. 37, 2001, pp. 219-238.

9 Cfr. Colin Allen e Marc Bekoff, *Il pensiero animale*, tr. it. di A. Vezzaro, Mc-Graw Hill, Milano 2003.

10 Cfr. Erica Fudge, *Pets*, Acumen, Oxon 2008; Donna J. Haraway, *Compagni di specie*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano 2003; *Id.*, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; Mary Midgley, *Perché gli animali*, trad. it. Di A. N. Brioni, Feltrinelli, Milano 1985; Mark Rowlands, *Animals Like Us*, Verso, Londra-New York 2002.

11 Cfr. D. J. Haraway, *Compagni di specie*, cit.

12 Erika Cudworth, *Social Lives with Other Animals: Tales of Sex, Death and Love*, Palgrave Macmillan, Londra 2011, p.1. Cfr. inoltre: Richie Nimmo, «Actor-network Theory and Methodology: Social Research in a More-than-Human World», in «Methodological Innovations Online», vol. 6, 2011, pp. 108-119; Rhoda M. Wilkie, «Multispecies Scholarship and Encounters: Changing Assumptions at the Human-Animal Nexus», in «Sociology», vol. 49, 2015, pp. 323-339.

13 Cfr. Arnold Arluke e Clinton Sanders, *Regarding Animal*, Temple University Press, Philadephia, PA 1996; J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, cit.

14 Cfr. Clinton R. Sanders, «Understanding Dogs: Caretakers' Attributions of Mindedness in Canine-Human Relationships», in «Journal of Contemporary Ethnography», vol. 22, 1993, pp. 205-226.

oppure considerarli alla stregua di oggetti o beni usa e getta[15]. Inoltre, classifichiamo gli animali secondo una «scala sociozoologica» nella quale le specie sono più o meno vicine a noi a seconda di quanto bene si prestino a soddisfare i bisogni umani e adempino ai ruoli che assegniamo loro[16]. Sebbene alcune specie abbiano accesso alle nostre case e persino ai nostri letti, altre vengono considerate utili solo come cibo e alcune, che riteniamo parassite o nocive, meritevoli soltanto del nostro disprezzo e sterminio. La nostra ambivalenza culturale nei confronti degli animali ha, come conseguenza, una notevole differenza di trattamento per membri della stessa specie. Il cane, ad esempio, può essere un prezioso compagno o essere considerato solo per la sua utilità in campagna, un cacciatore, un fastidio vagante, una "macchina" da corsa o da combattimento, uno strumento per la ricerca o addirittura come cibo[17]. Sempre più frequentemente, però, le persone considerano cani, gatti e altri animali come membri della famiglia[18]. Si potrebbe supporre che sia soprattutto il caso di single o coppie

15 Cfr. Russell W. Belk, «Metaphoric Relationships with Pets», in «Society & Animals», vol. 4, 1996, pp. 121-146.

16 A. Arluke e C. Sanders, *Regarding Animal*, cit., pp. 167-186. Cfr. inoltre: L. Irvine, *Filling the Ark: Animal Welfare in Disasters*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2009; Patricia Morris, «Managing Pet Owners' Guilt and Grief in Veterinary Euthanasia Encounters», in «Journal of Contemporary Ethnography», vol. 41, 2012, pp. 337-365; Tracey Smith-Harris, «There's Not Enough Room to Swing a Cat and There's No Sense Flogging a Dead Horse: Language Usage and Human Perceptions of Other Animals», in «ReVision», vol. 27, 2004, pp. 12-16; Jenny R. Vermilya, «Contesting Horses: Borders and Shifting Social Meanings in Veterinary Medical Education», in «Society & Animals», vol. 20, 2012, pp. 123-137.

17 Cfr.: A. Arluke, «Sacrificial Symbolism in Animal Experimentation: Object or Pet?», in «Anthrozoös», vol. 2, 1988, pp. 98-117; Erin N. Jackson, «Dead Dog Running: The Cruelty of Greyhound Racing and the Bases for Its Abolition in Massachusetts», in «Animal Law», vol. 7, 2001, pp. 175-219; Linda Kalof e Carl Taylor, «The Discourse of Dog Fighting», in «Humanity & Society», vol. 31, 2007, pp. 319-333; Anthony L. Podberscek, «Good to Pet and Eat: The Keeping and Consuming of Dogs and Cats in South Korea», in «Journal of Social Issues», vol. 65, 2009, pp. 615-632.

18 Cfr. A. Albert e K. Bulcroft, «Pets, Families, and the Life Course», cit.; American Veterinary Medical Association, *U.S. Pet Ownership & Demographics Sourcebook*, cit.; Ann O. Cain, «A Study of Pets in the Family System», in Aaron H. Katcher e Alan M. Beck (a cura di), *New Perspectives on Our Lives with Companion Animals*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. 71-81; Nickie Charles, «Animals Just Love You as You Are: Experiencing Kinship Across the Species Barrier», in «Sociology», vol. 48, 2014, pp. 715-730; N. Charles e Charlotte Aull Davies, «My Family and Other Animals: Pets as Kin», in «Sociological Research Online», 2008, http://www.socresonline.org.uk/13/5/4.html; Rebekah Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives: Everyday Negotiations of the Animal-Human Divide in Pet-keeping», in «Social & Cultural Geography», vol. 7, 2006, pp. 525-537; A. Franklin, «"Be[a]ware of the Dog": A Post-Humanist Approach to Housing», in «Housing, Theory and Society», vol. 23, n. 3, 2006, pp. 137-156; Alyce Miller, «Just Don't Call Me Mom: Pros and Cons of a Family Law Model for Companion Animals in the U.S.», in «Humanimalia», vol. 2, n. 2, 2011, pp. 90-114; Emma Power, «Furry Families: Making a Human-Dog Family through Home», in «Social & Cultural Geography», vol. 9, n. 5, 2008, pp. 535-555; Larry Shannon-Missal, «More than Ever, Pets Are Members of the Family», 2015, http://www.theharrispoll.com/health-and-life/Pets-are-Members-of-the-Family.html; Dafna Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood": Loving Animals as Family Members in Israel», in «American Anthropologist», vol. 114, 2012, pp. 420-432.

senza figli, ma in realtà le famiglie con figli sono quelle con i tassi più alti di animali domestici[19].

A causa di questa ambivalenza culturale, per un animale domestico "essere" un membro della famiglia può assumere svariati significati. Inoltre, solo recentemente gli animali domestici hanno conquistato questo status. Indubbiamente i cani, per fare un esempio specifico, hanno una lunga storia di vita in comune con gli umani. Sebbene le stime convenzionali datino il loro addomesticamento a circa 15.000 anni fa, studi recenti suggeriscono che la convivenza tra cani e umani sia cominciata 30.000 anni fa[20]. Per quanto riguarda i gatti, gli studiosi erano convinti che gli antichi egizi fossero stati i primi a tenerli come animali domestici, a partire da 3.600 anni fa circa. Ulteriori scoperte archeologiche e la ricerca genetica hanno modificato questa ipotesi, facendo risalire i rapporti tra felini e umani a 9.500 anni fa[21]. Nel corso di questa lunga storia di convivenza, le nostre relazioni con cani e gatti hanno assunto una miriade di forme, ma solo poche somigliavano alle emozioni calde e pelose associate alla "familiarità" odierna. Per la maggior parte della nostra storia comune, cani e gatti vivevano all'aperto e avevano compiti da svolgere, come cacciare, trainare mezzi, allontanare gli animali considerati nocivi o sorvegliare e condurre il bestiame. A partire dal XIX secolo, tuttavia, il ruolo dei cani e dei gatti è mutato, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale[22].

Cani e gatti si sono trasferiti all'interno delle case e sono diventati animali domestici[23]. L'economia ha risposto a questo cambiamento di status con prodotti e servizi che costituiscono essenzialmente il "complesso

19 Cfr. American Veterinary Medical Association, *U.S. Pet Ownership & Demographics Sourcebook*, cit.; A. Franklin, «Human-Nonhuman Animal Relationships in Australia: An Overview of Results from the First National Survey and Follow-up Case Studies 2000-2004», in «Society & Animals», vol. 15, 2007, pp. 7-27.

20 Cfr. G. Larson *et al.*, «Rethinking Dog Domestication by Integrating Genetics, Archeology, and Biogeography», in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», vol. 109, 2012, pp. 8878-8883; Darcy F. Morey, «In Search of Paleolithic Dogs: A Quest with Mixed Results», in «Journal of Archaeological Science», vol. 52, 2014, pp. 300-307.

21 Cfr. Jean-Denis Vigne, Jean Guilaine, Karyne Debue, Laurent Haye, Patrice Gérard, «Early Taming of the Cat in Cyprus», in «Science», vol. 304, n. 5668, 2004, p. 259.

22 Cfr. Catherine K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals: United States, 1820-1870», in «Society & Animals», vol. 7, 1999, pp. 95-120; *Id.*, *Pets in America: a History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006; Kathleen Kete, *The Beast in the Boudoir: Petkeeping in Nineteenth-century Paris*, University of California Press, Berkeley 1994; Harriet Ritvo, «The Emergence of Modern Pet-keeping», in «Anthrozoös», vol. 1, 1987, pp. 158-165; J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, cit.

23 Cfr. Bruce Fogle, «The Changing Roles of Animals in Western Society: Influences upon and from the Veterinary Profession», in «Anthrozoös», vol. 12, 1999, pp. 234-239.

industriale degli animali da compagnia". Negli Stati Uniti, le entrate di questo settore sono raddoppiate nell'ultimo decennio[24]. A livello globale, la spesa dei consumatori è pari a 70 miliardi di dollari solamente per il cibo per animali, di cui quasi due terzi negli Stati Uniti e in Europa[25]. Le persone possono permetterselo e così scelgono di dedicare molta attenzione agli animali domestici. Nutrono i loro animali domestici con alimenti biologici e "senza crudeltà" e li circondano di giocattoli e attività intese ad arricchire le loro vite. Ma possono anche lasciarli soli tutto il giorno, a volte persino chiusi in gabbia. Il potere di decidere del destino degli animali domestici è superiore a qualsiasi potere sia possibile esercitare sui membri umani delle nostre famiglie. Controlliamo i loro movimenti, il loro accesso all'aria aperta, quando e cosa mangiano e quando defecano e urinano. La loro animalità e differenza li rendono importanti ai nostri occhi, ma cerchiamo di "civilizzarli" attraverso l'allevamento selettivo, la sterilizzazione, l'asportazione degli artigli e l'addestramento[26]. Possiamo abbandonarli nei rifugi o porre fine alla loro vita quando si ammalano, invecchiano, diventano scomodi o se il loro comportamento non soddisfa le nostre aspettative. Possiamo considerare un animale domestico una "persona", in quanto «la sua prospettiva e i suoi sentimenti sono conoscibili; l'interazione è prevedibile; e la relazione esistente fornisce un'esperienza di vicinanza, calore e piacere»[27]. Tuttavia, possiamo facilmente revocare tale status. L'ambivalenza con cui consideriamo gli animali solleva la questione se gli animali domestici possano veramente essere considerati membri della famiglia. Alcuni studiosi suggeriscono che gli animali domestici occupino uno spazio liminale, domestico, ma non umano; membri della famiglia, eppure "altri"; un luogo situato «all'incrocio tra parentela e affinità»[28]. In questo articolo, prenderemo in considerazione il modo in

24 Cfr. Michael Schaeffer, *One Nation under Dog: America's Love Affair with Our Dogs*, Henry Holt, New York 2009.

25 Cfr. WATT Global Media, «US, Europe Account for Two-thirds of Pet Food Spending», 2016, http://www.petfoodindustry.com/articles/5680-us-europe-account-for-two-thirds-of-pet-food-spending.

26 Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: the Making of Pets*, Yale University Press, New Haven 1984.

27 C. R. Sanders, «Actions Speak Louder than Words: Close Relationships between Humans and Nonhuman Animals», in «Symbolic Interaction», vol. 26, 2003, pp. 405-426 (la citazione è a p .418).

28 R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit., p. 532. Cfr. Tora Holmberg, *Urban Animals: Crowding in Zoocities*, Routledge, New York 2015; David Redmalm, «Pet grief: When Is Non-Human Life Grievable?», in «Sociological Review», vol. 63, 2015, pp. 19-35; C. R. Sanders, «Killing with Kindness: Veterinary Euthanasia and the Social Construction of Personhood», in «Sociological Forum», vol. 10, 1995, pp. 195-214; Marc Shell, «The Family Pet», in «Representations», vol. 15, 1986, pp. 121-153, p. 137.

cui gli animali domestici partecipano alla realizzazione della famiglia e ciò che la loro presenza suggerisce sul significato di questo regime sociale da lungo tempo considerato tipicamente umano. Verrà fornita una panoramica focalizzata sulle modalità attraverso le quali le persone incorporano gli animali domestici nelle famiglie, a partire da esempi di studi su parentela, pratiche domestiche, socializzazione infantile e violenza domestica. Concluderemo esaminando il valore di un approccio "più che umano" per comprendere la famiglia e altri aspetti della vita sociale.

Prima di tutto è però necessaria una nota relativa al linguaggio. Alcune persone, inclusi molti studiosi, preferiscono il termine "animale da compagnia" a quello di "animale domestico" e definiscono il membro umano della relazione come "custode" piuttosto che come "proprietario"[29]. Il mutamento del linguaggio riflette la disputa secondo cui "animale domestico" banalizzerebbe il ruolo dell'animale nella relazione e "proprietario" perpetuerebbe lo status degli animali come «oggetti, proprietà o beni usa e getta»[30]. Diverse città americane, tra cui San Francisco, Boulder, Colorado e Amherst, nel Massachusetts, hanno recepito queste espressioni nelle proprie ordinanze. Sebbene appaiano orientati in una direzione più "umana" e dai confini più sfumati, i termini più recenti non sono esenti da critiche. Ad esempio, l'*American Veterinary Medical Association*[31] sostiene che le leggi sulla tutela abbiano implicazioni potenzialmente negative sul trattamento degli animali domestici. Sebbene siamo consapevoli dell'importanza delle parole, per semplicità useremo in questo saggio i termini "animale domestico" e "proprietario".

Divenire famiglia

Chiedersi come gli animali domestici diventino membri della famiglia solleva innanzitutto la questione di come alcuni animali diventino animali domestici[32]. Sebbene cani e gatti siano gli animali domestici più comuni,

29 Cfr. L. Irvine, *If You Tame Me: Understanding Our Connection with Animals*, Temple University Press, Philadelphia 2004.

30 Pamela Carlisle-Frank e Joshua M. Frank, «Owners, Guardians, and Owner-Guardians: Differing Relationships with Pets», in «Anthrozoös», vol.19, 2006, pp. 225-242 (la citazione è a p. 226).

31 *American Veterinary Medical Association*, «Pet Owner or Guardian?», 2005, https://www.avma.org/Advocacy/StateAndLocal/Pages/owner-guardian-ahi.aspx.

32 Cfr. Timothy J. Eddy, «What is a pet?», «Anthrozoös», vol. 16, 2003, pp. 98-105; Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*, Allen Lane, Londra 1983.

tale status non si limita ai membri di una particolare specie[33]. Se il termine "animale domestico" si riferisce semplicemente a un animale preferito, allora qualsiasi specie può farne parte, come dimostrato dagli animali «domestici d'allevamento», che sono considerati individui unici e «più umanizzati» di quelli considerati «solo animali»[34]. In ogni caso, la mucca, la pecora o il maiale domestico in genere mantengono tale status privilegiato solo in via provvisoria. Quando arriva il momento di liberarsi dell'animale, lui o lei può facilmente diventare merce. Gli studiosi delle pratiche legate alla detenzione di animali domestici circoscrivono tale designazione a quegli animali: (a) ai quali assegniamo nomi individuali e personali; (b) che possono entrare in casa; e, soprattutto, (c) che non vengono mangiati[35]. Inoltre, gli animali che designiamo convenzionalmente come animali domestici occupano posizioni elevate nella scala socio-zoologica.

Hickrod e Schmitt[36], nelle prime ricerche compiute su come gli animali domestici diventino membri della famiglia, fecero ricorso all'analisi di Goffman e al processo di trasposizione [*keying*] per spiegare come avvenga tale cambiamento. In breve, la "struttura" fornisce una definizione della realtà e risponde alla domanda "Cosa sta succedendo qui?"[37]. Goffman distingue strutture "primarie", che «rispondono alla domanda in se stesse», e livelli «in chiave», che implicano la trasformazione di strutture primarie[38]. Attraverso il *keying*, «una data attività, già significativa in termini di una qualche struttura primaria, viene trasformata in qualcosa di modellato su questa attività, ma visto dai partecipanti come qualcos'altro»[39]. Ad esempio, basti considerare due cani impegnati in un combattimento per gioco. Per capire un combattimento giocoso, lo spettatore deve prima avere chiara la struttura principale di un combattimento reale. La lotta per gioco rappresenta una struttura trasposta. Allo stesso modo, considerare un animale come un membro della famiglia richiede prima di tutto di afferrare la struttura primaria della famiglia.

Per Hickrod e Schmitt, il processo di trasposizione inizia nel momento in

33 Come sottolineato da Wrye, non è nemmeno necessario che un "pet" sia un animale (cfr. Jen Wrye, «Beyond Pets: Exploring Relational Perspectives of Petness», in «Canadian Journal of Sociology», vol. 34, 2009, pp. 1033-1063).

34 R. M. Wilkie, «Multispecies Scholarship and Encounters», cit., p. 141.

35 Cfr. K. Thomas, *Man and the Natural World*, cit.

36 Cfr. Lucy Jen Huang Hickrod e Raymond L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame: The Pet as Family Member», in «Urban Life», vol. 11, 1982, pp. 55-77.

37 Cfr. Erving Goffman, Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza, trad. it. a cura di I. Matteucci, Armando Editore, Roma 2013, pp. 38-59.

38 L. J. Hickrod e R. L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame», cit., p. 58.

39 E. Goffman, *Frame Analysis*, cit., p. 84.

cui l'animale domestico entra a far parte della famiglia e continua quando l'animale riceve un nome. L'atto di nominare gli animali domestici «implica che questi animali avranno un trattamento speciale e che i loro attributi o personalità individuali saranno probabilmente riconosciuti»[40]. Il *keying* si intensifica quando i membri della famiglia umana sviluppano sentimenti per l'animale. Nel corso di questo processo, le persone diventano consapevoli di questi sentimenti, evidenziati da affermazioni come «Sono sorpreso di quanto mi sono attaccato al mio cane»[41]. La relazione con l'animale domestico diventa abituale attraverso «segni di attaccamento»[42], come guinzagli, collari, contatto fisico, sguardo reciproco, e attraverso la rivisitazione della storia condivisa[43]. Al termine del processo, le persone «si comportano verso [gli animali domestici] come se fossero membri della famiglia»[44].

Dalla "messa in chiave" al "fare"

Hickrod e Schmitt mantengono una posizione essenzialista sulla "famiglia", considerata come entità composta da umani. Concedono agli animali, manchevoli della caratteristica essenziale dell'umanità, un'appartenenza unicamente fittizia – pertanto, possono essere considerati soltanto "come se" fossero membri della famiglia. Nei decenni trascorsi dalla pubblicazione dell'articolo di Hickrod e Schmitt, gli studiosi della famiglia hanno adottato una visione più complessa e sfumata del fenomeno oggetto delle loro ricerche[45]. Hanno sfidato la definizione basata su due adulti eterosessuali conviventi e la loro prole. L'immagine convenzionale della famiglia nucleare o della «famiglia nordamericana standard»[46] non è stata in grado di descrivere le molte e varie forme familiari che le persone sperimentano,

40 Alan M. Beck e Aaron Honori Katcher, *Between Pets and People: The Importance of Animal Companionship*, Purdue University Press, Lafayette 1996, pp. 11-12. Cfr. inoltre: Mary T. Phillips, «Proper Names and the Social Construction of Biography: The Negative Case of Laboratory Animals», in «Qualitative Sociology», vol. 17, 1994, pp. 119-142.

41 L. J. Hickrod e R. L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame», cit., p. 64. Cfr. inoltre: C. R. Sanders, *Understanding Dogs: Living and Working with Canine Companions*, Temple University Press, Philadelphia, PA 1999.

42 Cfr. E. Goffman, *Relazioni in pubblico. Microstudi sull'ordine pubblico*, trad. it. di D. Zoletto, Bompiani, Milano 1981.

43 Cfr. C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.; *Id.*, «Actions Speak Louder than Words», cit.

44 L. J. Hickrod e R. L. Schmitt, «A Naturalistic Study of Interaction and Frame», p. 59 (corsivo mio).

45 Cfr. N. Charles e C. A. Davies, Chris Harris, *Families in Transition: Social Change, Family Formation and Kin Relationships*, Policy Press, Bristol 2008.

