

“  
Dagli Achei alla guerra del 1914, il cavallo è stato effettivamente qualcosa di assolutamente essenziale per quel commercio interumano che chiamiamo guerra.  
– Jacques Lacan  
”

Liberezioni

34

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2018

34

A.DAL LAGO E M.FILIPPI La miseria della nostra società. Intervista sulla questione migratoria C.KULESKO Il Silenzio del Verde o “Della Vita Divina della Vegetazione” A.G.BIUSO Dialettica dell’umanesimo F.ALOE E C.STEFANONI Verso una logica dei complessi sociali capitalistici: forme, dispositivi, politica F.DE MARIA, G.FLORIS E M.C.POLZONETTI «Contro la vivisezione. Abbattiamo il muro di silenzio» A.VOLPE Animalisti di razza. Come farsi mobilitare contro i migranti e obbedire felici G.SAPORI Benvenuti nel Capitalocene! A.NAVARRO Il carnismo e l’educazione specista. Reti concettuali nelle rappresentazioni sociali che strutturano lo specismo in Argentina T.SANDRIN I corpi dolorosi di Arthur Aristakisjan L.MARTURANO Prendere o Lasciare? Il gioco delle contrapposizioni. Da *Ishmael* di Daniel Quinn R.JARRELL Bats – Pipistrelli



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 6,00



# Liberazioni

Trimestrale Anno IX n. 34 / Settembre 2018

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

## Direttore responsabile

Roberta Marino

## Redazione

Luca Carli, Silvana Ferrara,  
Massimo Filippi, Emilio Maggio,  
Luigia Marturano, Enrico Monacelli,  
Benedetta Piazzesi

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

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

Finito di stampare nel Settembre 2018  
presso Yoo Print S.r.l.,  
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)