46 Cfr. Dorothy E. Smith, «SNAF as an Ideological Code», in «Journal of Family Issues», vol. 14, 1993, pp. 50-65.

come quelle che trascendono i legami biologici oppure consistono di coppie dello stesso sesso, genitori single o che includono più generazioni, per elencare soltanto alcune delle possibilità[47]. Diversi studiosi hanno iniziato a considerare la famiglia «un'idea o configurazione di significati» piuttosto che un'entità oggettiva[48]. Da questo punto di vista, la famiglia è la rappresentazione di quei significati nella vita domestica[49]. Ad esempio, la nozione di «pratiche familiari» di Morgan evita di essenzializzare "la famiglia" e si concentra invece sulle attività che comprendono tempo, spazio, emozioni e corpi coinvolti nel "fare" famiglia[50]. Morgan sostiene che «la "famiglia" non è una cosa, ma un modo di guardare e descrivere pratiche che potrebbero essere descritte anche in una varietà di altri modi»[51]. Pratiche come la cura del corpo, il cibo e l'alimentazione, l'intimità sessuale e persino la violenza non sono semplicemente "cose" che fanno i membri di una famiglia; piuttosto, lo stesso fare che li contraddistingue costituisce una famiglia.

Una recente ricerca, basata su prospettive più attuali, descrive nel dettaglio come gli animali domestici partecipino al "fare famiglia"[52]. Mentre per Hickrod e Schmitt l'ingresso di un animale domestico lascia più o meno immutata la famiglia, la ricerca attuale rivela come gli animali domestici rimodellino attivamente le pratiche familiari quotidiane. Ad esempio, poiché la dipendenza degli animali comporta l'obbligo di provvedere al loro benessere[53], l'assunzione delle necessarie pratiche di cura, quali alimentazione, passeggiate, protezione, accudimento e altre responsabilità, unisce

47 Cfr. Judith Stacey, *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, Basic Books, New York 1990; Carol B. Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Harper & Row, New York 1974.

48 James A. Holstein e Jay Gubrium, «What Is Family? Further Thoughts on a Social Constructionist Approach», in «Marriage & Family Review», vol. 28, 1999, pp. 3-20 (la citazione è a p. 5).

49 Cfr. Jon Bernardes, «We Must Not Define "The Family"!», in «Marriage & Family Review», vol. 28, 1993, pp. 21-41; Jan Trost, «Do We Mean the Same by the Concept of Family?», in «Communication Research», vol. 17, 1990, pp. 431-443; Daniel J. Weigel, «The Concept of Family: An Analysis of Laypeople's Views of Family», in «Journal of Family Issues», vol. 29, 2008, pp. 1426-1447.

50 Cfr. David Morgan, *Family Connections: an Introduction to Family Studies*, Polity, Cambridge, UK 1996; *Id.*, *Rethinking Family Practices*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011.

51 D. Morgan, *Family Connections*, cit., p.199.

52 Cfr. N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.; N. Charles e C. Davies, «My Family and Other Animals», cit.; R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit.; E. Power, «Furry Families», cit.; D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit. In particolare, la maggior parte delle ricerche su animali domestici e famiglia è realizzata da studios* che vivono fuori dagli Stati Uniti d'America.

53 Cfr. Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londra 1993.

persone e animali in «relazioni familiari e intime»[54]. Gli animali domestici modellano il "fare" delle routine domestiche svegliando i loro familiari umani al mattino o dimostrando il proprio desiderio di mangiare, camminare o giocare[55]. Inoltre, invece di trattare gli animali domestici come membri "fittizi" della famiglia, le persone sviluppano intensi attaccamenti ai propri animali domestici e si affidano a loro per ottenere il supporto emotivo che caratterizza le relazioni di parentela[56]. Alcune persone consolidano il senso di parentela riferendosi ai propri animali domestici come "bimbi" o "bimbi pelosi"[57] e definiscono se stessi come genitori di animali domestici, usando anche i termini "mamma" o "papà"[58]. Anche le persone che non si definiscono genitori includono i propri animali domestici nelle foto di famiglia[59].

A causa e in conseguenza della familiarità e dell'intimità che si sviluppa tra loro, le persone parlano inoltre "ai" loro animali domestici e parlano "per" loro. Questi dialoghi forniscono la prova che le persone vedono gli animali domestici come esseri dotati di soggettività, con interessi e ruoli reciproci nell'interazione. Nel parlare agli "animali", le persone concedono loro «almeno una capacità rudimentale di costruire un significato – di definire intenzionalmente situazioni e elaborare piani coerenti di azione

54 E. Power, «Furry Families», cit., p. 551. Cfr. N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.; *Id.*, «Post-Human Families? Dog-Human Relations in the Domestic Sphere», in «Sociological Research Online», 2016, http://www.socresonline.org.uk/21/3/8.html; N. Charles e C. Davies, «My Family and Other Animals», cit.; C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.

55 Cfr. Bob Carter e N. Charles, «Animals, Agency and Resistance», in «Journal for the Theory of Social Behaviour», vol. 43, 2013, pp. 322-340; C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.

56 Cfr. N. Charles, «Post-Human Families?», cit.; L. Irvine, *If You Tame Me*, cit.

57 Cfr. Jessica Greenebaum, «It's a Dog's Life: Elevating Status from Pet to "Fur Baby" at Yappy Hour», in «Society & Animals», vol. 12, 2004, pp. 117-135.

58 Cfr. N. Charles, «Post-Human Families?», cit.; A. Miller, «Just Don't Call Me Mom», cit.; D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit. La descrizione degli animali domestici come bambini e dei proprietari come genitori è molto comune nella cultura popolare. La catena di negozi *PetSmart* cominciò a riferirsi ai proprietari come genitori nelle proprie campagne pubblicitarie a partire dal 2005 (cfr. Howard, T., «PetSmart Thinks outside the Big Box, Targets Pet Parents», in «USA TODAY», 12/4/2005, http://www.usatoday.com/money/advertising/adtrack/2005-12-04-petsmart_x.htm). Anche le cliniche veterinarie usano termini di parentela designando tipicamente gli animali con il cognome del proprietario, come ad esempio *Spot Smith* o *Boots Jones*. Certamente una simile terminologia ha i suoi detrattori (cfr. A. Miller, «Just Don't Call Me Mom», cit.). Ad esempio, Haraway ha scritto: «Considerare un cane come un bambino peloso, anche solo metaforicamente, significa sminuire cani e bambini» (*Compagni di specie*, cit., p. 48). Ad ogni modo, come sottolinea Charles, «È importante notare che termini derivati da parentela e amicizia vengono spesso utilizzati per descrivere un rapporto affettivo intenso con gli animali, senza necessariamente implicare un'equivalenza totale» («Post-Human Families?», cit., p. 18, n. iii; Cfr. inoltre: *Id.*, «Animals Just Love You as You Are», cit.).

59 Cfr. P. Carlisle-Frank e J. M. Frank, «Owners, Guardians, and Owner-Guardians», cit.

sulla base di queste definizioni»[60]. Ad esempio, i proprietari spesso fanno domande ai cani, come "Cosa c'è?" o "Vuoi uscire?"[61]. Nel parlare "per" gli animali domestici, i proprietari "prendono il posto" dell'animale e trasformano in parole la sua esperienza[62]. Durante una visita dal veterinario, ad esempio, un proprietario che parla per il proprio animale domestico può dire: "Lui (o lei) dice: Non mi piace. Voglio tornare a casa". Nel parlare con e per gli animali domestici, le persone costruiscono le menti dei loro compagni animali, proprio come fanno i genitori con i bambini prima che possano parlare. Attraverso questa interlocuzione, le persone riconoscono la soggettività dei propri animali domestici e la loro capacità di condividere intenzioni, sentimenti e altri stati mentali con i propri compagni umani[63].

Lo status di parentela dà l'opportunità a molti animali domestici di accedere ad aree della casa un tempo riservate agli umani, come le camere da letto e i bagni[64]. La maggior parte dei proprietari di animali domestici occidentali riferisce che i propri cani e/o gatti «frequentemente o occasionalmente» dormono a letto con loro[65]. E in qualità di membri della famiglia, i singoli animali influenzano in modo originale i rituali domestici, sia banali, come finire il latte rimasto al fondo di una ciotola o spingere il cestello della lavastoviglie dopo la pulizia[66], sia degni di nota, quali compleanni e vacanze, persino ricevendo dei doni[67]. Gli animali domestici modificano inoltre gli interni delle case. Molte case, per lungo tempo progettate esclusivamente come ambiti umani, ora includono «mobili specie-specifici»[68], come letti per cani e alberi tiragraffi provvisti di posatoi per gatti. Infine, in quanto membri della famiglia, gli animali domestici diventano insostituibili[69]. Anche se le famiglie possono includere, nel corso degli anni, molti

60 C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit., p. 5.

61 Cfr. A. Arluke e C. R. Sanders, *Regarding Animals*, cit., pp. 68-69.

62 *Ibidem*, pp. 61-81.

63 Cfr. Janet M. Alger e Steven F. Alger, «Beyond Mead: Symbolic Interaction between Humans and Felines», in «Society & Animals», vol. 5, 1997, pp. 65-81; B. Carter e N. Charles, «Animals, Agency and Resistance». cit.; L. Irvine, *If You Tame Me*, cit.; C. R. Sanders, *Understanding Dogs*, cit.

64 Cfr. A. Franklin, «"Be[a]ware of the Dog"», cit.; Jacqui Gabb, *Researching Intimacy in Families*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.

65 Cfr. J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, cit.; L. Shannon-Missal, «More than Ever, Pets Are Members of the Family», cit.

66 Cfr. E. Power, «Furry Families», cit.

67 Cfr. Frank Newport, Jeffrey M. Jones, Lydia Saad e Joseph Carroll, «Americans and Their Pets», 2006, http://www.gallup.com/poll/25969/americans-their-pets.aspx; Schaeffer, 2009; L. Shannon-Missal, «More than Ever, Pets Are Members of the Family», cit.

68 A. Franklin, «"Be[a]ware of the Dog"», cit., p.148.

69 Cfr. D. Redmalm, «"Be[a]ware of the Dog"», cit.

animali diversi, ogni animale è considerato un individuo unico la cui morte è accompagnata da dolore e lutto[70].

A causa dell'ambivalenza culturale che caratterizza le relazioni umano-animale, né la personalità né l'appartenenza alla famiglia sono mai garantite una volta per tutte agli animali domestici. Alcuni proprietari mantengono una forma di distanza tra animali e umani, avendo cura di non equiparare gli animali domestici ai bambini o di sottolineare che gli animali domestici sono "solo animali"[71]. In alcune famiglie i cani in particolare possono avere accesso limitato a determinate aree della casa riservate solo alle persone. Alcuni animali ottengono lo status di membri della famiglia solo se rispettano il codice di condotta stabilito per loro. La loro "non umanità" ci permette di considerarli come oggetti, piuttosto che come persone, a nostro piacimento. Problemi di pulizia, addestramento, perdita di pelo, graffi, così come lo sporcare in casa, aggressioni e masticazione di oggetti, abbaiare e altri comportamenti animali possono mettere a dura prova il rapporto e far cessare l'inclusione degli animali domestici nelle famiglie[72]. Milioni di cani e gatti, un tempo membri di una famiglia, o quelli che non sono mai riusciti a raggiungere questo status, finiscono ogni anno nei rifugi[73]. Shir-Vertesh sostiene che gli animali domestici possono essere considerati come se fossero «posizionati in modo flessibile lungo il continuum che va dall'umanità all'animalità, a seconda dei cambiamenti che hanno luogo nella famiglia e nelle vite dei suoi membri»[74]. Un nuovo lavoro o un trasferimento in un altro quartiere possono trasformare le responsabilità di prendersi cura di un animale domestico da semplice routine a compito gravoso. La connessione emotiva con un animale domestico può diminuire con l'arrivo di «un oggetto d'amore più affascinante, come un bambino»[75].

70 Cfr. N. Charles e C. A. Davies, «My Family and Other Animals», cit.; Marie-Jose Enders-Slegers, «The Meaning of Companion animals: Qualitative Analysis of the Life Histories of Elderly Cat and Dog Owners», in Anthony L. Podberscek, Elizabeth S. Paul, James A. Serpell (a cura di), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 237-256; Leslie Irvine, «Cat-egorically Family», in «Network News, Sociologists for Women in Society», vol. 9, 2003, pp. 15-19; P. Morris, «Managing Pet Owners' Guilt and Grief in Veterinary Euthanasia Encounters», cit.

71 Cfr. David D. Blouin, «Are Dogs Children, Companions, or Just Animals? Understanding Variations in People's Orientations toward Animals», in «Anthrozoös», vol. 26, 2013, pp. 279-294; N. Charles, «Post-Human Families?», cit.; E. Power, «Furry Families», cit.

72 *Ibidem*; Cfr. inoltre: D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit.

73 Cfr. L. Irvine, «The Problem of Unwanted Pets: A Case Study in How Institutions "Think" about Clients' Needs», in «Social Problems», vol. 50, 2003, pp. 550-566; *Id.*, «Animal Sheltering», in Linda Kalof (a cura di), T*he Oxford handbook of animal studies*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 98-112.

74 D. Shir-Vertesh, «"Flexible Personhood"», cit., p. 428.

75 *Ibidem*.

Imparare dagli animali domestici

La nascita di un/a bambino/a può sminuire lo status di membro della famiglia di un animale domestico, ma i genitori spesso decidono di inserire un animale domestico all'interno della famiglia per il bene dei bambini[76]. Gli animali domestici occupano ruoli importanti nei «paesaggi sociali e fisici» dei bambini[77]. Oltre a descrivere gli animali domestici come parte della famiglia, i bambini parlano degli altri animali come fossero «inseriti in reti di relazioni parentali, come ad esempio nel caso degli animali domestici deceduti che fanno parte delle storie raccontate dai gruppi familiari»[78]. I bambini spesso considerano i propri animali domestici come fratelli[79] e si fidano maggiormente di un animale domestico che di un fratello umano[80]. La morte degli animali domestici è spesso la prima esperienza di lutto e di dolore esperita dai bambini[81]. I bambini di tutte le età parlano inoltre con e per gli animali domestici attraverso la lingua conosciuta come "caninese"[82].

I genitori considerano spesso l'apprendimento del senso di responsabilità da parte dei bambini come il vantaggio principale associato alla proprietà di animali da compagnia[83]. Sebbene la responsabilità possa avere un valore intrinseco, la ricerca e le opinioni popolari da tempo sostengono che la cura degli animali domestici aiuta i bambini a imparare la gentilezza, che si estende anche alle persone[84]. La convinzione che la gentilezza nei confronti degli animali faccia presagire gentilezza verso le persone risale addirittura agli scritti di Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo[85]. Educare i bambini a essere gentili con gli animali fu un importante traguardo raggiunto dalla genitorialità americana borghese durante la metà del XIX secolo, quando «la cura degli animali, un'attività a lungo interpretata e tollerata come inclinazione personale, fu trasformata in un atto moralmente intenzionale»[86].

La ricerca empirica volta a dimostrare che l'interazione dei bambini con gli animali domestici risulti in una maggiore capacità di empatia, idea che deriva principalmente dalla psicologia, ha finora prodotto risultati inconcludenti. Sebbene uno studio abbia identificato un'associazione tra il possesso di animali da compagnia nell'infanzia e la preoccupazione per il benessere degli animali umani e non umani[87], un altro non ha rilevato un'empatia significativamente più elevata in chi detiene animali domestici[88]. Uno studio ha ipotizzato che la proprietà di animali domestici influenzi l'empatia diretta verso gli animali, ma non verso gli umani[89], ma in un altro la proprietà di animali domestici, indipendentemente dal tempo, non aveva alcun effetto sulla preoccupazione per gli animali non umani[90].

76 Cfr. Sarah Fifield e Darril K. Forsyth, «A Pet for the Children: Factors Related to Family Pet Ownership», in «Anthrozoös», vol. 12, 1999, pp. 24-32.

77 Becky Tipper, «"A Dog Who I Know Quite Well": Everyday Relationships between Children and Animals», in «Children's Geographies», vol. 9, 2011, pp. 145-165, p. 150.

78 *Ibidem*, p. 151.

79 Cfr. E. Power, «Furry Families», cit.

80 Cfr. University of Cambridge, «Children Often Have a Closer Relationship with their Pet than their Siblings», in «ScienceDaily», 13/05/2015, www.sciencedaily.com/releases/2015/05/150513135011.htm.

81 Cfr. June McNicholas e Glyn M. Collis, «The End of a Relationship: Coping with Pet Loss», in Ian Robinson (a cura di), *The Waltham Book of Human-animal Interaction: Benefits and Responsibilities of Pet Ownership*, Elsevier Science, Oxford 1995, pp. 127-143; Gail F. Melson, «Children in the Living World: Why Animals Matter for Children's Development», in A. Fogel, B. J. King, S. G. Shanker (a cura di), *Human Development in the Twenty-first Century*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2008, pp. 147-154.

82 Cfr. Kathy Hirsh-Pasek e Rebecca Treiman, «Doggerel: Motherese in a New Context», in «Journal of Child Language», vol. 9, 1982, pp. 229-237; G. F. Melson, *Why the Wild Things Are: Animals in the Lives of Children*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001; *Id.*, «Children in the Living World», cit.; Gene Myers, *Children and Animals: Social Development and Our Connections to Other Species*, Westview Press, Boulder 1988.

83 Cfr. S. Fifield e D. K. Forsyth, «A Pet for the Children», cit.; C. K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals», cit.

84 Cfr. Frank R. Ascione, «Humane Education Research: Evaluating Efforts to Encourage Children's Kindness and Caring Towards Animals», in «Genetic, Social, and General Psychology Monographs», vol. 123, 1997, pp. 59-77; C. K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals», cit.; S. R. Kellert, «Attitudes toward Animals: Age-related Development among Children», in Michael W. Fox e Linda D. Mickely (a cura di), *Advances in animal welfare science*, The Humane Society of the United States, Washington 1984, pp. 43-60; Janine Claire Muldoon, Joanne M. Williams, Alistair Lawrence, «"Mum Cleaned It and I just Played with It": Children's Perceptions of their Roles and Responsibilities in the Care of Family Pets», in «Childhood», vol. 22, 2015, pp. 201-216; J. C. Muldoon, J. M. Williams, A. Lawrence, Nelly Lakestani e Candace Currie, «Promoting a "Duty of Care" towards Animals among Children and Young People: a Literature Review and Findings from Initial Research to Inform the Development of Interventions», Child and Adolescent Health Research Unit (CAHRU), Department for Environment, Food and Rural Affairs, Londra 2009.

85 Cfr. J. A. Serpell, In the Company of Animals, cit.; K. Thomas, *Man and the Natural World*, cit. Tommaso d'Aquino non era sicuramente un difensore degli animali. Nell'esprimere quella che è conosciuta come «teoria dei doveri indiretti» sostiene che le persone non abbiano alcun obbligo di trattare gli animali in maniera compassionevole, poiché sono stati creati per essere assoggettati dagli umani. Tuttavia, dal momento che il modo in cui trattiamo gli animali ha implicazioni relativamente alla nostra condotta verso gli altri esseri umani, si dovrebbe evitare la crudeltà verso gli animali. Cfr. Tom Regan e Peter Singer (a cura di), *Diritti animali, obblighi umani*, trad. it. di P. Garavelli, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987.

86 C. K. Grier, «Childhood Socialization and Companion Animals», cit., p. 96.

87 Cfr. E. S. Paul e J. E. Serpell, «Childhood Pet Keeping and Humane Attitudes in Young Adulthood», in «Animal Welfare», vol. 2, 1993, pp. 321-338.

88 Cfr. Beth Daly e Larry L. Morton, «Children with Pets Do Not Show Higher Empathy: A Challenge to Current Views», in «Anthrozoös», vol. 16, 2003, pp. 298-314.

89 Cfr. E. S. Paul, «Empathy with Animals and with Humans: Are They Linked?», in «Anthrozoös», vol. 13, 2000, pp. 194-202.

90 Cfr. Tania D. Signal e Nik Taylor, «Attitude to Animals and Empathy: Comparing Animal Protection and General Community Samples», in «Anthrozoös», vol. 20, 2006, pp. 125-130.

Alcune ricerche suggeriscono che l'intensità del legame con l'animale è più importante della mera proprietà[91]. Altri studi ritengono significativo il tempo del legame con l'animale domestico; i legami che si formano all'inizio dell'infanzia portano a relazioni più positive nei confronti degli animali rispetto a quelli formatisi successivamente[92].

L'aspettativa che la gentilezza verso gli animali si trasformi in benevolenza generalizzata va di pari passo con una medesima presunzione relativamente alla crudeltà. In questo caso, il lavoro sociologico ha fornito un contributo significativo, seppure controverso. La ricerca tradizionale, che ha preso le mosse principalmente a partire dalla psicologia, ritiene che le crudeltà sugli animali messe in atto nell'infanzia si trasformino in atti di crudeltà verso gli umani. L'idea di tale progressione divenne prevalente grazie a un articolo del 1963 che inseriva tra i segni indicativi del comportamento sociopatico la crudeltà sugli animali, insieme a enuresi e tendenze piromani[93]. Sebbene la ricerca successiva non sia stata in grado di sostenere empiricamente l'importanza di questa "triade", l'idea che gli autori di abusi sugli animali evolvano in direzione dell'esercizio della violenza verso gli umani rimane saldamente radicata sia tra i criminologi che tra le persone comuni[94]. La visione secondo cui la crudeltà sugli animali conduca ad altre forme di violenza assolve una funzione ideologica importante nelle spiegazioni per i crimini violenti. Qualsiasi studioso che metta in discussione tale assunto sfida un vero e proprio dogma.

La ricerca del sociologo Arnold Arluke ha intrapreso questa strada, sostenendo che «il significato della crudeltà verso gli animali [non] può essere compreso isolatamente, tralasciando le situazioni reali nelle quali si verifica»[95]. Influenzato dall'interazionismo simbolico, Arluke ha esaminato in che modo chi si dedica ad atti considerati crudeli li definisca e li concepisca. Nel corso di interviste a studenti universitari, all'incirca il 20% dei partecipanti ammise di avere fatto del male o di avere ucciso

91 Cfr. Beth Daly, N. Taylor e T. D. Signal, «Pups and Babes: Quantifying Sources of Difference in Emotional and Behavioral Reactions to Accounts of Human and Animal Abuse», in «Anthrozoös», vol. 27, 2014, pp. 205-217; Robert H. Poresky, Charles Hendrix, Jacob E. Mosier, Marvin L. Samuelson, «Young Children's Companion Animal Bonding and Adults' Pet Attitudes: A Retrospective Study», in «Psychological Reports», vol. 62, 1988, pp. 419-425.

92 *Ibidem*.

93 Cfr. John M. MacDonald, «The Threat to Kill», in «American Journal of Psychiatry», vol. 120, 1963, pp. 125-130.

94 Cfr. A. Arluke, Jack Levin, Carter Luke e F. R. Ascione, «The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior», in «Journal of Interpersonal Violence», vol. 14, 1999, pp. 245-253.

95 A. Arluke, *Just a Dog: Understanding Animal Cruelty and Ourselves*, Temple University Press, Philadelphia, 2006, p. 5.

animali da bambini o da adolescenti (nessuno è stato arrestato per tali atti)[96]. Dall'analisi del significato che gli studenti assegnavano a tale crudeltà, quattro elementi della loro esperienza indicavano che le loro azioni venivano considerate come gioco e non come abuso sugli animali. In primo luogo, molti definivano atti quali dispetti verso gli animali domestici o lo sparare agli uccelli selvatici semplicemente come cose che i bambini fanno quando non hanno nient'altro da fare. In secondo luogo, equiparavano le loro azioni ad altre forme di gioco, come giocare con lo skateboard o i videogiochi. In terzo luogo, non ricordavano che tali atti fossero collegati a emozioni violente o esplosive né ricordavano l'intenzione di far del male o uccidere gli animali. Infine, i loro atti avevano dei limiti. Ricordavano di voler soltanto giocare con gli animali, ad esempio, senza volerli uccidere. Ciononostante, erano consapevoli che il loro comportamento aveva assunto «un aspetto pericoloso, che lo distingueva dal gioco quotidiano in generale o dal normale gioco con gli animali»[97]. Da questo punto di vista, la loro crudeltà costituiva ciò che è noto come *dirty play*, o «gioco scorretto»[98], che funziona come rito di passaggio verso comportamenti adulti. Il gioco scorretto può includere «scherzi aggressivi, discorsi sessuali e osservazioni razziste» o atti come la crudeltà verso gli animali[99]. Soprattutto quando avviene tra coetanei, il gioco scorretto istruisce i bambini a conoscenze adulte come quella di mantenere segreti o stabilire confini.

Quando maturano e le loro identità cambiano, i bambini smettono di considerare divertente il gioco scorretto. Anni dopo, gli studenti intervistati da Arluke hanno dichiarato di essersi lasciati alle spalle i comportamenti violenti, così come succede alla maggior parte dei bambini che abusano degli animali, non commettendo ulteriori atti di violenza[100]. Sebbene molte ricerche affermino che la crudeltà infantile verso gli animali sia predittiva di futuri comportamenti violenti, la maggior parte prende in considerazione popolazioni di detenuti già in carcere per aver commesso crimini

96 Questo dato è coerente con altri studi, che hanno riportato risultati variabili tra il 14 e il 35% (cfr. Clifton P. Flynn, «Animal Abuse in Childhood and Later Support for Interpersonal Violence in Families», in «Society & Animals», vol. 7, 1999, pp. 161-172; Bill C. Henry, «The Relationship Between Animal Cruelty, Delinquency, and Attitudes Toward the Treatment of Animals», in «Society & Animals», vol. 12, 2004, pp. 185-207; Karla S. Miller e John F. Knutson, «Reports of Severe Physical Punishment and Exposure to Animal Cruelty by Inmates Convicted of Felonies and by University Students», in «Child Abuse and Neglect», vol. 21, 1997, pp. 59-82).

97 A. Arluke, *Just a Dog*, cit., p. 62.

98 Cfr. Gary A. Fine, «The Dirty Play of Little Boys», in «Society», vol. 24, 1986, pp. 63-67.

99 A. Arluke, «Animal Abuse as Dirty Play», in «Symbolic Interaction», vol. 25, 2002, pp. 405-430 (la citazione è a p. 408).

100 Cfr. A. Arluke, J. Levin, C. Luke e F. R. Ascione, «The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior», cit.

violenti[101]. La ricerca sulla popolazione generale non trova invece riscontro circa una progressione verso altre violenze, in particolare contro gli umani[102]. Le ricerche di Arluke suggeriscono che il periodo nel quale alcuni giochi includono il maltrattamento di animali «potrebbe rappresentare più un momento di "pausa" culturale piuttosto che un segno duraturo di inciviltà o comportamento anti-sociale»[103]. Anni più tardi, alcuni studenti si sentivano in colpa per quanto fatto agli animali, altri invece ridevano nel ricordare tali atti. Questa differenza di comportamenti rende manifesta l'ambivalenza che caratterizza le moderne società occidentali nei confronti degli animali. Che alcuni studenti potessero ancora trovare divertenti i propri atti riflette non tanto una forma di psicopatologia, bensì una cultura profondamente divisa sullo status morale degli animali.

Atti di gentilezza e di crudeltà mostrano che bambini, animali domestici e genitori partecipano attivamente alla costruzione della famiglia. Gli stretti rapporti esistenti tra bambini e animali domestici, la loro comunicazione con gli animali e la tendenza a definirli come fratelli rivelano una concezione flessibile del confine umano-animale e il fatto che tale pensiero si intersechi con le loro idee sulla famiglia. Nel caso della crudeltà, gli animali sono il mezzo attraverso il quale i bambini si distinguono dai genitori e sperimentano l'età adulta dedicandosi ad attività tabù. Per quanto abominevole sia, considerata nella prospettiva del *dirty play*, la crudeltà verso gli animali getta luce sull'intreccio tra pratiche animali e fare famiglia.

Dinamiche familiari di potere e violenza domestica

Anche se il percorso che potrebbe portare dalla crudeltà verso gli animali ad altri atti violenti rimane dubbio, la ricerca empirica ha documentato l'occorrenza contemporanea di maltrattamento di animali e violenza domestica[104]. Gli animali domestici possono essere sottoposti ad abusi diretti ed essere utilizzati come strumenti per minacciare, punire e intimidire donne e bambini. La ricerca femminista ha da tempo sottolineato come il genere

101 Cfr. Alan R. Felthous, «Childhood Antecedents of Aggressive Behaviors in Male Psychiatric Patients», in «The Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law», vol. 8, 1980, pp. 104-110.

102 Cfr. A. Arluke, J. Levin, C. Luke e F. R. Ascione, «The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior», cit; Suzanne R. Goodney Lea, *Delinquency and Animal Cruelty: Myths and Realities about Social Pathology*, LFB Scholarly Publishing, New York 2007; Suzanne E. Tallichet e Christopher Hensley, «Rural and Urban Differences in the Commission of Animal Cruelty», in «International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology», vol. 49, 2005, pp. 711-726.

103 A. Arluke, *Just a Dog*, cit., p. 78.

104 Cfr. C. P. Flynn, «Examining the Links between Animal Abuse and Human Violence», in «Crime, Law and Social Change», vol. 55, 2011, pp. 453-468.

e il potere influenzino la violenza domestica, e studi recenti incorporano in tali dinamiche anche l'appartenenza di specie[105]. Lo stato di dipendenza rende gli animali domestici facili bersagli di abuso, e l'essere visti come membri della famiglia li rende più vulnerabili[106]. Gli abusanti prendono di mira gli animali domestici a causa del ruolo importante che ricoprono nella vita delle donne. Nelle situazioni di violenza domestica, i rapporti con gli animali domestici forniscono alle donne un sostegno emotivo rispetto alle esperienze traumatiche, svolgendo il ruolo di consolatori e protettori[107]. Da metà a tre quarti delle donne maltrattate riferisce che i loro abusatori hanno minacciato, ferito o ucciso i loro animali domestici[108]. Gli aggressori possono anche costringere le donne a commettere crimini, minacciando i loro animali domestici. Nell'ambito di una ricerca, un quarto delle donne ha riferito che il proprio abusante ha minacciato e ferito animali domestici per costringerle a rapinare banche, commettere furti o frodi con carte di credito, azioni e conti bancari o dedicarsi al traffico di droga[109]. Le donne riferiscono inoltre che gli animali domestici mostravano segni di sofferenza quando assistevano all'abuso da parte dei loro compagni umani[110]. Gli animali domestici reagivano tremando, agitandosi, rannicchiandosi, nascondendosi, urinando e mostrando altre manifestazioni di stress[111]. La mancanza di rifugi per le vittime della violenza domestica in grado di ospitare anche gli animali domestici costringe le donne a dover scegliere tra

105 Cfr. Amy J. Fitzgerald, *Animal Abuse and Family Violence: Researching the Interrelationships of Abusive Power*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2005; *Id.*, «"They Gave Me a Reason to Live": The Protective Effects of Companion Animals on the Suicidality of Abused Women», in «Humanity and Society», vol. 31, 2007, pp. 355-378.

106 Cfr. C. P. Flynn, «Battered Women and Their Animal Companions: Symbolic Interaction between Human and Nonhuman Animals», in «Society & Animals», vol. 8, 2000, pp. 99-127.

107 *Ibidem*.

108 Cfr. F. R. Ascione, «Battered Women's Reports of Their Partners' and Their Children's Cruelty to Animals», in «Journal of Emotional Abuse», vol. 1, 1998, pp. 119-133; F. R. Ascione, Claudia V. Weber, Teresa M. Thompson, John Heath, Mika Maruyama e Kentaro Hayashi, «Battered Pets and Domestic Violence: Animal Abuse Reported by Women Experiencing Intimate Violence and by Non-abused Women», in «Violence Against Women», vol. 13, 2007, pp.354-373; Catherine A. Faver e Elizabeth B. Strand, «To Leave or to Stay? Battered Women's Concern for Vulnerable Pets», in «Journal of Interpersonal Violence», vol. 18, 2003, pp. 1367-1377; *Id.*, «Fear, Guilt, and Grief: Harm to Pets and the Emotional Abuse of Women», in «Journal of Emotional Abuse», vol. 7, pp. 51-70; C. P. Flynn, «Battered Women and Their Animal Companions», cit.; *Id.*, «Woman's Best Friend: Pet Abuse and the Role of Companion Animals in the Lives of Battered Women», in «Violence against Women», vol. 6, 2000, pp. 162-177.

109 Cfr. Marti T. Loring e Tamara A. Bolden-Hines, «Pet Abuse by Batterers As a Means of Coercing Battered Women into Committing Illegal Behavior», in «Journal of Emotional Abuse», vol. 4, 2004, pp. 27-37.

110 Cfr. C. P. Flynn, «Battered Women and Their Animal Companions», cit.

111 Cfr. B. Carter e N. Charles, «Animals, Agency and Resistance», cit.; N. Charles, «Post-Human Families?», cit.

vivere in una situazione di abuso o lasciare questi ultimi con l'abusante. Di conseguenza, le donne spesso ritardano l'abbandono di situazioni violente a causa della preoccupazione per il benessere degli animali domestici[112].

Le dinamiche di potere familiare acquisiscono un'altra dimensione quando i bambini assistono all'abuso di animali domestici da parte dei genitori. Poiché i bambini non hanno alcun potere di intervenire sull'abuso in corso e dal momento che gli abusatori spesso impediscono loro di confortare gli animali domestici, il trauma emotivo che ne risulta comprende paura, colpa e dolore[113]. Esercitando violenza sugli animali domestici, gli abusanti mandano ai bambini un «agghiacciante messaggio su ciò che è in serbo per loro»[114]. Atwood-Harvey fornisce uno dei pochi resoconti di prima mano su come genitori abusanti minaccino, facciano del male e abbandonino gli animali domestici per «mettere a tacere, punire e in generale spingere [i bambini] alla sottomissione attraverso il terrore»[115]. Ecco come descrive l'esperienza di vedere il proprio cane domestico caricato su un camion e portato via. «Mi sono inginocchiata davanti a mio padre», ricorda, «singhiozzando e supplicandolo: "Farò tutto quello che vuoi. Sarò buona. Ma non allontanarlo da noi"»[116]. L'autrice prende anche in considerazione le esperienze di «vittimizzazione invischiata», ossia quelle situazioni in cui gli adulti minacciano gli animali domestici dei bambini e li costringono a testimoniare e persino a partecipare ad atti violenti. Ricorda di aver picchiato i suoi cani per risparmiare loro un pestaggio più grave da parte di suo padre. In un altro racconto di prima mano, Ronai descrive come il padre, che abusava sessualmente di lei, l'abbia costretta a molestare sessualmente il cane di famiglia e uno dei suoi cuccioli. Entrambi i cani morirono in conseguenza di questi abusi. Ronai scrive: «I ricordi interferiscono simultaneamente con la rettitudine del mio stato di vittima e mi destabilizzano quando realizzo quanto sono stata vittimizzata»[117].

I molestatori prendono di mira gli animali domestici non perché sono "presunti" membri della famiglia, ma perché sono membri della famiglia. Come sostiene Flynn, poiché donne e bambini «considerano i loro

112 Cfr. C. P. Flynn, «Woman's Best Friend», cit.

113 Cfr. Dana Atwood-Harvey, «From Touchstone to Tombstone: Children's Experiences with the Abuse of Their Beloved Pets», in «Humanity & Society», vol. 31, 2007, pp. 379-400.

114 Gail F. Melson, *Why the Wild Things Are*, cit., p. 173.

115 D. Atwood-Harvey, «From Touchstone to Tombstone», cit., p. 387.

116 *Ibidem*, p. 389.

117 Carol R. Ronai, «Multiple Reflections of Child Sex Abuse: An Argument for a Layered Account», in «Journal of Contemporary Ethnography», vol. 23, 1995, pp. 395-426 (la citazione è a p. 417).

animali da compagnia come membri della famiglia, l'abuso di animali domestici non dovrebbe essere considerato solo come un'ulteriore forma di abuso della moglie o del bambino, ma come una forma specifica di violenza familiare»[118]. Questo ci induce a riflettere su che cosa significhi il termine "famiglia" alla luce dell'importanza degli animali.

Conclusioni

Secondo Bernardes, «le visioni tradizionali della "famiglia" sono sempre state conservatrici, razziste, classiste ed eterosessiste»[119]. Queste, però, sono anche state speciste. Per troppo tempo, l'accettazione indiscussa del confine umano-animale ha celato l'antropocentrismo insito nelle visioni tradizionali e ha reso gli studiosi ciechi alla dipendenza interspecifica che costituisce la famiglia[120]. Sebbene non abbia più senso empirico o teorico – se mai lo ha avuto – limitare l'idea di famiglia a due adulti eterosessuali e ai loro figli, rimane la questione di quanto si possa estendere tale definizione. In chiusura, prendiamo in esame come i sociologi e altri studiosi considerino le famiglie multispecie.

Un approccio considera gli animali domestici come bambini surrogati, fratelli o amici. Questo «argomento della mancanza»[121] sostiene che alle persone che possiedono animali domestici manchino le relazioni umane "appropriate" o le abilità interattive che permetterebbero loro di avere tali relazioni. Coppie e individui senza figli sono spesso visti in questa luce. L'immagine della "gattara pazza" personifica l'argomento della mancanza. Una versione di questo approccio attribuisce l'aumento di animali domestici all'insicurezza ontologica provocata dalla «natura frammentata e sfuggente del mercato del lavoro postmoderno, delle comunità e delle relazioni»[122]. Travolti dal cambiamento, dalla confusione e dalla perdita di sostegno sociale, gli animali domestici sono «disponibili, affidabili, stabili e prevedibili»[123]. Da questa prospettiva, le persone si rivolgerebbero

118 C. P. Flynn, *Understanding Animal Abuse: a Sociological Analysis*, Lantern Books, New York 2012, p. 80.

119 J. Bernardes, «We Must Not Define "The Family"!», cit., p. 33.

120 Cfr. N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.

121 L. Irvine, *If You Tame Me*, cit., pp. 18-22.

122 A. Franklin e R. White, «Animals and Modernity», cit., p. 224. Cfr. A. Franklin, *Animals and Modern Cultures*, cit.

123 *Ibidem,* p. 194.

agli animali domestici alla ricerca di ciò che le relazioni con altre persone non offrono più. La ricerca empirica non supporta però l'argomento della mancanza. Nessuna ricerca ha riscontrato che la presenza o l'assenza di particolari qualità o caratteristiche predisponga le persone al possesso di animali domestici. Il miglior segno predittivo di proprietà degli animali domestici non è né la solitudine o l'isolamento né altri sintomi di insicurezza ontologica, ma l'aver avuto animali da compagnia nell'infanzia[124]. Inoltre, se le persone considerassero gli animali come surrogati dei bambini, allora i tassi più elevati di proprietà degli animali domestici si dovrebbero riscontrare tra le/i single. Come accennato, i tassi di proprietà più elevati si verificano invece nelle famiglie con bambini.

Un'altra prospettiva considera queste relazioni multispecie come postumane[125]. Mettendo in dubbio l'idea consolidata della superiorità umana, il postumanesimo ha, tra gli altri obiettivi, quello di «perturbare il dualismo assoluto umano-animale»[126]. Tuttavia, come sottolinea Charles, la convivenza umano-animale non è un fenomeno nuovo e la vicinanza emotiva con gli animali non abbatte necessariamente tale dualismo[127]. A causa dell'ambivalenza culturale con cui consideriamo gli animali, alcune pratiche all'interno delle famiglie multispecie potrebbero interferire con il dualismo umano-animale, ma altre potrebbero invece rafforzare l'eccezionalismo umano. Gli animali domestici vivono inoltre dentro relazioni dominate dall'uomo. Le persone possono riconoscerli come persone, ma possono altrettanto facilmente decidere di chiuderli in una stanza o di portarli in un rifugio per renderli disponibili a una nuova adozione. L'emergenza di una famiglia veramente postumana rimane quindi dubbia.

Una prospettiva più promettente, utilizzata da gran parte della ricerca attuale, riconosce che le famiglie sono, e sono sempre state, "più che umane". Pensare in questo modo richiede di abbandonare il concetto di "famiglia" come entità precostituita e di riconsiderare la nozione di "divenire con". Insieme a una miriade di altri argomenti e relazioni ritenuti per lungo tempo conquiste umane, il divenire famiglia è in realtà subordinato a una serie di attori non umani che includono gli animali domestici ma anche, come sottolinea Haraway, «esseri organici come il riso, le api, i tulipani e

124 Cfr. Aline H. Kidd e Robert M. Kidd, «Personality Characteristics and Preferences in Pet Ownership», in «Psychological Reports», vol. 46, 1980, pp. 939-949.

125 Cfr. R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit.; A. Franklin, *Animals and Modern Cultures*, cit.; *Id.*, «"Be[a]ware of the Dog"», cit. Cfr. inoltre: N. Charles, «Animals Just Love You as You Are», cit.; *Id.*, «Post-Human Families?», cit.

126 R. Fox, «Animal Behaviours, Post-Human Lives», cit., p. 527.

127 Cfr. N. Charles, «Post-Human Families?», cit.

il microbiota intestinale, ognuno dei quali rende la vita degli umani quello che è, e viceversa»[128]. La famiglia emerge in simbiosi con questi altri, ma separata da loro. Gli animali domestici possono fare attivamente parte della famiglia come animali e non come bambini surrogati o umani pelosi. Considerare le famiglie come più che umane rivela l'intreccio di umani e animali senza mettere in discussione il ruolo dei primi, che continuano ad avere responsabilità, stabilire regole e fornire assistenza ad altri esseri. Le famiglie più che umane rappresentano un ibrido che include molteplici relazioni umane e animali, sociali e naturali, piuttosto che un modo completamente nuovo di fare famiglia. La prospettiva più che umana apre inoltre nuove prospettive per comprendere ambiti che vanno oltre quello della famiglia. Dal momento che un numero crescente di sociologi riconosce ormai che la vita sociale è sempre vissuta in contesti più che umani, la nostra ricerca può iniziare a comprendere quanto profondamente i non umani siano in grado di crearne la possibilità.

Traduzione dall'inglese di feminoska

128 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 15.

Ornella Jurinovich

Il mio regno per un maiale

> Il minotauro sognò di essere un uomo. Sognò un linguaggio, sognò fratellanza, sognò amicizia, sognò sicurezza, sognò amore, vicinanza, calore […] Sognò come gli esseri umani sognano degli dei, con tristezza d'uomo l'uomo, con tristezza d'animale il minotauro[1].

È comune sentir contrapporre, con toni profondamente nostalgici, le attuali tragiche condizioni in cui "vivono" gli animali negli allevamenti intensivi a quelle, "rispettose e naturali", in cui si crede fossero allevati gli animali dalla civiltà contadina ormai di fatto scomparsa.

Il romanzo di Jean-Baptiste Del Amo[2] fa a pezzi questa contrapposizione, mostrando come anche la società rurale fosse intimamente intrisa di sofferenza, di angherie e di crudeltà verso gli animali. E lo fa con una scrittura tagliente, dura, vertiginosa, raccontando a partire dagli inizi del secolo scorso la storia di cinque generazioni di contadini, storia che scandisce attraverso le miserie e le violenze quotidiane ereditate e trasmesse tacitamente da padre in figlio. Sì, da padre in figlio perché il romanzo parla anche della ignominia del patriarcato in un mondo in cui alle donne, ai bambini e agli animali non rimane che interpretare il ruolo di comparse fuggevoli e insignificanti, corpi di cui disporre con autoritarismo e su cui agire con violenza. Sono infatti soprattutto le dinamiche patriarcali a essere messe sotto accusa dall'autore, quelle in cui queste comparse sono costrette a dibattersi tra le azioni degli uomini che infliggono piaghe, silenzi e ferite; in cui la violenza è il pane quotidiano che nutre i miserabili rapporti tra umani e che si fa ancora più spietata nei confronti degli animali fino ad assumere i toni deliranti dell'interminabile rincorsa a una sempre maggiore produttività con la comparsa degli allevamenti intensivi. Del Amo però non si limita alla denuncia e prova in qualche modo a dare risalto alle figure che sono state poste ai margini: Eleonore è il filo conduttore della storia, il personaggio chiave, capace di assumere i seppur labili contorni di una matriarca ancorché eretica. La Bestia, un verro gigantesco messo all'ingrasso, è l'altro filo rosso del romanzo, almeno a partire dalla seconda parte del romanzo quando, nei decenni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale, la fattoria "bucolica" si trasforma in una grande porcilaia industriale.

Un «panchetto di legno guarnito di chiodi e roso dai tarli»[3] è il testimone immoto di questa saga familiare lunga un secolo e che si svolge nel sud della Francia, in un paese immaginario ai piedi dei Pirenei. Su questo panchetto siederanno ogni giorno «dalle prime sere di primavera alle ultime notti d'autunno»[4] gli uomini della famiglia, in una sorta di rituale immutabile che contamina anche ciò che pensano: «Che le cose debbano rimanere così come le ha conosciute, il più a lungo possibile, come altri prima di lui hanno pensato che dovessero essere, o come l'uso ne ha fatto ciò che sono»[5]. I mesi, le stagioni e gli anni sono scanditi da una quotidianità fatta di poche parole, di fatica abbruttente, di ritmi incalzanti, di una misera sopravvivenza interrotta, di tanto in tanto, da avvenimenti straordinari come l'arrivo in paese di un *orsante* che si trascina appresso un animale con il muso spelacchiato dai ganci della museruola:

> Gli abitanti di Puy-Larroque accorrono in piazza per vedere l'orso camminare sulle zampe posteriori, sedersi su una seggiola sotto i castagni, con addosso un costume lezioso, al suono del flauto di pan[6].

O da feste religiose in cui il "sacrificio animale" viene utilizzato per esorcizzare paure e superstizioni:

> A fine Quaresima vanno in paese a veder passare i magnifici buoi che saranno sacrificati il giovedì, vigilia del venerdì santo, e che i contadini fanno sfilare con orgoglio[7].

O per guarire acciacchi e malattie:

> Poiché dicono che si possono guarire i bambini dalla febbre appoggiandogli

1 Friedrich Dürrenmatt, *Il minotauro*, trad. it. di U. Gandini, Marcos y Marcos, Milano 1987, p. 61.
2 Jean-Baptiste Del Amo, *Regno animale*, trad. it. di M. Botto, Neri Pozza Editore, Vicenza 2017.
3 *Ibidem*, p. 9.
4 *Ibidem*, p. 9.
5 *Ibidem*.
6 *Ibidem*, p. 53.
7 *Ibidem*.

> sulla fronte una colomba tagliata in due, […] torce il collo a un piccione bianco, che andrà bene lo stesso, e […] taglia la carcassa aprendo il piumaggio immacolato su visceri tiepidi e azzurri che lasciano sulla fronte […] una traccia rossa e appiccicosa[8].

La *tranquilla* e *semplice* vita contadina prosegue stolidamente tra ingozzamenti di oche, tenute fra le ginocchia a forza, alle quali viene infilato un imbuto in gola per versarvi le granaglie, e castrazioni di scrofe destinate all'ingrasso: «Perché l'animale lasciato al suo ciclo diventa cattivo, non ingrassa e "perde in un giorno quanto ha guadagnato in un mese"»[9]. Allora il contadino più esperto «le introduce nella vulva un cono di ferro e versa dall'estremità svasata pallini da caccia. I pezzetti di piombo si incrostano nell'utero e nelle ovaie e la scrofa non ha più i calori»[10], oppure decide di aprirle la pancia:

> La scrofa viene immobilizzata in una gabbia di assi i cui interstizi permettono di infilarci una mano […]. Tira fuori una lama con cui incide il fianco dell'animale che urla e si dibatte invano, stretto tra le pareti […]. Affonda l'indice nella ferita appoggiando il pollice sulla pelle del fianco. Prende dalla borsa un rocchetto di filo e ne taglia un pezzo, poi lega l'arteria e la vena ovariche prima di praticare l'ablazione dei visceri, rificcare dentro i moncherini e saturare la pancia della scrofa[11].

Del Amo, però, non si ferma qui e mette sotto accusa anche le dinamiche storiche e sociali che intrappolano la gente di *razza* contadina (*razza spregevole*, di cui Eleonore sente persino l'odore) nelle reti melmose dell'ignoranza, della superstizione, della malevolenza, reti che oscurano e immiseriscono le loro esistenze fatte di gesti bruschi e astiosi dentro una vita breve e dolorosa:

> Tremendamente fragili, vecchi già a quarant'anni, con la morte che gli incombe sul capo, gozzuti, amputati da lame, calcinati dal sole. Nessuno di loro può attraversare l'esistenza senza sacrificarvi un arto, un occhio, un figlio o una moglie, un pezzo di carne […]. Persino i bambini sembra che restino tali solo per un battito di ciglia. Vengono al mondo come animali da fattoria, il tempo di grattare un po' la polvere alla ricerca di un magro cibo e poi crepare in una triste solitudine[12].

Fino a trasformarli anch'essi in carne utile e necessaria – carne da macello – allo scoppio di ogni guerra.

L'annuncio dell'inizio di quella del 1915 è dato dal rintocco delle campane della chiesa del paese. Tutti gli uomini, dai diciotto ai quarant'anni, sono chiamati alle armi e reagiscono con incredulità e con angoscia:

> Sanno che dovranno uccidere, lo sanno, è un fatto assodato, una certezza, una verità, il motivo stesso, in guerra bisogna uccidere, che altro sennò? Hanno affondato lame nel collo dei maiali e nell'orbita dei conigli. Hanno sparato alla cerbiatta, al cinghiale. Hanno annegato i gattini e sgozzato la pecora. Hanno messo trappole per la volpe, avvelenato i topi, hanno decapitato l'oca, l'anatra, la gallina. Hanno visto uccidere da quando sono nati. Hanno guardato i padri e le madri togliere la vita agli animali. Hanno imparato i gesti, li hanno riprodotti. Anche loro hanno ucciso la lepre, il gallo, la vacca, il porcellino, il piccione. Hanno fatto scorrere il sangue, a volte lo hanno bevuto. Ne conoscono il gusto e l'odore. Ma un crucco? Come si ammazza un crucco?[13].

Oltre a quella degli umani, alla Patria serve però anche altra carne e così vengono requisiti gli animali per essere trasportati a pochi chilometri dal fronte su appositi vagoni ferroviari – vagoni che preludono a quelli della guerra successiva in cui verranno trasportati umani animalizzati. Negli enormi recinti in cui vengono scaricati gli animali sequestrati per rispondere ai fabbisogni di sussistenza delle retrovie,

> L'odore è acido e ferroso. Il tanfo sa di macello, di stalla immonda e di fossa comune. La ressa degli animali è inimmaginabile. Gli escrementi e il piscio saturano il terreno martellato dallo scalpiccio degli zoccoli. Il colaticcio straripa dalle recinzioni a ondate successive di lava fecale. Le piaghe causate dal trasporto si infettano e suppurano. Le mosche e i tafani oscurano l'aria e si abbattono freneticamente come la quarta piaga d'Egitto […]. Ovunque si vede sbucare il bianco delle orbite[14].

8 *Ibidem*, p. 55.
9 *Ibidem*, p. 64.
10 *Ibidem*.
11 *Ibidem*.
12 *Ibidem*, p. 118.
13 *Ibidem*, pp. 125-125.
14 *Ibidem*, p. 154.

Gli automezzi trasportano ogni giorno i duemila chilogrammi di carne che servono a nutrire un reggimento di fanteria:

> Il ritmo di macellazione è tale che nessuno degli uomini ha mai visto niente di simile, nemmeno quelli che, in città, hanno lavorato nei macelli pubblici […]. Le lame delle mannaie hanno perso il filo a furia di tranciare ossa e tendini. I coltelli non tagliano più le gole; allora i macellai le segano […]. E tutti gli uomini sono ricoperti di escrementi, di bile e di sangue. Anche i loro occhi sbucano da una maschera di fango. Arrivano ad odiare le bestie che ci mettono così poca buona volontà a morire. Le percuotono quando recalcitrano. Trafiggono la groppa a coltellate per farle avanzare. Perdono i coltelli nelle ferite aperte, le tenaglie sotto ammassi di visceri[15].

Nonostante anni di solitudine e di assenze, le donne reagiscono: si svegliano e si vestono all'ora in cui si alzavano e si vestivano gli uomini, imparano ad affilare la lama della falce, a vangare, a sarchiare, a sudare e a sputare nella polvere, a guidare i carretti, a tenere le redini dei muli e dei castroni. Provano sensazioni nuove, senza nome, che aprono però delle fenditure nelle mura in cui erano rinchiuse, fenditure che restituiscono loro un'immagine di un mondo nuovo nel quale si figurano libere e responsabili: «Nei sogni vedono tornare gli uomini dalla guerra, ma a quel punto niente è più come prima e con loro sembra essersene andato un mondo arcaico»[16]. In effetti, da quell'inferno in terra, alcuni uomini ritornano anche se

> Hanno lasciato al fronte un braccio, una gamba strappati dalle granate o rosi dalla cancrena. Tornano nel campo e imparano a maneggiare gli attrezzi con una mano sola […]. Le donne familiarizzano con i moncherini, toccano con la punta delle dita le suture pallide, le pelli tumescenti. Vincono il disgusto»[17].

Gli uomini contemplano le stalle vuote e i porcili spalancati come a prendere atto di un'altra insopportabile mutilazione. Le donne annusano i corpi mutati dei loro uomini perché, a quello del fieno, degli animali e del sudore, si è sostituito l'odore dell'alcool e dell'etere, della morfina e del tabacco di quelle sigarette che si erano messi a fumare in guerra. E

15 *Ibidem*, p. 155.
16 *Ibidem*, pp. 132-133.
17 *Ibidem*, p. 163.

costatano, ancora una volta, che niente sarà più come prima.

Perfino *il panchetto di legno guarnito di chiodi e roso dai tarli*, sul quale si erano seduti i padri, dalle prime sere di primavera alle ultime notti d'autunno, è stato smangiucchiato dalle lumache ed ora è semisepolto fra ortiche e tarassaco. Ciò che era sembrato immutabile – e che invece stava cambiando forma – è diventato un relitto marcio e miserando. Il cucciolo di cane, che ha preso il posto del vecchio Alphonse che si accoccolava vicino al padre sotto il panchetto, viene ora tenuto alla catena, lontano dalla casa.

Dopo la Prima guerra mondiale – la cui violenza si è riversata sugli anni successivi sia da un punto di vista esistenziale che economico –, Del Amo ci impone un balzo di circa sessant'anni per riportarci nello stesso luogo tra la stessa gente, generazioni dopo, per guardarla di nuovo, minuziosamente, scrupolosamente, crudelmente. Al posto della stalla ora ci sono capannoni, lamiere, ventole a motore, neon, graticci, sbarre di metallo e recinti per i cani che vengono utilizzati solo per cacciare. Quattro generazioni vivono nella casa adiacente all'allevamento e di queste percepiamo persino l'odore, un odore nuovo come quello degli uomini al ritorno dalla guerra, un odore che indicava la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra:

> Tutti quanti […] hanno su di sé, dentro di sé, questa puzza simile all'odore del vomito, che non sentono più perché è ormai il loro odore, annidato nei vestiti, nelle narici, nei capelli, e che impregna persino la pelle e le carni ruvide. Hanno acquisito, di generazione in generazione, questa capacità di produrre e trasudare l'odore dei maiali, di puzzare spontaneamente di maiale[18].

Qui ritroviamo la vecchia Eleonore, che però è stata sloggiata, con tutta la sua roba, «dal buco in fondo al quale, unica rappresentante del suo sesso, vegliava sui suoi maschi»[19] per essere esiliata nella piccola dipendenza ristrutturata che una volta era la stalla. Ora resta seduta per ore su un panchetto di ferro che sostituisce quello di legno guarnito di chiodi e roso dai tarli, circondata dai suoi gatti *immondi*, a guardate le donne che l'hanno espulsa ma che non sono in grado di reggere «quell'agonia senza fine in una fattoria cadente, assediata dall'odore, dalle urla dei maiali e dalla barbarie degli uomini»[20], barbarie e urla che aumentano proporzionalmente

18 *Ibidem*, p. 236.
19 *Ibidem*, p. 265.
20 *Ibidem*, p. 271.

con la prosperità che la porcilaia consegna alla famiglia.

È qui che conosciamo La Bestia, un maiale di quattrocentosessanta chili, alto un metro e quaranta al garrese per quattro metri di lunghezza, il risultato di anni di selezioni e incroci genetici, che viene considerato dai "padri" il segno del progresso e del futuro dell'allevamento. Allevamento che ormai è diventato una vera e propria "ossessione": gli uomini parlano solo di ristrutturare la porcilaia, riorganizzare i branchi di maiali, costruire nuovi edifici, mettere più capi sui grigliati. Mentre la fattoria diventa una discarica di rifiuti, di carcasse di vecchie automobili e di mobili abbandonati, con l'erba e l'antico orto incolti, le donne e i figli tornano a essere figure fragili ed emarginate, facili prede di disagi sempre più intensi, di reazioni disperate che assumono i toni della malattia, della depressione, del mutismo, dell'isolamento – uniche risposte possibili al decadimento morale e materiale in cui sono costrette a vivere. In quell'universo concentrazionario che è l'allevamento, anche gli animali si ammalano, deperiscono, muoiono mentre la fossa dei liquami, putrida e velenosa, ammorba i giorni e le notti e infetta i sogni degli umani al pari di quelli dei maiali. Negli ultimi capitoli del romanzo, l'autore sembra infatti concentrare la sua scrittura sui personaggi umani e non umani facendo ricorso alle stesse modalità di scavo e di ricerca, descrivendo, attraverso il loro sguardo, le loro emozioni e le loro azioni, quello che provano intimamente. Mostrandoceli tutti, anche se a livelli diversi, vittime e prigionieri di uno stesso modello economico che stritola e decompone.

Nelle pagine finali del romanzo la postura antispecista di Del Amo sembra intensificarsi[21], e l'autore pare sintonizzarsi più profondamente con quel sentire animale che in qualche modo aveva "neutralizzato" per tutta la durata del romanzo, grazie alle azioni e allo sguardo dei protagonisti (grazie all'antropocentrismo esasperato dei padri, si potrebbe dire). In queste pagine racconta della libertà che La Bestia è riuscita a conquistarsi, fuggendo dalla fattoria; libertà che si intuisce è fatta di settimane, stagioni, anni, da un sussulto descrittivo di empatia, solidarietà e speranza in cui noi lettori veniamo fatti sprofondare insieme a La Bestia, del profumo della terra, della forza del vento, del gusto delle bacche e delle radici:

21 È stata la visita ad un allevamento intensivo di maiali, in occasione di un progetto cinematografico, a far capire a Del Amo la necessità di includere l'allevamento nella storia della famiglia protagonista del romanzo. Il libro non nasce quindi dalla militanza, semmai al contrario questa è arrivata successivamente, a romanzo concluso, a causa della crescente sensibilità dell'autore verso la questione animale. Ora Del Amo sostiene le battaglie dell'associazione antispecista francese *L214*.

> La Bestia raddoppia gli sforzi, si dibatte, stacca dai pali il pezzo di rete metallica, che vibra sbattendoci contro violentemente quando il maiale si libera. Ebbro di dolore, galoppa fino al centro di un prato incolto. Non ha mai corso. Scopre la propria massa e la forza che deve mobilitare per spostarla. Dalle ferite esce un sangue fluido e cola tra le setole. Si ferma, stordito dallo sforzo, dalla nuova libertà e dalla vibrazione della notte che sonda con le pupille dilatate. Distingue i cupi edifici della porcilaia che fino a quel momento costituivano la frontiera del suo mondo. Percepisce, più lontano, l'ombra del corpo della fattoria che è per lui solo un'ombra da cui scaturisce l'odore ostile degli uomini e dei cani. Non sa che al primo piano, dietro lo spessore dei muri di mattoni e di sassi e paglia, anche gli uomini dormono. Nei loro sogni si affolla la massa informe dei maiali[22].

Del Amo ci immerge negli incubi dell'animale, come aveva fatto con quelli degli umani:

> Lui che non si è mai fatto un nido nell'esiguo spazio del recinto della porcilaia raccoglie con la bocca manciate di foglie morte e muschio secco ai piedi degli alberi, rami flessibili, la stoffa di una vecchia camicia abbandonata tanto tempo prima dagli uomini tra le radici, sepolta insieme a loro, e che dissotterra. Li ammucchia nell'incavo che ha preparato fino a formare un intrico sotto il quale s'intrufola e si sdraia […]. A poco a poco le palpebre si abbassano sugli occhi scuri. Gli tornano immagini scaturite da una memoria atavica: pianure erbose e selvagge, pozze di brago fra le felci nel cuore di foreste primitive, fiumi indomabili alle cui acque si abbevera, minacciose torme di lupi, un branco enorme di cui fa parte e con cui si sposta. Poi si sovrappongono le voci degli uomini, gli incitamenti, le grida, i colpi sul grugni, sui fianchi, sulla groppa, le loro mani che gli afferrano un orecchio e lo torcono […], le loro mani che lo spingono verso la scrofa immobile, gli afferrano il sesso brancolante e lo guidano. Infine, la faccia ovale e temibile degli uomini che si chinano sopra le sbarre dei recinti e decidono il giorno e la notte[23].

Oltre ai sogni reciproci e agli incubi incrociati anche gli odori in questo romanzo costituiscono un elemento percettivo molto forte, come lo è del resto per molti animali, che permette di indagare con spietata precisione i sintomi di quell'intricato rapporto fatto di dominio, violenza e

22 *Ibidem*, p. 404.

23 *Ibidem*, pp. 405-406.

sopraffazione che contraddistingue da millenni il nostro relazionarci con il mondo animale, quel legame malato che sembrerebbe tragicamente immutabile ma che le ultime pagine del libro negano con recisione[24]. Molto tempo dopo, proprio come nelle immagini rappresentate dai dipinti di Hartmut Kiewert[25], la Bestia ci conduce nei pressi di un muro in rovina di una fattoria distrutta, forse la stessa da cui era fuggito e dove «sente l'odore degli uomini, lontano e come dissolto attraverso gli anni»[26].

24 *Ibidem*, pp. 403-408.

25 Al proposito, cfr. https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2014/04/09/arte-e-resistenza-animale-scene-da-un-mondo-senza-sfruttamento-intervista-a-hartmut-kiewert/.

26 J.-B. Del Amo, *Regno animale*, cit., p. 408.

Giorgio Losi

Gorilla e balene
Maschi spiaggiati nel cinema di Ferreri

In questo articolo mi concentrerò sulla figura dell'animale spiaggiato nel film di Marco Ferreri *Ciao maschio* (1978). Cercherò di contestualizzare e dare ragione del *monstrum* che compare arenato lungo il mare – un gorilla gigante alla foce del fiume Hudson, a New York –, utilizzando categorie di genere, di specie e di classe e insistendo sulla dicotomia tra l'uomo e la civiltà da una parte, l'animale e la barbarie dall'altra. Nella parte finale del saggio farò un paragone con un altro gigante spiaggiato, sempre nell'opera di Ferreri: un capodoglio arenato sulle coste della Toscana nel film *Il seme dell'uomo* (1969). Proporrò infine un confronto con il cinema di Federico Fellini, per quanto riguarda il *topos* della spiaggia come luogo in cui si manifestano animali mostruosi e in cui il maschio e, più in generale, l'uomo moderno si confrontano con la propria crisi. Questa analisi comparativa resterà come spunto per un'ulteriore ricerca[1].

In *Ciao maschio* l'ambientazione è quella di una New York orizzontale, dove i grattacieli fanno da sfondo orografico alla vicenda, che si svolge nei bassifondi della città. Il protagonista Lafayette (Gérard Depardieu) abita in un seminterrato: il film si apre con lui che esce di casa e, nei fumi della metropoli (è mattina presto), si trova di fronte squadre di uomini che portano come divisa un impermeabile bianco e pattugliano il quartiere con strane armi in pugno[2]. Lafayette lavora come tecnico elettronico in un piccolo teatro, dove un collettivo femminista mette in scena i propri spettacoli, e al museo delle cere del Signor Flaxman, dedicato alle antichità romane. Entrambi questi luoghi si trovano al pianterreno. Nei suoi spostamenti, Lafayette percorre in bicicletta lunghe strade asfaltate. Fa anche da accompagnatore a un gruppo di anziani. Tra questi c'è Luigi (Marcello Mastroianni), un italoamericano con un passato da anarchico, che vive drammaticamente il proprio invecchiamento e il proprio insuccesso come seduttore. Lafayette

1 Per una comprensione generale dell'opera di Ferreri e di *Ciao maschio* mi sono rifatto a Maurizio Grande, *Marco Ferreri*, La Nuova Italia, Firenze 1974, Stefania Parigi (a cura di), *Marco Ferreri*, Marsilio, Venezia 1995 e Alberto Scandola, *Marco Ferreri*, Il Castoro, Milano 2003.

2 Uomini armati con l'impermeabile bianco e le scarpe da tennis sono tipici degli scenari apocalittici descritti da Cormac McCarthy.

porta a passeggiare questa compagnia, composta appunto da Luigi, Robin, Miko e la signora Toland. Sul sabbione in riva al mare avanzano come i personaggi di Bergman guidati dalla Morte[3], in fila indiana, mentre sono impegnati in modesti esercizi di aerobica. Una macchina da cantiere, che rivolge la sabbia, sta solcando questa specie di deserto, su cui presto saranno costruiti nuovi edifici per appartamenti. Un elicottero sorvola la scena a bassa quota. È proprio su questa spianata che avviene l'epifania: è qui che Lafayette e i suoi si imbattono nell'enorme scimmione.

La salma gargantuesca se ne sta riversa sul terreno, un braccio disteso all'indietro e l'altro piegato, con il pugno chiuso. Gli occhi sono semiaperti, vitrei, le iridi rosse. Ha il naso camuso e le froge spalancate, il volto contratto nel momento della morte. I denti bianchi, con i due canini aguzzi, sono digrignati. Non viene data alcuna spiegazione di come sia finito lì, né alcuno dei personaggi si pone la domanda. Il primo ad avvistare lo scimmione defunto è Lafayette[4], alla testa del gruppo di anziani, che interrompe una corsa leggera per lanciarsi con entusiasmo verso di lui. Ne risale le membra, dal palmo della mano fino alla schiena, dove comincia a battersi il petto e a gridare alla maniera di Tarzan, facendo le boccacce. Miko scatta una foto e tutti in un punto riparato, tra le spoglie scomposte del mostro, si fermano per una pausa (tranne Luigi, che si è attardato nel tentativo fallimentare di strappare un bacio a una ragazza incrociata lungo la strada, a cui presta dei soldi). Luigi arriva e scopre il mostro solo in un secondo momento. Con il fiato corto (soffre d'asma) e una lacrima sul viso, non crede ai propri occhi: si pulisce gli occhiali e si avvicina. Scorge un fiore sulla rena, legato a un filo. Lo segue, fino a quando sente un richiamo provenire dalle dita della mano che il gorilla tiene chiusa. Ne estrae un cucciolo urlante di scimpanzé. Esclamando «Gesù bambino!», lo prende tra le sue braccia. Vorrebbe tenerlo con sé, ma è allergico al pelo. Chiama allora Lafayette che lo raggiunge immediatamente con il resto della compagnia. Luigi cede lo scimmiotto al giovane amico, che lo accetta con riconoscenza.

Il cadavere del gorilla ritorna in altre scene del film. Lo si vede da lontano, ad esempio, dalla finestra della casa della signora Toland. In seguito Lafayette visiterà ancora la spiaggia insieme alla sua innamorata Angelica (una meravigliosa Abigail Clayton), che fa parte del gruppo di femministe. È particolarmente forte però il legame tra la figura dello scimmione e quella di Luigi: dopo il suicidio dell'uomo, infatti, quando Lafayette disperato

3 Penso, ovviamente, a *Il Settimo Sigillo* (1957).

4 Quando non specificato, mi riferisco alla versione integrale del film. In quella tagliata, è Luigi ad avvistare lo scimmione per primo ed è assente il dettaglio del fiore.

torna alla spiaggia, del corpo non sono rimaste che la testa e un dito. E quando si reca sul posto per un'ultima volta insieme ad Angelica, che in quel momento gli rivelerà di essere incinta, la salma è scomparsa. Sembra che il decadimento della scimmia si accompagni a quello di Luigi e che solo dopo la morte di questi, il cadavere vada gradualmente decomponendosi. In una scena segnata dall'annuncio di una gravidanza, dunque di una nuova vita, il ricordo di Luigi è lontano all'orizzonte, impercettibile, come lo sono ormai i resti della grande scimmia.

Mastroianni interpreta con grande dolcezza un uomo invecchiato, stizzoso, facile al pianto, un esule in terra straniera[5]. L'attore, che più volte ha ricoperto il ruolo dell'inveterato conquistatore di donne ed è stato un'icona di bellezza agli occhi del pubblico internazionale, trova forse in Luigi la sua versione senescente più congeniale[6]. Mastroianni incarna qui il disfacimento del proprio corpo e della propria immagine, sedimentata sugli schermi in decenni di carriera: un disfacimento che nel film è parallelo al progressivo deteriorarsi e scomparire del gorilla. In *Ciao Maschio* si crea insomma un'interferenza tra l'attore e il personaggio di Luigi. Nell'occhio dello spettatore si sovrappongono le immagini di un giovane dal fascino irresistibile, che ha segnato profondamente la storia del cinema e l'immaginario collettivo, con quelle di un uomo ormai al tramonto, pieno di angoscia e frustrazione, pateticamente lacrimoso. A ogni umiliazione che subisce, Luigi agita a vuoto il suo bastone da passeggio. Si rammarica sempre di essere respinto dalle donne, che cerca di approcciare goffamente, con i suoi modi all'antica e decisamente volgari. Si lamenta di non essere desiderato né ascoltato. Finirà per impiccarsi nell'orto dove coltiva pomodori[7].

Luigi non è il solo a vedersi riflesso nel gorilla estinto. Quello che in *Ciao maschio* giace prono ed esangue sulla spiaggia è proprio il maschio della tradizione patriarcale, l'uomo virile, che per stupidità e forza bruta, ma anche per le sue ridicole presunzioni, è sovente assimilato alla scimmia[8]. Così

5 Dirà più avanti di aver vissuto negli Stati Uniti per 12 anni senza documenti. Nella versione inglese del film, gli attori non sono doppiati e parlano con un accento marcato, sia Mastroianni che Depardieau, ad acuire il senso di straniamento e di non appartenenza.

6 In questa pellicola dà una prova attoriale più toccante di quella nel film di Fellini *Ginger e Fred* (1985), dove è un simpatico guitto, ormai avanti negli anni. Come Fred, anche Luigi in *Ciao maschio* tenta dei passi di ballo (un vezzo di molti personaggi interpretati da Mastroianni), ma si affatica subito e deve fermarsi per riprendere fiato.

7 La scena di un vecchio italoamericano che muore nel giardino dove coltiva pomodori ricorda in maniera tragicomica la fine di Vito Corleone (Marlon Brando) ne *Il Padrino* (1972).

8 Il titolo del film in inglese, *Bye bye Monkey*, gioca proprio sull'ambiguità della parola *monkey*, che indica la scimmia, ma anche figurativamente un uomo che per le sue caratteristiche è chiamato "gorilla", "scimmione". Il titolo francese è invece *Rêve de singe*.

nel film vediamo il protagonista Lafayette assumere pose scimmiesche[9], ad esempio quando, dopo essere stato violentato dalle femministe, è riverso carponi sul materasso, appoggiato sulle nocche delle mani: confuso e scornato, si mette all'improvviso a grattarsi e a mangiare un pezzo di pane. Davanti alle femministe assume comportamenti ed esprime idee triviali e maschiliste: ad esempio non aiuta in cucina o nega l'esistenza dello stupro (prima di venire stuprato lui stesso)[10]. Lafayette vive allo stato brado, senza una meta particolare, senza progetti o aspirazioni, come si direbbe di un animale. Si tratta tuttavia di uno scimmione innocuo, che ha perso le sue armi e i suoi attributi. È stato spossessato dal suo ruolo di signore e padrone e ha acquisito tratti tipicamente femminili. Quello di far da balia agli anziani è un lavoro di cura e, accudendo un piccolo di scimmia, Lafayette manifesta uno spiccato senso materno. Inoltre, come il personaggio interpretato da Depardieau ne *L'ultima donna* (1976) finiva per amputarsi il pene[11], qui Lafayette ha perso un'ulteriore facoltà storicamente monopolio del maschio: la parola. Prima ancora dei titoli di testa, lo vediamo in primo piano mentre mostra la lingua, tinta di verde, come se ne avesse perso l'utilizzo. In tutto il film parla poco e spesso invece di esprimersi a parole si ficca in bocca un fischietto, modulando così ciò che intende comunicare, mimando e fischiettando. La maglietta che indossa porta la scritta *survived*.

Di nuovo, come ne *L'ultima donna* in cui Giovanni e la sua amante Valeria (Ornella Muti) instauravano un rapporto fortemente carnale tra di loro e con il figlio piccolo di lui, si trova un'altra triade composta da un padre, Lafayette, la sua amante, Angelica, e il piccolo di scimpanzé, che Lafayette ha adottato. Lafayette si rattrista quando Angelica non vuole andare a vivere con lui o non vuole fare l'amore, ma quando alla fine lei rimane incinta è terrorizzato da questa responsabilità. Angelica, arrabbiata, lo pianta in asso. Se con Cornelius (questo il nome dello scimpanzé) si era sempre dimostrato premuroso e non aveva mai avuto il coraggio di abbandonarlo, davanti alla prospettiva di diventare un padre di famiglia Lafayette è preso dal panico. Lafayette è dunque scimmia, è donna, ma è anche bambino,

9 Spesso i personaggi maschili di Ferreri hanno questi atteggiamenti, a partire per lo meno da Antonio (Ugo Tognazzi) de *La donna scimmia* (1964), che nelle intenzioni del regista era il vero bruto della coppia e non la donna villosa da lui sfruttata come fenomeno da baraccone (Annie Girardot).

10 Allo stesso modo Giovanni (Depardieu) ne *L'ultima donna*, che Ferreri aveva girato due anni prima, nel '76, è biecamente anti-femminista, come quando vede delle manifestanti alla televisione (tra cui l'ex moglie) e le chiama «mal chiavate».

11 Con il coltello elettrico con cui era solito affettare il salame. L'autocastrazione, come il cannibalismo e l'autofagia, è uno degli elementi caratteristici dei film di Ferreri. Ad esempio, in *Storia di ordinaria follia* (1981) è Cass (Ornella Muti) a mutilare i propri genitali.

non solo per l'immaturità che dimostra in questo frangente, ma anche per il suo atteggiamento spesso giocoso e puerile, estremamente spontaneo e disinibito (ad esempio, al museo delle cere, ha realizzato un'attrazione interattiva per le scolaresche, un plastico con delle bighe telecomandate). Un altro aspetto che segna il rovesciamento delle aspettative (più turpi) riguardo alla mascolinità di Lafayette è quello a cui ho già accennato: Lafayette non violenta, ma è violentato dalle donne con cui lavora, le quali per realizzare una *pièce* teatrale sullo stupro ritengono di dover provare questa esperienza, lo tramortiscono e abusano di lui. La sessualità di Lafayette è tutt'altro che prevaricatrice (tant'è che alcune delle attrici a teatro pensano sia "frocio") e anzi si dimostra estremamente libera e generosa quando, per consolare la signora Toland, fa l'amore con lei e lascia che gli altri tre anziani, Luigi, Miko e Robin, stiano a guardare: «A loro piace e a noi non fanno male», dice alla signora Toland, rovesciandola sul letto.

Un altro personaggio fondamentale in *Ciao maschio* è il signor Flaxman, interpretato da James Coco, che ha fatto del difendere e conservare l'uomo civilizzato la sua missione, di fronte allo sconvolgimento e alla decadenza del suo tempo. Ovviamente, costui non poteva trovare baluardo migliore per la tutela dell'Uomo, con l'iniziale maiuscola, che nell'erudizione sprezzante e nel passato glorioso della Roma antica. Flaxman è il direttore di un museo delle cere, dove sono rappresentate scene come il ratto delle Sabine, l'incontro tra Antonio e Cleopatra, Cesare in senato e l'esposizione del suo corpo dopo la morte. Va ripetendo ossessivamente le battute del dramma shakespeariano in cui Antonio mostra alla folla il corpo massacrato del condottiero per aizzarla contro i tirannicidi, elogiando Cesare per le generose elargizioni fatte al popolo e ai soldati, in modo (a suo dire) disinteressato. Il suo culto per la Roma classica è legato proprio alla sua immagine di potenza sia virile (le Sabine e Cleopatra) sia militare (nei confronti dei barbari da sottomettere o sterminare, ma anche dei nemici politici e degli schiavi ribelli, come testimonia Spartaco crocefisso). La volontà di dominio dell'Uomo si abbatte anche su soggetti non umani: Flaxman ha nel suo ufficio una pelle di leopardo e una civetta viva (quando un giovanissimo visitatore gli obietta che quella è una specie in via d'estinzione e non potrebbe tenerla, lo caccia in malo modo). La sua venerazione per l'antica Roma e i suoi valori è una continuazione diretta del suo conservatorismo, contro le minacce esterne rappresentate dai barbari (gli immigrati, gli stranieri, gli invasori comunisti?) e interne (si appella istericamente alla proprietà privata, ogni volta che vuole buttare fuori qualcuno dal museo). Minacciato della chiusura del museo per mancato rispetto delle norme di sicurezza, Flaxman accetta del denaro da un'istituzione para-governativa

per sostituire il volto della statua di Cesare con quello di John Kennedy e quello di Nerone con Richard Nixon. Nel laboratorio dove cuoce le statue di cera, vediamo che ha pronte anche le immagini di Stalin e Mao, di cui prevedibilmente si appresta ad assegnare le fattezze a qualche capo barbaro.

La storia che Flaxman esalta, già tutta intrisa di potere, di sopraffazione e di strisciante propaganda nella Roma antica, continua immodificata negli Stati Uniti, che a partire dal secondo dopoguerra anche attraverso il cinema si identificavano come la nuova Roma. Quella di Ferreri è così una magistrale parodia dell'epopea americana che si realizza dapprima nella guerra contro i nativi in *Non toccare la donna bianca* (1974) e che prosegue qui con l'arrogante autopromozione a erede dell'Impero romano. Un riferimento a *Non toccare la donna bianca* si trova nella versione integrale di *Ciao maschio*, quando Luigi esprime la sua ammirazione per Spartaco e lo paragona a Toro Seduto. Interessante è anche il fatto che il ritratto di Spartaco in croce sembri ispirato al volto di Kirk Douglas (a indicare come la visione della storia espressa nel museo sia pesantemente filtrata attraverso l'immaginario pacchiano dei film *peplum* hollywoodiani) e che assomigli molto anche a Lafayette: a sua volta un barbaro, un ignorante, un poveraccio che dalla Francia (come il suo cognome e, nella versione in inglese del film, il suo accento lasciano intendere) si è trasferito oltreoceano. Alla conquista della Gallia (o della Tracia, nel caso di Spartaco) da parte di Roma, corrisponde la sottomissione dell'Europa postbellica all'egemonia americana.

Flaxman tratta con sussiego, come un bestione da educare, il suo dipendente Lafayette e lo spinge insistentemente a separarsi da Cornelius, nei confronti del quale prova una profonda ripugnanza. La ragione che adduce per questa sua avversione è che farsi carico della scimmia rappresenterebbe un ostacolo permanente alla libertà di Lafayette[12], ma è soprattutto nel finale che emergono le ragioni autentiche del suo astio. Alla fine del film, il vero confronto è quello tra Lafayette e Flaxman e verte sulla natura della scimmia. Lafayette è emotivamente distrutto: Luigi si è tolto la vita e Angelica lo ha abbandonato[13], inoltre, rincasando, un giorno trova il piccolo Cornelius divorato dai ratti – e questo è l'evento che lo sconvolge

12 Flaxman evita qualsiasi impegno vincolante: alla fine di una scena in cui riceve una fellatio da una studente di storia, le chiede se è interessata al matrimonio, e quando questa risponde negativamente si complimenta con lei e brindano allegramente.

13 È possibile che dietro a questo omaccione innamorato di una donna di nome Angelica, omaccione che perde il senno e "degenera" in direzione dell'animalità e dell'autodistruzione, si nasconda l'*Orlando Furioso* come modello letterario?

maggiormente. Un altro elemento fondamentale in *Ciao maschio* è costituito proprio dalle torme di ratti che invadono la città. Nel primo incontro con Lafayette, Flaxman associava i ratti alla rovina della civiltà: quando questa tracolla, rimangono solo i roditori. Se nel cinema surrealista erano gli insetti a trasmettere un'idea di impurità e putrefazione, in *Ciao maschio* sono invece queste torme di ratti che sciamano tra i rifiuti. Come Flaxman aveva predetto, la guerra aperta da parte della città contro i ratti non avrà successo: nemmeno con le armi chimiche più moderne sarà possibile eliminarli. Si scopre così che gli uomini in bianco che si aggirano nei quartieri bassi di New York sono squadre di disinfestatori e, a un certo punto, si sente dire alla radio che tutta l'immondizia sarà rimossa dalle strade, prima di tentare il colpo finale con il veleno. I ratti affamati finiranno invece per uccidere e mangiare il bambino scimmia cresciuto dal protagonista come un figlio. Il futuro, dice Flaxman, appartiene a loro.

Alla vista del corpo insanguinato di Cornelius, Lafayette esce piangendo di casa e, in preda a tremori, spasmi e conati di vomito, fa irruzione quasi per caso nel museo delle cere, in orario di chiusura. Qui trova Flaxman togato, intento a inscenare per l'ennesima volta la tragedia di Shakespeare: vestendo i panni di Antonio, pronuncia la sua eulogia sul cadavere di Cesare/Kennedy, avvolto in un lenzuolo. Quando scopre che il motivo dell'interruzione e il dolore disperato di Lafayette sono dovuti alla morte di Cornelius, Flaxman sputa in faccia al giovane e, sceso nel sottoscala dove si trova il suo laboratorio, riemerge con la statua di una scimmia antropomorfa. «Guarda, ecco cosa eri!», dice a Lafayette. Questi si avvicina alla scimmia e postole una mano sul petto, come a rivendicare la connessione o l'identificazione completa con lei, come ad abbracciare la propria bestialità, sputa a sua volta su Flaxman. Il curatore del museo scandisce allora parole che riecheggiano quelle di Cicerone sulla scimmia: «Non è una bestia. Non è un uomo», dice. «Un errore del creato. Un uomo compiuto a metà. L'imbarazzante immagine dell'essere». Lafayette, battendo i denti, dice di non capire. Flaxman gli risponde che «non c'è niente da capire, solo obbedire: tutto il resto è inutile confusione». Il dialogo si svolge nell'aria densa e semibuia del museo. Se Lafayette si rifiuta di obbedirgli, Flaxman gli ordina di ucciderlo[14]. Non c'è altra possibilità. Il giovane sollevandolo lo scaraventa al suolo. Flaxman sanguinante si rialza a fatica, al fianco della statua di Nerone/Nixon, per lasciarsi ricadere subito dopo. Un guasto tecnico fa sì che scoppi un incendio e i due muoiono tra le

14 Come Cesare e Kennedy, Flaxman è convinto che i grandi uomini debbano morire per mano di assassini.

fiamme che avvolgono il museo che celebrava la magnificenza dell'Impero. Le glorie di Roma e degli uomini che l'avevano resa grande si sciolgono letteralmente con la cera delle statue. Lafayette, ancora sconvolto, non fa nulla per mettersi in salvo.

Flaxman aveva già avuto un diverbio molto acceso con Luigi, che in uno scoppio d'ira lo aveva colpito al volto. Nell'assumere il ruolo di difensore oltranzista dell'uomo e della cultura contro la barbarie, Luigi accusa Flaxman di essere «peggio di un giudice, peggio di un poliziotto, peggio di un prete» e rivendica orgogliosamente la matrice anarchica delle sue idee. Secondo Luigi, Flaxman cerca «disperatamente di conservare qualche cosa che non è esistita mai. È tempo di distruggerla l'immagine dell'uomo!». Il gorilla gigante sulla spiaggia può pertanto essere interpretato come l'immagine granitica del maschio dominante che con la fine dei tempi (la postmodernità) è andata ampiamente franando nel femminile, nell'infantile, nel senile, nell'animale, nello straniero (quel corollario di figure che gli erano tradizionalmente soggette).

In *Ciao maschio* le categorie su cui si fonda l'ordine sociale e il rispetto che esigerebbero i loro confini si dissolvono nell'indistinzione: non solo si scambiano i ruoli di genere, ma persino si ibridano le specie. Quando Angelica osserva buffamente che Lafayette pensa di essere una scimmia e Cornelius un bambino umano, Lafayette le risponde di non credere nelle razze. Il colmo del paradosso lo si raggiunge quando Luigi esaudisce il proprio desiderio di avere un erede: desidera che questo sia riconosciuto ufficialmente dalla legge e con l'inganno fa sì che l'anagrafe registri Cornelius come il figlio naturale di Angelica e Lafayette. L'impiegata comunale non si accorge che il neonato tenuto in braccio da Lafayette appartiene a un'altra specie, ma si limita a osservare con fastidio che i genitori non dovrebbero far indossare abiti da bambina a un maschietto, perché questo potrebbe causargli dei problemi[15]. Luigi ha fatto da testimone e la riuscita dell'impresa lo lascia commosso e fiero della propria discendenza scimmiesca: non gli resta ormai che fare testamento in favore di Cornelius e togliersi la vita[16].

15 Per tutto il film, nelle parole dei personaggi, il genere di Cornelius oscilla tra il maschile e il femminile. Di certo c'è che la data di nascita indicata all'anagrafe dai sedicenti genitori è il 25 dicembre, a sottolineare la natura empiamente cristologica dello scimpanzé. In generale, si noti come Ferreri riesca a profanare la mistica del bambino come oggetto sacro, detentore di un futuro come ripetizione del presente, sostituendo ad un piccolo di umano un cucciolo di scimpanzé.

16 Per tutto il film, Luigi minaccia melanconicamente di compiere questo gesto, rispondendo sempre: «Forse» a Lafayette che lo saluta: «Ci vediamo domani». In una scena sostiene di aver pensato di acquistare il biglietto per tornare in Italia, ma lì sono tutti comunisti ormai e l'anarchico Luigi non vuole finire in una fattoria collettiva (non si capisce se questo sia un delirio del vecchio italoamericano o se nel mondo surreale in cui è ambientato Ciao Maschio i comunisti italiani abbiano effettivamente preso il sopravvento).

Con il gorilla ammazzato che porta ancora in seno il suo piccolo, senz'altro Ferreri vuole parlare dello scombussolamento dei generi e di fantasie di generazione spontanea, in cui il rapporto uomo/donna diventa superfluo e i due gruppi conducono vite separate: lo esemplificano bene Lafayette che ha un figlio senza doversi unire a una donna e la comunità di femministe che si fanno ingravidare (o semplicemente mimano sul palcoscenico la condizione della maternità) ricorrendo allo stupro del maschio. E il piccolo di scimpanzé, che Lafayette ha trovato e ha preso come suo figlio, è interpretabile come il frutto della violenza carnale che il giovane ha subito. A suggerirlo è la stessa Angelica, che quando incontra per la prima volta Cornelius canzona il padre con queste parole: «O povero Lafayette, sedotto e abbandonato, lasciato solo con il figlio della colpa! Dimmi cosa posso fare per te: vuoi essere sposato?». Tuttavia mi sembra che coesista un altro piano di lettura, altrettanto valido. Quello di cui Ferreri mostra la caduta non è soltanto il maschio, bensì l'uomo *tout court*, un costrutto storico ancorato all'idea di civiltà e di dominio (dall'imperialismo romano a quello americano) che in questa New York fatiscente e metastorica è giunto al suo punto di arrivo. Tale rovinosa caduta è rappresentata icasticamente dalla figura del bestione spiaggiato. In quel cadavere arenato è riconoscibile non solo il maschio tradizionale sconfitto e abbattuto dai cambiamenti della modernità, ma anche il tiranno militarista e devastatore, prossimo a perire, la civiltà a cui tocca inevitabilmente di soccombere di fronte all'avanzata dei barbari («I barbari sono alle porte», diceva Flaxman, a cui Luigi in tutta risposta: «Chi l'ha detto che i barbari sono peggio dei romani?»). Per questa ragione è possibile pensare che una delle fonti di Ferreri sia stato il famoso manifesto di propaganda diffuso dagli americani nel 1918 contro la Prussia, che mostra un gorilla assetato di sangue, sbarcato sulle spiagge americane, con le parole "*militarism*" impressa sull'elmetto e "*Kultur*" sulla clava che brandisce, dopo che ha rapito una donna dai capelli biondi e ha lasciato dietro di sé una città in rovine (plausibilmente New York). Ovviamente nella versione di Ferreri, sono gli americani i nuovi militaristi sanguinari e devastatori, che in nome della *civilitas* e della cultura (democratica) si ergono al di sopra degli altri popoli.

Un riferimento più immediato e palese è quello al mostro del film di Cooper e Shoedsack (1933): King Kong, però, può essere utilizzato per parlare della mascolinità patriarcale (tribale addirittura) stremata e vinta dalle trasformazioni della modernità, ma si presta poco a rappresentare il

bellicismo e l'avidità del mondo civilizzato, semmai il contrario. Portato in catene dal suo Paese di origine per essere esibito nei teatri della metropoli come un fenomeno da circo, King Kong incarna piuttosto il vitalismo implacabile degli oppressi e degli sfruttati dal colonialismo e dal capitalismo. Il meccanismo politico ed economico della Grande Mela ha attratto e trascinato a sé miriadi di corpi, tra cui quelli di Lafayette, Luigi e King Kong. Nel momento in cui costoro si ribellano e ingaggiano un combattimento corpo a corpo con i potenti, inevitabilmente cadono sotto i colpi della superiorità militare del nemico. Il gorilla spiaggiato è finito lì cadendo dalla cima di un grattacielo[17], dove ha cercato disperatamente un ultimo rifugio e dove gli aeroplani lo hanno crivellato di proiettili. Il diverso, chi per la propria insolita fisicità viene declassato dalla categoria dell'umano a quella dell'animale, finisce schiacciato dalle istituzioni civili (il matrimonio, il lavoro) e reificato dalla cultura ufficiale (ne *La donna scimmia* il corpo imbalsamato della protagonista finisce per essere esposto al museo di scienze naturali, nel reparto mammiferi).

La storia di King Kong allude all'animalità perseguitata dagli occidentali nelle classi, nelle razze, nei generi e nelle specie considerate inferiori, ma anche quella latente nell'uomo civilizzato, che egli cerca in tutti i modi di reprimere e nascondere (come la statua della scimmia che Flaxman tiene nel sottoscala del museo), fino a doverla sublimare o estirpare per mezzo della tecnologia. In un delirio di onnipotenza, all'immagine del maschio bestiale e esuberante (il barbaro che sale a mostrare i propri muscoli fino sulla cima di uno svettante fallo-grattacielo, nel cuore della città) si oppone quella di un uomo divinizzato dalle conquiste tecno-scientifiche. In virtù di queste può sottomettere l'altrui e la propria animalità: sia quella dei non umani da addomesticare, sia quella dei popoli da colonizzare. A partire dalla sua provenienza e dal colore scuro del suo manto, King Kong rispecchia la storia degli africani rapiti dalle loro terre per lavorare in America come forzati. I padroni temono la superiorità fisica dei prigionieri e sono ossessionati dall'idea che possano impossessarsi delle loro donne, come fa King

17 Difficile non pensare, guardando il suo corpo infranto ai piedi delle Torri Gemelle, ai morti nell'attentato dell'11 settembre, vittime di contingenze storiche più grandi di loro. Nella polisemia dello scimmione spiaggiato – e va notato che con il passare degli anni l'immagine profetica di Ferreri assume un'aura ancora più potente – genera nuovi significati che continuano a proliferare. Allo sguardo di uno spettatore o di una spettatrice che oggi si interessi di antispecismo, la salma di *Ciao maschio* rimanda anche a quella di un altro celebre gorilla, ucciso in tempi recenti dalla civiltà che lo aveva ingabbiato: si veda l'articolo dedicato ad Harambe sul blog del collettivo *Resistenza Animale* (https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2016/11/27/harambe-e-vivo-e-lotta-insieme-a-noi/). Anche nel caso di Harambe si fondono inestricabilmente pratiche e discorsi che interessano il genere, la razza, la specie e aprono un campo politico alternativo, parallelo, rispetto a quello delle elezioni presidenziali americane.

Kong con la bella Ann (o, più sottilmente, che queste possano desiderare di essere possedute dagli schiavi e li preferiscano ai mariti).

Un'ulteriore fonte per lo scimmione spiaggiato di Ferreri è l'uomo selvaggio allevato dalle scimmie nel romanzo *Tarzan* (1912): nella sua opera, però, il cineasta milanese opera un rovesciamento, facendo sì che Lafayette ricambi il favore alle scimmie adottandone una. Con il suo scimpanzé, raccoglie l'eredità del gorilla che ha lottato ed è stato battuto, inserendosi inconsapevolmente in quella tradizione di reietti a cui a sua volta appartiene[18]. Di fronte alla macchina tritatutto del capitale, Lafayette non fa distinzione tra sé e un altro gruppo di esclusi e nullatenenti, quello a cui era appartenuto anche King Kong. Il gorilla, novello Spartaco, si era rivoltato contro i suoi signori e da loro era stato scaraventato nell'abisso, fino a morire sfracellato sulla spiaggia, ai confini della città. Ma altri sono pronti a raccogliere la sfida di King Kong, a farla propria, ad abbandonare senza riserbo le scorie di umanità (in senso degenere) che portano con sé e a portare avanti la propria battaglia per la liberazione.

Il gorilla morto accoglie dunque in sé una pluralità di significati. Da una parte è l'uomo inteso come maschio dominante e oppressore, la cui fine è già segnata in positivo dalle rivendicazioni del femminismo e in negativo dall'alienazione a cui sono condannate le figure maschili di Lafayette e Luigi. Dall'altra è il mostro della civiltà e della cultura che, sotto questi nomi altisonanti, conduce a piani di sfruttamento e oppressione. Il gorilla contemporaneamente è anche l'opposto di questo perché rappresenta le innumerevoli vittime che, nella sua storia di autoaffermazione, l'Uomo civile ha lasciato sul terreno. Se gli sforzi di Ferreri in quegli anni andavano nella direzione di un film-corpo, un film fisiologico, il gorilla che campeggia al centro di *Ciao maschio*, sulle spiagge artificiali di Manhattan, è espressione riuscita di questo tentativo. Non è però un corpo florido e vivente, bensì un cadavere derelitto, da cui fioriscono inesauribili possibilità di lettura. Il senso molteplice del film, i suoi sensi, germogliano dalla base di uno scarto, un rimasuglio in via di decomposizione: la stessa statua utilizzata per il gorilla non era che un avanzo dal set del film *King Kong* (1976) prodotto da Dino De Laurentis.

L'orizzontalità dei luoghi visitati dalla macchina da presa in *Ciao maschio* rimanda a un mondo giunto ormai alla fine, da cui i fini si sono dati alla fuga: l'impianto anti-teleologico del film ha la sua massima espressione non solo nel vagabondare di Lafayette per le lande desolate della

18 Come nella narrativa di Verga, i corpi dei vinti stanno abbandonati sulla spiaggia, restituiti dalla marea. Sono coloro che non sono sopravvissuti alla risacca della storia.

metropoli, ma soprattutto nella scritta *Why?!* sul muro della sua camera da letto. Cercando di dare voce all'inesprimibilità di quel *Perché?!*, Luigi disegnerà, sulla parete, un fumetto attorno alle lettere. Ma è la spiaggia il vero deserto in cui il nulla si disvela, in cui ogni finalità crolla. La spiaggia, come luogo biblico della rivelazione, si caratterizza quale spazio liminale tra cielo e terra, tra terra e mare. È uno spazio aperto, indifferenziato, piatto: una striscia di sabbia tra la città e l'oceano. Non è però la voce di Dio quella che si ode nel deserto, ma la salma muta di una scimmia gigante. La voce profetica del regista non è quella dichiarativa, normativa e ammonitrice dell'Antico Testamento, ma un vaticinio silente, un'annunciazione misteriosa e inestricabile. Sulla spiaggia, in un momento fortemente onirico, si compie una scena di natività a rovescio, in cui a Gesù bambino si sostituisce (secondo il gusto grottesco e dissacrante di Ferreri) un cucciolo di scimmia. Sempre tenendo presente il modello biblico, il deserto è sì il luogo in cui Dio manifesta la propria presenza, ma anche quello in cui il capro espiatorio viene sacrificato, per espiare i mali della comunità: una figura calzante per King Kong come per Lafayette. Un'altra spiaggia, più esotica di quella di New York (che è fredda e battuta dal vento), appare nella scena su cui si chiude il film: dal rogo del museo delle cere, il regista taglia su Angelica e la figlia che la ragazza ha avuto da Lafayette. Sono nude lungo il mare. È una spiaggia incontaminata: non vi è nessun segno della presenza dell'uomo. Questa immagine di armonia della donna in seno alla Natura, dopo l'estinzione del maschio, ritornerà simile in un'altra pellicola di Ferreri: *Il futuro è donna* (1984). E la spiaggia come luogo di evasione dallo squallore della vita borghese è un *topos* che si ripresenta anche in *Dillinger è morto* (1969) e *La cagna* (1972). Essa quindi può simboleggiare sia l'impaludarsi e lo svanire del maschio occidentale nel deserto che ha creato attorno a sé, sia l'affermarsi di una nuova convivenza, sgombra dalle afflizioni della precedente e coniugata tutta al femminile.

Ne *Il seme dell'uomo* (1969), in cui l'elemento fantascientifico e apocalittico è accentuato, la civiltà è spazzata via dalla pestilenza e dalla guerra nucleare («dopo una tregua di cinquant'anni»). Come *Ciao maschio* finisce con il rogo della Roma imperiale, ne *Il seme dell'uomo* le telecamere di una troupe televisiva immortalano il Vaticano in macerie e le ultime parole di un pontefice morente. Mentre l'umanità va in cenere, una giovane coppia composta da un uomo e una donna trova salvezza in un casale affacciato sul mare, in Centro Italia. Lui, come i personaggi interpretati da Depardieau in *L'ultima donna* e *Ciao maschio*, è un esperto di tecnica. Mette in piedi una sorta di museo del mondo che era, collezionando una serie di orpelli che denotano l'avanzamento tecnologico, ma anche l'inanità e il consumismo

del tempo a cui sono appartenuti: dal parmigiano reggiano al frigorifero, dall'orologio da polso al giradischi. Vorrebbe concepire un figlio con la sua compagna (Anne Wiazemsky), ma lei si rifiuta. Sul lido di fronte alla loro casa un giorno compare un enorme capodoglio spiaggiato. Lei ne ha orrore, mentre lui ne è affascinato e, dopo che la carne si è decomposta lasciando solo lo scheletro, lo definisce una bella scultura. Il film appartiene agli anni in cui la devastazione ambientale e l'estinzione di molte specie iniziavano a catturare l'attenzione internazionale e senz'altro una delle immagini più impressionanti di questi fenomeni è proprio quella dei grossi mammiferi marini agonizzanti sulle spiagge di un mondo ormai ostile e inospitale. Come nel caso di *Ciao maschio*, più interpretazioni sono possibili e agiscono contemporaneamente. Da una parte, il corpo martoriato della balena riflette la condizione dolorosa della donna e con lei della natura tutta (l'associazione tra il femminile e il naturale è un elemento classico del pensiero occidentale), afflitte entrambe dal potere maschile che attinge alle loro energie fino allo sfinimento, pur non accettando la loro riduzione alla sterilità. Il protagonista, Cino, gioisce alla vista del mostro, sale sul suo corpo, identificandosi con il Capitano Achab, mima un colpo di fiocina. Dora invece, la sua compagna, è turbata da questa manifestazione portentosa e pensa che il capodoglio non porterà altro che pestilenza e mala sorte. Allo stesso tempo, il capodoglio rappresenta il seme dell'uomo, una genia intera che viene consumandosi: non a caso ha il colore dello sperma e la forma allungata di uno spermatozoo[19]. Seppure Cino riuscirà nell'impresa di fecondare Dora ricorrendo all'inganno, gli ultimi due sopravvissuti saranno comunque polverizzati da un'esplosione, mentre litigano sulla spiaggia. La vanità degli sforzi di perpetuare la specie si materializza dunque nel corpo putrescente del grande pesce[20].

La spiaggia è un *topos* centrale anche nell'immaginario artistico di un altro grande regista italiano della generazione di Ferreri: Federico Fellini. A Roma, come in Romagna, sono numerose nei suoi film le scene girate lungo il mare, spesso associate alla disgregazione di figure maschili. Questa ambientazione ha un ruolo così rilevante nel cinema di Fellini da non passare inosservata a chi (con intenti più o meno ironici) voleva omaggiarlo,

19 Inoltre il cadavere del capodoglio ha il pene eretto.

20 Questo si configura pertanto come un secondo colosso da affiancare al gorilla di *Ciao maschio*. Ma anche in *Chiedo asilo* (1979) Ferreri evoca la figura di un gigante, quando fa sfilare per le strade di Bologna un enorme Goldrake, il robot dei cartoni animati. Un discorso a parte meriterebbe quest'ultima pellicola assieme al ruolo che vi svolgono al suo interno attori non umani, come l'asinello tra i bambini della scuola e, ancora di più, le scimmie che questi osservano alla televisione (si vedono le immagini di primati coinvolti nei primi esperimenti cognitivi). Non è comunque lo scopo di questo saggio delineare un quadro completo della *simiologia* ferreriana.

per esempio Dino Risi nell'ultimo episodio de *I mostri* (1963) o Nanni Moretti nel finale di *Ecce Bombo* (1978). Il rapporto tra Fellini e Ferreri a proposito della spiaggia, come scenario in cui si compie la crisi della mascolinità e si manifestano mostri arenati, richiederebbe come tema di essere sviluppato e approfondito. Per tutti e due i registi gioca un ruolo fondamentale l'attorialità di Mastroianni, che ha lavorato spesso con entrambi. In Luigi che piange di fronte allo scimmione in *Ciao maschio* si intravvede lo stesso Marcello de *La dolce vita* (1960) che, nel finale memorabile del film, incontra sul lido di Ostia un mostro marino, catturato dai pescatori. Nel film di Fellini, il dandy che ha tradito le sue aspirazioni letterarie per sprofondarsi nei baccanali e nel giornalismo scandalistico, si ritrova in un improbabile faccia a faccia con l'alterità assoluta: l'occhio umido e informe della creatura, che, dopo aver vissuto negli abissi, emerge in un mondo sconosciuto per morirvi, si impone sfrontatamente come la voce della sua coscienza[21]. Alla mostruosità dell'animale che lo fissa insistentemente e lo mette di fronte alle sue scelte di vita, si affianca sulla spiaggia il richiamo della purezza, la fanciulla bionda che come una sirena buona cerca di attirare a sé Marcello. Allontanandosi, egli eluderà il richiamo di entrambi. La balena di Ferreri invece sarà ripresa, sempre come simbolo di alterità, ne *Il Casanova di Federico Fellini* (1976): la vagina come un buco nero in cui addentrarsi, il ventre femminile che, come quello di un animale abnorme inghiotte e assorbe completamente il maschio[22]. Il protagonista (Donald Sutherland) entra in questa balena-baraccone visitando una sorta di folleggiante luna park. Egli è sulle tracce di una donna gigante (una figura mostruosa quindi) che ha intravisto mentre tentava il suicidio sulla riva di un fiume, recitando versi di Tasso e piangendo l'impotenza che lo aveva colpito.

Casanova non è però il solo maschio in crisi ad arenarsi su una spiaggia nel cinema di Fellini e Ferreri, anche in assenza di figure allegoriche come quelle de *La dolce vita*, *Il seme dell'uomo* e *Ciao maschio*. L'energumeno Zampanò (Anthony Quinn) ne *La strada* (1957), dopo aver scoperto di aver provocato la morte di Gelsomina (Giulietta Masina), si infrange ubriaco e

21 Spogliando il testo filmico dell'afflato moralistico dell'autore, si potrebbe rileggere questo episodio alla luce delle riflessioni derridiane sullo sguardo animale, uno sguardo interrogativo che costringe a pensare. Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

22 Demandiamo ad un'altra sede, per questo film come per *Il seme dell'uomo*, il discorso che si potrebbe fare sulla simbologia biblica e talmudica del mostro marino, il Leviatano, che ingoia il protagonista del *Libro di Giona* e delle cui carni, dopo la venuta del Messia, i giusti si pasceranno, senza domandarsi se siano *kosher*. Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

piangente sulla riva del mare. E tornando a Ferreri, ne *La cagna* (1972), Mastroianni interpreta un pittore che ha lasciato Parigi e la famiglia per vivere da solo su un'isola deserta. Approdata casualmente su quei lidi, Liza (Catherine Deneuve) uccide Melampo, il cane del pittore, di cui è gelosa, e ottiene di poter restare a patto di performare un cane (sottomettendosi al padrone, adorandolo, camminando su quattro zampe). Infine, ne *La carne* (1991), Paolo (Sergio Castellitto) abbandona i suoi doveri di padre e impiegato per ritirarsi tre mesi in una casa sul mare, dove ha fatto ampia scorta di cibo, per dedicarsi a un'orgia continua con Francesca (Francesca Dellera) che culmina con l'uccisione di lei e la divorazione del suo corpo[23]. Per entrambi i registi, insomma, sono fondamentali il rapporto tra i generi (comprese la crisi della mascolinità e l'avanzare del femminismo[24]) e il ricorso all'animalità per ottenere un effetto straniante o grottesco. In entrambi la spiaggia acquista un significato particolare come luogo dello sfaldamento del maschio. Il gorilla di Ferreri si presta però a un'interpretazione ideologica particolarmente prolifica e si ricollega a una critica dell'uomo come prodotto storico, leggibile non esclusivamente in termini di genere: il bestione che si decompone, pezzo dopo pezzo, sulla spiaggia di *Ciao maschio* evoca un cozzare fragoroso tra l'alto e il basso, la civiltà dei grattacieli e la barbarie dei non umani[25].

23 La carne ripete così lo stesso modulo de *La grande abbuffata* (1973) e, in parte, de *Il seme dell'uomo*: isolarsi per mangiare e scopare fino alla morte. Il corpo di Francesca è animalizzato sin dalla scena in macelleria, quando Paolo si fa spiegare dal commesso quali parti della mucca (filetto, scamone) sta comprando, individuando il loro corrispondente su Francesca. Detto per inciso, è interessante notare come ne *La donna scimmia*, in *Ciao maschio* e ne *La carne* sia rappresentata l'istituzione museale quale depositaria della Cultura. *La carne* si apre infatti all'interno di un museo dedicato ai dinosauri e alla preistoria. I dinosauri qui compaiono come goffi automi: una ingombrante riproduzione (in) plastica degli animali estinti.

24 Mastroianni, alle prese con un gruppo di agguerrite femministe, lo si trova ad esempio sia in *Ciao maschio* che ne *La città delle donne* (1980) di Fellini. Tra l'altro, le immagini della vulva come conchiglia marina o come perfido vuoto divoratore sono le stesse proiettate dentro la balena-baraccone de *Il Casanova* e alla convention femminista de *La città delle donne*.

25 È impossibile concludere questo scritto su l'animale spiaggiato in Ferreri senza menzionare il documentario in due puntate che girò nel 1966, *Corrida!*: nel rito della tauromachia sono due maschi, il toro e il torero, a insanguinare il terreno sabbioso dell'arena. L'esaltazione della virilità e la spettacolarizzazione della morte vanno di pari passo e il pubblico non è soddisfatto fino a quando uno dei due corpi non si accascia al suolo. Ancora una volta, come per King Kong, l'uomo si costituisce attraverso l'abbattimento dell'altro e la rimozione della propria stessa animalità, sublimata per mezzo di una cerimonia crudele.

Alberto Giovanni Biuso

Conflitti unilaterali

«Nel cuore degli uomini non c'è che la guerra», scrisse Céline in uno dei suoi primi testi, la tesi di laurea in medicina del 1924, un libro che descrive e narra alcuni tragici effetti del dogmatismo clinico[1]. L'ultimo romanzo di Céline – *Rigodon* – porta come dedica «Agli animali»[2].

Come quello di Céline, anche il libro di Mormino, Colombo e Piazzesi[3] è un coerente cammino dentro l'antropocentrismo, le sue conseguenze, il suo al di là, condotto con lucidità, pacatezza e grande ricchezza di argomentazioni. Il limite maggiore sta invece nella sua struttura, che avrebbe dovuto partire dal terzo capitolo, transitare per il secondo e chiudere con il primo, il quale presenta l'ipotesi storico-epistemologica più originale.

Nel terzo capitolo, infatti, opportunamente si ricorda che per i Greci l'*animale* semplicemente non esiste. Nella loro lingua, e quindi nel loro pensare, non c'è una parola riconducibile al singolare universale *animale*, inteso come l'insieme degli esseri viventi e senzienti diversi dall' umano. *ζωή* è l'insieme di tutti i *viventi*, compresi gli enti vegetali. Per quella lingua e per quella cultura non si dà pertanto un salto ontologico tra ciò che oggi chiamiamo *umano* e ciò che definiamo *animale*.

La concezione opposta, l'antropocentrismo biblico, divenne significato universale con la fine del mondo antico, per trovare i primi critici con Montaigne, i libertini, Bayle, i sensisti, per i quali là dove c'è sensazione si dà anche la consapevolezza di questa stessa sensazione. Il cartesianesimo aveva potuto negare un'anima agli altri animali anche sulla base di una presunta assenza della consapevolezza nell'agire. Il meccanicismo è possibile soltanto sul fondamento di questa errata rimozione. «Il sensismo, al contrario, rifiutando la scissione cartesiana tra attività intellettuali e attività sensitive, e attribuendo il principio dell'autocoscienza e della riflessione alla sensazione stessa, non poteva che riavvicinare animali e umani, ai quali classicamente queste facoltà erano state distribuite in senso oppositivo»[4].

Tra Sette e Ottocento l'apparire della *biologia* come discorso che accomuna di nuovo i viventi fa emergere la vita dalla continuità della materia tutta, superando in questo modo le opposte ma entrambe paralizzanti concezioni animistiche e meccanicistiche. Sensismo, biologia, emergentismo, psicologia della Gestalt, sono state alcune delle condizioni per la nascita del paradigma etologico, molto più ricco ed efficace nel dar conto del reale. L'etologia ha i suoi presupposti in Jakob von Uexküll e perviene al suo dispiegamento con Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Con essa l'animale non è più un oggetto (anatomia) o un semplice processo vivente (fisiologia), ma viene pienamente riconosciuto nel suo essere entità attiva, cosciente, portatrice di conoscenza e non semplice oggetto da conoscere. È la *persona animale* a dover essere studiata, non soltanto i suoi organi, le sue reazioni, i suoi meccanismi fisiologici e comportamentali.

E questo vale – cosa assai significativa – anche per l'animale umano, del quale pure si potrebbe dire, rispetto a ogni riduzionismo, che va studiato non soltanto nei suoi organi, nelle sue reazioni, nei suoi meccanismi fisiologici e comportamentali ma nel suo *Dasein*, nel suo essere un'entità viva che agisce nello spazio e nel tempo con una molteplicità di forme, obiettivi, strategie. Come non ha senso studiare l'umano nei limiti angusti di un laboratorio del tutto diverso dall'*Umwelt*, dal mondo nel quale gli umani esistono, allo stesso modo è del tutto fuorviante e scientificamente sbagliato studiare gli altri animali in laboratorio invece che nell'ambiente nel quale e per il quale si sono evoluti e con il quale costituiscono una cosa sola. Tinbergen sostiene giustamente che

> "porre specie diverse in situazioni sperimentali esattamente identiche è una standardizzazione di tipo antropomorfico". Il laboratorio, proprio per l'alto grado di artificializzazione con cui pretenderebbe di istituire condizioni "neutrali" di osservazione, rappresenta un ambiente spiccatamente umano, che antropomorficamente proietta sull'animale richieste ambientali inadeguate. Per l'etologia, al contrario, il soggetto è sempre correlato a un ambiente specie-specifico. Ne deriva un concetto non universalistico ma operativo di intelligenza, intesa come azione efficace rispetto a condizioni somatiche e ambientali date[5].

1 Louis-Ferdinand Céline, *Il dottor Semmelweis*, trad. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2002, p. 71.

2 *Id.*, *Rigodon*, trad. it. di G. Guglielmi, Einaudi, Torino 2007.

3 Gianfranco Mormino, Raffaella Colombo e Benedetta Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Cortina, Milano 2017.

4 B. Piazzesi, «La conoscenza degli animali», in G Mormino, R. Colombo e B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 200.

5 *Ibidem*, p. 241.

L'ingenuità e la sterilità di ogni antropocentrismo emergono con chiarezza da una semplice domanda: «Saremmo forse felici se lo standard per essere considerati "degni di" fosse saper volare?»[6]. Come anche gli studi di Roberto Marchesini vanno mostrando, *intelligenza* e *competenza* devono essere declinate sempre al plurale, perché molteplice diventa la materia nel suo essere cosciente di se stessa e nel modo in cui agisce a partire da tale consapevolezza[7]. La vertigine della materia è la sua infinita potenza nel generare strutture, saggiarle, spegnerle e accenderne altre. Minerali, vegetali, animali sono parte di questa vicenda che non può essere ricondotta e ridotta a tassonomie e a strutture statiche ma è sempre pervasa di un dinamismo che accade e si evolve nel tempo, il quale è la dimensione fondamentale e costitutiva dell'essere in ogni sua espressione. Al di là di Linneo, con Buffon prima e poi con Lamarck e Darwin, il tempo diventa infatti «il comune denominatore dei viventi e il nuovo demiurgo del loro ordine, in cui non poteva tardare a iscriversi l'essere umano stesso, a gravi spese dei sistemi teologici e antropologici tradizionali»[8].

È anche a partire dal tempo che il dualismo natura/cultura mostra la propria insufficienza, togliendo legittimità al dualismo – che del primo è una conseguenza – tra l'animale e l'umano. Cultura è infatti l'insieme delle conoscenze, dei comportamenti e delle soluzioni che un gruppo di viventi possiede, pratica e condivide con i membri della propria comunità. Capacità, queste, del tutto naturali e frutto dell'evoluzione biologica che diventa in questo modo evoluzione storica. È evidente che anche ciò che definiamo con il termine di "artificio" si inscrive in questa dinamica culturale e naturale. Essa riguarda l'intero mondo dell'animalità, l'umano compreso, poiché «quei fattori che consideriamo "naturali" del comportamento animale (e umano) sono […] il prodotto di una storia evolutiva di lungo corso, mentre quelli che definiamo "culturali" lo sono di una storia più breve, ancora calda. Essa è in corso davanti ai nostri occhi, ma non appartiene a un diverso dominio ontologico rispetto a quella che si compie nel corso di miliardi di anni»[9].

L'evento nel quale tale continuità tra natura e cultura, tra umano e animale si mostra nel modo forse più imprevedibile ma anche più profondo è la pratica del sacrificio rituale.

6 R. Colombo, «Il dominio sul dissimile», in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 154.

7 Cfr. Roberto Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, Edizioni Eva, Venafro 2011 ed *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

8 B. Piazzesi, «La conoscenza degli animali», cit., p. 216.

9 *Ibidem*, p. 245.

Per comprendere attraverso quali itinerari e motivazioni quasi tutte le comunità umane siano arrivate a distruggere preziose risorse mediante cicliche e convinte ecatombi di animali, bisogna inserire tale pratica nel più generale rapporto tra la specie umane e le altre. Un rapporto fatto anzitutto di superiorità fisica – contrariamente a quanto si ripete di continuo – e vantaggio tecnologico di gruppo. Due elementi che sin dall'inizio hanno reso il rapporto tra la nostra specie e le altre una guerra costante e asimmetrica, la quale nel corso dei millenni ha prodotto e continua a produrre una violenza senza fine e un numero sterminato di morti. Ancora oggi, infatti, «distruggiamo ogni anno miliardi di corpi viventi per nutrirci, abbigliarci, curarci o divertirci e un numero non minore muore come "danno collaterale" di processi come l'urbanizzazione o la deforestazione»[10].

Tutto questo è possibile perché «gli animali sono molto più deboli di noi. A differenza di quanto accade con i nostri consimili, ben più agguerriti, essi non ci incutono alcun timore; lasciarli vivere o ucciderli è solo materia di coscienza, non di prudenza. La pratica di distruggerli, così priva di rischi e non senza vantaggi, aveva altissime probabilità di divenire un pilastro dell'ordine sociale, e così è avvenuto ovunque»[11], plasmando nel profondo le società umane in direzione della violenza verso gli elementi più indifesi. Come molti filosofi hanno sostenuto – da Kant ad Adorno –, e come è facile capire da parte di chiunque, la relazione violenta con l'animale incapace di resistenza non può che diventare il modello di ogni forma di sterminio umano. Come è noto, uno dei principali modelli dei lager nazionalsocialisti sono stati gli immensi mattatoi di Chicago.

E dunque se ci chiediamo perché mai «tante persone ridono, quando si parla della necessità di difendere la vita degli animali»[12], una plausibile risposta è che degli altri animali – di quelli che tormentiamo nei laboratori o divoriamo a tavola – non abbiamo alcun timore:

> Gli animali non costituiscono la minima minaccia per la specie umana: li torturiamo e li uccidiamo a miliardi *e non ci succede nulla*. Il filosofo tedesco Leibniz, che non era certo un difensore dei diritti animali, scrive con straordinaria lucidità: "A eccezione di pochi pitagorici, a stento si trova qualcuno che abbia accusato di ingiustizia l'uccidere le bestie per la nostra gola, *e questo senz'altro perché non abbiamo timore che esse cospirino contro di*

10 G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, «Introduzione», in *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 9.

11 G. Mormino, «Il sacrificio animale», in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 69.

12 *Ibidem*, p. 84.

> *noi"*. Ciò che condanna gli animali alla situazione presente è una dinamica del tutto simile a quella esercitata nei confronti di tutti i deboli, ossia di chi sappiamo non essere in grado di resistere e vendicarsi. L'impossibilità di difendersi e di operare ritorsioni efficaci costituisce la ragione *unica* della collocazione dei non-umani a un livello più basso della scala ontologica [...]. Intere categorie umane, non sufficientemente minacciose da rendere pericoloso il loro sfruttamento, subiscono una sorte simile a quella degli animali[13].

L'itinerario che dalla predazione – pratica comune a tutti gli animali e precedente la guerra umana verso di loro – ha condotto all'incondizionato dominio che *Homo sapiens* esercita sui viventi è stato scandito da tre grandi fasi: la domesticazione con le sue pratiche eugenetiche volte al miglioramento della *resa* animale; l'estinzione come esito della distruzione di habitat e risorse delle altre specie; «l'ingegnerizzazione genetica, che vede nascere varietà di viventi mai esistite prima, assemblate in laboratorio grazie alla manipolazione del DNA»[14].

In questo itinerario è risultato fondamentale, per la cultura degli umani e per quella degli altri animali, l'istituzione del sacrificio rituale, in particolare di quello cruento. Di questa pratica antieconomica e apparentemente insensata, o perlomeno "superstiziosa", Mormino offre una interpretazione esatta e trasparente, la quale parte dal riconoscimento che il mondo è costituito da rapporti di forza in vista della sopravvivenza.

Le tre tecnologie di base per conseguire i beni o i comportamenti altrui necessari alla vita sono lo scambio, la predazione e l'*ingraziamento*. Saperle utilizzare tutte, e sapere quando utilizzarle, è necessario a ogni vita animale. L'ipotesi del filosofo è che «il sacrificio, nella sua forma più semplice, sia la tecnica che consente di ottenere un beneficio da qualcuno/qualcosa che si trova in condizioni di superiorità (o che manifesta ostilità nei nostri confronti), ingraziandocelo attraverso l'offerta di un bene»[15]. Mormino accosta opportunamente l'offerta dei capponi che Renzo fa all'Azzeccagarbugli all'offerta di pesci che i gabbiani maschi portano alle femmine per renderle disponibili all'accoppiamento. In entrambi i casi – e nei moltissimi, direi infiniti, altri che potremmo indicare – si tratta di una strategia di *problem solving*, volta a ottenere un obiettivo che per altra via sembra proibitivo o impossibile.

13 *Ibidem.*
14 G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, «Introduzione», cit., p. 8.
15 G. Mormino, «Il sacrificio animale», cit., pp. 33-34.

L'animale in determinate circostanze più debole – che sia un funzionario che aspira a una promozione, uno scimpanzé affamato di banane, un vivente che teme di essere aggredito, un innamorato respinto – offre al conspecifico più forte qualcosa che costituisce una rinuncia a breve termine per ottenere nel lungo periodo il risultato più importante. L'ingraziamento è dunque «un movimento dal basso verso l'alto, rivolto a un essere superiore; che si tratti di un dio, della Natura, della foresta, del padrone, del cielo o di un uomo potente non fa, in questa fase dell'indagine, alcuna differenza»[16]. Si può leggere anche l'innamoramento umano – con tutti i suoi rituali, promesse e doni – nella medesima chiave.

In un certo periodo della loro evoluzione, gli umani scoprirono che rinunciando oggi a consumare dei semi, se ne poteva ottenere un numero assai maggiore *domani*. Bastava offrire quei semi alla Terra Madre, che dopo qualche tempo avrebbe ricompensato questo sacrificio. La logica dell'ingraziamento è identica: «L'ingraziamento, la semina e il sacrificio sono tutti compiuti con la percezione di avere a che fare con un ente superiore a noi e dunque presumibilmente disposto a concedere il suo favore solo dopo aperte manifestazioni di sottomissione»[17].

Più ha valore quanto si offre, più aumentano le probabilità di ottenere ciò che si chiede. E che cosa ha più valore per dei viventi il cui corpo è intessuto e irrorato di una sostanza fondamentale e potente come il sangue? L'offerta del sangue, appunto. Sangue che si trova disponibile in ogni momento nei corpi degli altri animali, *molto più deboli e incapaci di opporre resistenza*. L'offerta dei corpi e della vita degli altri animali alle potenze superne – la Terra e ogni altra divinità – diventa quindi l'atto fondamentale del singolo e della comunità che vogliono sopravvivere:

> Il momento cruciale del rito è *lo spargimento del sangue*. Straordinarie proprietà sono accreditate al sangue da tutte le culture, da tutte le religioni, in tutti i rituali magici; le ragioni non sono difficili da individuare. Esso è il fluido che consente la vita e il suo versamento, reso così evidente dal colore, fa scattare un immediato allarme; è presente nei momenti fondamentali dell'esistenza: il parto, il periodo mestruale, il primo atto sessuale femminile, la morte, la guerra. È considerato tutt'uno con la nostra natura e certifica la nostra discendenza. Una sostanza così preziosa non può che avere un'immensa utilità nel tentativo di ingraziarsi un ente superiore: il sangue deve essere versato sul terreno perché esso ci conceda il beneficio dei suoi

16 *Ibidem*, p. 39.
17 *Ibidem*, p. 54.

frutti. Seminare è necessario *ma non sufficiente*: occorre un fluido e l'acqua può non bastare[18].

L'obiettivo del sacrificio non è dunque la morte della vittima ma consiste nello spargimento del suo sangue, nell'offerta della sua linfa vitale alla Terra e alle divinità superne.

Il sacrificio cruento ha cessato di essere praticato soltanto quando e dove se ne è percepita l'inutilità, sostituito da tecnologie più efficaci, non quando e dove si è verificato un presunto addolcimento dei costumi. Tanto è vero che sacrifici immani, quotidiani, costanti e assai crudeli vengono praticati ogni giorno nelle più avanzate città del mondo. I luoghi dove tali sacrifici si praticano con altri nomi sono i laboratori di ricerca e i mattatoi. La ragione principale è che tali pratiche vengono ritenute necessarie e prive di alternative per ottenere determinati obiettivi. È la medesima logica del sacrificio cruento, che in questo modo mostra la propria persistenza.

Il risultato è che quanti praticano la sperimentazione animale – medici, chimici, biologi o altro – vedono «come perfettamente legittimo uccidere topi per scoprire la terapia di una malattia e ritengano invece aberrante tentare di curarla sgozzando un capretto su un'ara. La nostra conoscenza della natura ha molto modificato i modi in cui operiamo, meno la nostra sensibilità»[19].

Al cuore dell'umano e della sua storia, come sapeva il medico Céline, continua a esserci la guerra contro gli animali.

18 *Ibidem*, pp. 66-67.

19 *Ibidem*, pp. 72-73.

Luigia Marturano

"E morirono tutt* felici e contenti"

Dramma in tre atti da *Vivere con gli animali* di Jocelyn Porcher[1]

Fin dalle prime luci dell'alba hanno iniziato ad accalcarsi nei pressi del Teatro. A migliaia, provenienti da ogni dove. Forse non riusciranno neppure a entrare, eppure stanno lì, assiepati, ciondolanti, in attesa. Non pagheranno il biglietto, loro stess sono attes*. Conoscono tutta la parte a memoria. Da sempre. C'è chi la ripassa a mezza voce. Chi grida di tacere e dorme, e legge, e fuma. C'è chi scalcia e guaisce; chi crede ancora di poter volar via.*

Protagonist*: l'Allevatrice, Éléve (una giovenca)[2], il maiale PK717, poi chiamato Fortunato, tre inservienti di un allevamento industriale, la gatta dell'Allevatrice, la cagnolina dell'Allevatrice, il Macellaio, il Pubblico.

Atto I: Il Dono

Entra l'Allevatrice. Il brusio nella Sala si spegne all'improvviso. Il buio scioglie ogni cosa in una pasta molle che si ferma nel naso. Il sipario era scivolato via con un fruscio che tutt* avevano finto di non sentire e ora c'è solo un Volto enorme, nella luce di un faro. Galleggia nel vuoto con gli occhi fissi e piange, ride, trafigge, supplica, rassicura con un'unica espressione.

ALLEVATRICE (A) (la sua Voce si sparge morbida e stridula al contempo): «Ho lasciato Parigi per "la campagna" nel 1981. Avevo venticinque anni […]. Ho imparato a curare, uccidere, spiumare, scuoiare i *miei* animali»[3]. «Ho iniziato a far nascere e ad Allevare il mio cibo. Poi sono

1 Jocelyne Porcher, *Vivere con gli animali*, trad. it. di Elena Giovanelli, Slow Food Editore, 2017.

2 «L'analogia pedagogica è spesso usata dagli allevatori che rappresentano il loro lavoro con gli animali come una forma di educazione. Ricordiamo che in Francia un animale giovane, una giovenca per esempio, è chiamata "éléve", allieva». *Ibidem*, p. 45.

3 *Ibidem,* p. 25. Le frasi dell'allevatrice con le note sono citazioni dal libro di Porcher. Le altre

finita nell'inferno delle fabbriche della carne. Ho trascorso anni interi a studiare. Ora mi è tutto chiaro e lo voglio spiegare anche a voi».

PUBBLICO (P): Un belato incerto di qualcun*.

Gli occhi dell'Allevatrice cercano amorevoli nel buio: «Oh, come saremo felici, insieme. Lavoreremo, tu e io, ogni giorno. Sarai tu, al mattino, a chiamarmi con insistenza, impaziente di iniziare. Ti proteggerò, ti accarezzerò, ti darò il cibo più adatto. – Si sente lo sferragliare di un motore – Vivrai a lungo. Avrò un calendario dove segnare i tuoi giorni. Ti regalerò mesi interi, da passare con me, per la LORO felicità!». Indica il Pubblico e nella Sala tutti sentono tepore di latte e di lana. Battito di mani che arriva un po' in ritardo.

Il faro rimbalza di lato e una massa grassa e informe traballa nel cono di luce.

A: «Amico mio… – il Volto s'irradia in onde concentriche di indicibile pena – se tu potessi dire del tormento subito, rinchius* com'eravate, tu e centinaia di altre sorelle e fratelli, nel lezzo più insopportabile, presi a calci, insultate… macchine, solo macchine!».

Il maiale sbatte le palpebre, infastidito dalle luci colorate che gli roteano sulla schiena. Come per scrollarsele di dosso si mette a correre: quella blu lo insegue, lui si rotola nella verde, grugnisce in quella arancione.

A (tono molto ispirato): «Ti chiamerò Fortunato!».

Lunghissime dita si allungano a solleticargli le orecchie mentre tutt* i present* in Sala scoppiano di gratitudine e sollievo.

P (in un bisbiglio): «Fortunato… ». Il Nome liscia il velluto delle poltrone, si annida fra gli stucchi dorati, fa tintinnare le rugiade del lampadario: Fortunato, Fortunato, Fortunato…

L'Allevatrice si arrampica, incespica… sale, sale e arriva in cima a una montagna di libri. Sono tutti testi di agraria e zootecnia. Ne brandisce uno con grande veemenza.

A: «Si insegna a produrre gli animali come fossero cose, accettando la violenza insita in questo tipo di produzione […]. Ci fanno precipitare in un rapporto di tipo strumentale e anaffettivo con gli animali»[4].

P: Brusio di disapprovazione.

A (con voce sempre più tonante): «Laddove c'è industria non c'è allevamento possibile ma produzioni animali!»[5]. Il Volto dell'Allevatrice si gonfia come un pallone e saetta nell'aria sibilando: «Donare, ricevere, restituire. Donare, ricevere, restituire. Donare, ricevere, restituire». Poi si fissa al centro della Scena.

A: «Gli allevatori danno la vita e, *infine*, la riprendono per nutrire gli esseri umani. Gli animali donano molto… Donano la loro presenza, la loro fiducia, il loro affetto. Comunicano con i loro allevatori e accettano le regole del lavoro. L'allevamento è un rapporto di lavoro con gli animali»[6].

A: «Gli allevatori hanno di fatto la sensazione di avere un debito verso gli animali, e il dono della buona vita è il riconoscimento di questo debito, ma anche il riconoscimento del loro valore […]. La gratitudine, che si esprime nel garantire loro una buona vita, rappresenta il contro-dono offerto dall'allevatore in cambio del dono che gli animali fanno col loro lavoro e le loro vite»[7].

L'Allevatrice qui si commuove e si deve fermare per riprendere fiato e scandire bene le parole perché ora il buio s'è fatto liquido e sa di rosso.

A: «Possiamo accettare la morte degli animali se gli animali hanno avuto un'opportunità di vivere la loro vita e se questa vita è stata buona quanto poteva esserlo, e in ogni caso migliore di come avrebbe potuto esserlo al di fuori dell'allevamento, migliore di quanto avrebbe potuto esserlo senza di noi: più tranquilla, più interessante, più ricca di significato e di relazioni»[8].

Singhiozzi. Applausi a Scena aperta.

P (a turni alterni, alcun* scattano in piedi): «È IL DONO! È IL DONO!».

Il maiale esce di scena.

ATTO II: Il Lavoro

Attesa lunga a sipario chiuso. Nessuna luce. La Voce inizia a scorrere sotterranea e fresca, come acqua che tamburella in lontananza, finché il sipario non si spalanca in un fragore di cascata e la luce non inonda la Scena. Sul Palco, allineati e immobili, la mucca, i tre inservienti, la

frasi fatte pronunciare all'Allevatrice sono dedotte dai contenuti espressi.

4 *Ibidem*, pp. 30-31.

5 *Ibidem*, p 75.

6 *Ibidem*, pp. 35-41.

7 *Ibidem*, pp. 42-43.

8 *Ibidem*, p. 42.

cagnolina, il Macellaio.

A: «Sfuggire a un destino di solitudine, di predazione… poter vivere insieme – il tono si alza – È grazie al lavoro che qualcosa, piuttosto che niente, avviene fra gli animali e noi […] lavorare è trasformare il mondo, trasformare se stessi, la propria potenzialità, la propria sensibilità… – la Voce ora è accorata – una via possibile di emancipazione per gli animali»[9].

Scalpiccio in Sala. Qualcun* corre verso il Palco, cerca di salire. Gli addetti alla sicurezza lanciano una rete e trascinano via un corpo che si dibatte.

Il Volto dell'Allevatrice è un Sole enorme sullo sfondo. Una luce verde è come un tappeto impalpabile che scorre dal Palco alla Platea mentre innumerevoli braccia si agitano nel vento d'erba tagliata. Rumore di unghie che s'affondano nei braccioli e scavano fino al legno. Rantoli.

Una cornice brillante d'oro zecchino compare a inquadrare la scena.

A: «Per gli animali l'ambiente "naturale" è il lavoro[10]. Solo attraverso il lavoro gli animali si realizzano come individui, solo così possono essere riconosciuti, solo così si costruiscono L'INCONTRO e IL LEGAME! Solo questa può essere LA RELAZIONE con gli animali: IL LAVORO! Solo così è possibile LA NOSTRA VITA INSIEME!».

Gli animali da dentro il quadro alzano le loro voci in scoppi dissonanti. In Sala il caldo è un suono insopportabile che cola addosso.

A (con Voce sinuosa come un ago che cerca sotto la pelle la strada per non far male): «Come potremmo, altrimenti, imparare gli uni le lingue degli altr*, comprenderci attraverso le movenze dei corpi?».

A: «Loro – una grande mano calca una carezza da far barcollare i Protagonist* sulla Scena – ci insegnano a parlare senza parole, a guardare il mondo coi loro occhi, ad amare la vita…»[11].

A (Voce rauca nella rivelazione. Effetto d'eco nelle caverne dei Palchi): «Un allevatore ha dei geni in più per le trasformazioni reciproche che la nostra relazione crea»[12].

Rumore di denti che battono e di catenaccio oliato fra mani appiccicaticce.

A: «Gli animali ci possono dire grazie oppure rimproverarci perché giudicano il nostro lavoro e vogliono che il loro venga riconosciuto […] il

9 *Ibidem*, pp. 56-57.
10 *Ibidem*, p. 56.
11 *Ibidem*, p. 63.
12 *Ibidem*, p. 64.

lavoro è al centro di entrambi»[13]. «È rapporto vivo col mondo»[14].

Luce di fari impazzita che rimbalza sui Palchi e saetta in Platea. Strappa brandelli di buio a chi cerca di ritrarsi, esplode negli occhi sbarrati. Da diversi punti del Teatro alcun* scattano in piedi e la luce li insegue disorientata: «Animali liberi! Animali liberi!», gridano. Fra loro c'è anche qualche filosof*.

A (cerca di sovrastare le loro voci): «Se gli animali addomesticati volessero essere liberati non si sarebbero fatti addomesticare, come l'orso per esempio».

Grugnito di orso prigioniero del circo.

Catenelle dorate tintinnano scendendo dall'alto. Gli addetti di Scena le fissano agli animali che cercano di divincolarsi. L'ORDINE viene ristabilito.

A: «Ciò che fonda il rapporto di lavoro con gli animali è la ricerca del legame! L'allevamento è la nostra storia insieme!»[15].

La luce si abbassa piano. Uno degli inservienti viene avanti:

INSERVIENTE: «Sono dovuto migrare in Italia e ho trovato lavoro in un'industria di carne suina. Là sono la polvere e l'odore che impediscono di vedere. Non siamo tanto diversi da loro». Tossisce e si guarda mani diventate straniere: «Li aiutiamo a nascere, li ingrassiamo e dobbiamo ucciderli se non sono cresciuti abbastanza. Si chiama "abbattimento tecnico". Per eliminare i più piccoli usiamo la "muroterapia"».

Si gira a guardare Fortunato e nel suo sguardo si mescolano orrore, risentimento e pietà. Impreca. Occhi di maiali, a decine e decine, nel buio, vengono proiettati sui camici bianchi.

Due scritte luminose pulsano sullo sfondo, proprio alle spalle dei Protagonist*: CAPITALISMO, RISORSE.

Il lavoratore inizia a ruotare su se stesso, risucchiato dal vortice di un'unica sofferenza. Si sente sparire il suo pianto sommesso. Gli altri due cercano di scrollarsi gli occhi di dosso come fossero mosche. Li colpiscono con un manganello di gomma e gridano di dolore.

A: «Il sistema industriale è un'impresa che distrugge ogni singol*, umano o non umano. È una peste che falcia via senza neppure contare, che serra il pianeta nel gas, affama e dissangua i terreni».

A: «È un'impresa finalizzata alla decostruzione dell'animale e alla produzione della cosa. Ma è votato al fallimento. Gli animali resistono e

13 *Ibidem*, p. 66.
14 *Ibidem*, p. 164.
15 *Ibidem*, p. 79.

persistono nell'essere animali e non cose»[16]. «Hanno desiderio di compiacere […] non ci sono animali da allevamento in quanto tali. Un animale da allevamento è un animale con un Allevatore»[17].

La Voce all'improvviso cessa di essere piagnucolosa. Affilata come un coltello, recide l'aria.

ATTO III: La Morte

Buio.

P (da qualcun* fischi e grida): «Non vi chiedono di nascere!», «Ipocriti!», «Evadono appena ci riescono!», «Basta sfruttamento!».

P: «Silenzio!».

Un faro punta sul sipario finché questo non si apre.

Al centro della Scena c'è una grande clessidra in cui scorre piano della polvere rossa. Musica romantica di sottofondo. Il Macellaio sta seduto in un angolo con un telefono in mano.

A (Voce velata di rimpianto): «In un grande macello per maiali, mentre aspettavo l'arrivo di un camion, guardavo gli animali bloccati nel corridoio di ingresso. – Sospiri a non finire anche dalla Platea. – Dal lato dell'arrivo, in fondo al corridoio, c'era una scrofa, seduta, che guardava me. I nostri sguardi si sono incrociati e nel suo ho letto un così grande, tranquillo stupore che mi ha sconvolto […] ho avuto la sensazione che non venisse da un sistema industriale, che fosse capitata lì per errore, considerando che il macello industriale stesso è un gigantesco errore»[18].

L'Allevatrice si avvicina alla clessidra, la apre, si fa scorrere la polvere fra le dita.

Il Macellaio si pulisce un coltello nei pantaloni.

A: «Il macello industriale ha la stessa mostruosa frenesia dell'industria produttrice di carne. Bisogna rallentare la catena!».

P: «Rallentare la catena! Rallentare la catena!».

A: «È il dono di una buona vita che, per molti allevatori, legittima la morte degli animali ed esige una "buona morte", che sia cioè rispettosa e

16 *Ibidem*, p. 116.
17 *Ibidem*, pp. 140-141.
18 *Ibidem*, p. 125.

degna, anche se questo rimane solo un ideale al quale tendono[19]. – Sospira – Tra gli animali e noi la vita circola. La vita e la morte sono date. Noi sappiamo da dove viene la nostra energia di vita: dall'incorporazione della vita per mezzo della morte data»[20]. Si soffia la polvere dalle dita e solleva un pesante Diario.

A: «Eccole qui, le vite che ho condiviso. Vorrei potervi mostrare una ad una queste fotografie e leggervi i Nomi che vi sono scritti, e le date. C'è anche qualche ciuffo di pelo».

La cagnolina abbaia al soffitto. Ce l'ha col faro-luna che si sposta?

A: «Ah, tu sei questa – le dice – qui avrai avuto tre mesi. Ti avevo appena portata a casa dall'Allevamento. – si sporge verso la Platea -– Che differenza c'è nel rapporto con un cane o una mucca? Nessuna, credetemi… solo la morte non è sempre una compagna obbligata nella relazione con gli animali domestici». L'Allevatrice ha pronta una ciotola d'acqua.

A: «[…] io sono stata allevata fin dalla nascita con una gatta. Compare nella maggior parte delle fotografie della mia infanzia – guardate! -– ho la sensazione che non mi lasciasse mai […]. Mi sono realizzata come soggetto umano assieme a quella gatta, e non dubito che sia proprio grazie a lei se ho un rapporto positivo con pecore, maiali, cani…»[21].

Élevé si scuote dopo tanta immobilità e le si avvicina piano. L'Allevatrice inizia a spazzolarla con gesti languidi e lenti. Éléve la fissa e le lecca il Viso con la sua lingua enorme.

A: «Fra qualche mese ti farò avere il tuo primo vitellino… Così potrò vendere il tuo latte: solo così possiamo vivere, io e te! E poi lui – pausa – se ne dovrà andare, lo sai. Però, quel giorno, vi condurrò a fare una lunghissima passeggiata. Ciò che conta è la lentezza!». L'Allevatrice è certa che abbia capito e ne è orgogliosa. Éléve scaccia con la coda mosche che non esistono.

Il telefono del Macellaio trilla nel silenzio.

MACELLAIO (M): «Era il mestiere di mio Padre – ricorda il suo vomito giallo mescolato al sangue sulle piastrelle – Qualcuno lo deve pur fare!». Il faro rivela il suo volto senza espressione. La luce scivola nei canali delle rughe e gorgoglia via nello scolo degli occhi. Le lacrime tornano indietro perché la catena non si può fermare, lenta o veloce che sia. Quando affonda il coltello nei colli, non si chiede quali vie abbia percorso quel sangue che

19 *Ibidem*, p. 129.
20 *Ibidem*, p. 157.
21 *Ibidem*, p. 63.

irrompe a fiotti, caldo e scuro.

P: «Animali liberi! Animali liberi! Animali liberi!». Le grida escono dal suo telefono e lui si tappa le orecchie.

A: «Ma non capite? È solo colpa dell'industria della carne! Ma quali pezzi di cadaveri nei piatti! I cadaveri sono quelli in putrefazione nei cimiteri, non le carni sane, arrivate sulla tavola dagli Allevamenti o direttamente dal Prato! – il Volto dell'Allevatrice è Verde di rabbia – E cosa ne sapete del rapporto che esiste fra noi e i nostri animali? Non li conoscete! Voi non li amate! – urla – Al contrario, io amo gli animali. Amo il mio cane. Amo le mie vacche, i polli e i maiali. È per amore, come migliaia di Allevatori, che sono Allevatrice!»[22]. Molti palmi in Platea si arrossano dagli applausi.

P: «Animali liberi! Animali liberi!».

A (Voce molto ironica): «Ma che farete, libererete anche cani e gatti? Immaginate una società senza animali? Non saremmo più umani!». Afferra la clessidra: «Sarà la carne in vitro a ucciderci tutti, noi Allevatori, gli animali allevati… è questo che volete? Dovreste difendere l'Allevamento, in nome degli animali!».

Il faro illumina una figura fra le pieghe pesanti del sipario. Ha in mano un cartello con scritto: GLI ANIMALI VOGLIONO ESSERE LIBERI DI SCEGLIERE. La gatta si arrampica a colpi d'anca su per il sipario. L'Allevatrice fa un balzo in avanti per acchiapparla, ma lei scompare: «Ingrata… », bisbiglia a labbra chiuse.

A: «Noi non facciamo allevamenti per guadagnare sulla pelle degli animali, lo facciamo perché vogliamo vivere con loro. Come potrebbe un cornac (addestratore di elefanti) nutrire il suo elefante se fosse privato del lavoro a causa della meccanizzazione?»[23]. «Per continuare a vivere con gli asini o con gli elefanti, gli allevatori devono dunque trovare un diverso impiego, persino fare un altro mestiere. Portare a spasso i turisti, per esempio»[24]. Rumore di catena che striscia fra i sassi e rimbombo di passo pesante.

A: «Ovunque sono le impronte dei nostri legami»[25].

A (sconsolata): «Com'è difficile, tuttavia, riuscire a far percepire che cos'è vivere e lavorare con degli animali, quando non è il denaro, ma è la felicità che vi lega alle bestie e al mondo. Come dire delle emozioni, degli odori, dei sapori, del toccarsi e dei suoni? […] Come dire dello sguardo di una pecora al suo agnello appena nato e a voi che lo avete appena sfregato vigorosamente con una manciata di paglia perché non senta freddo e abbia voglia di succhiare il latte?»[26].

Il telefono del Macellaio squilla di nuovo.

M: «Arrivo».

Onde del sipario che si chiude all'improvviso.

P: applausi di mani che non hanno suono.

22 *Ibidem*, p. 147.
23 *Ibidem*, p. 166.
24 *Ibidem*, p. 48.
25 *Ibidem*, p. 190; Cfr. anche: bioviolenza.blogspot.com.
26 *Ibidem*, p. 190.

NOTE BIOGRAFICHE

Alberto Giovanni Biuso è professore ordinario di filosofia teoretica. Nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania insegna filosofia teoretica, filosofia della mente e sociologia della cultura. Collaboratore, redattore e membro del comitato scientifico di numerose riviste. I suoi libri più recenti sono *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio* (Carocci, 2009), *Temporalità e differenza* (Olschki, 2013), *Aión. Teoria generale del tempo* (Villaggio Maori Edizioni, 2016), *Anarchisme et Anthropologie. Pour une politique matérialiste de la limite* (Asinamali éditions, 2016).

Leonardo De Flaviis è studente della laurea magistrale in scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi sono rivolti alla produzione militante intellettuale dei movimenti di liberazione omosessuale e femministi degli anni '70 in Italia e in Francia.

Laurent Cilia è professore di sociologia presso l'Università del Colorado. I suoi interessi di ricerca comprendono la sociologia ambientale, l'economia politica e gli *Animal Studies*.

Laura Gustafsson è autrice di romanzi e opere teatrali. Nei suoi lavori si occupa di linguaggio, violenza strutturale e di temi legati alla maternità e al potere. Insieme a Terike Haapoja ha fondato nel 2012 il progetto *The History of Others*, che ha vinto il premio Kiila come miglior evento culturale dell'anno.

Terike Haapoja è un'artista visuale. La sua opera consiste in installazioni e progetti collettivi caratterizzati dall'uso dei nuovi media e delle nuove tecnologie. I suoi lavori indagano la nostra relazione con il mondo non-umano da un punto di vista scientifico, esistenziale e politico. Attualmente sta conducendo una ricerca di dottorato all'Accademia di Belle Arti di Helsinki dal titolo "Tecnologie dell'incontro".

Leslie Irvine è professoressa di sociologia presso l'Universita del Colorado. La sua ricerca si concentra sul ruolo degli animali nella società.

Ornella Jurinovich è attivista di *Oltre la Specie* dal 2012, fa parte del collettivo di *Resistenza Animale* e del laboratorio antispe-trans-femminista *Terra Corpi Territori & Spazi Urbani* del movimento *Non Una Di Meno*. Si interessa di intersezionalità e antipsichiatria, letteratura e cinema.

28 - 29 - 30 SETTEMBRE 2018
XIII edizione della **Festa Antispecista**

presso SMS Spazio di Mutuo Soccorso
Piazza C. Stuparich, 18 - Milano

Sarà presente la redazione di Liberazioni

www.festa-antispecista.org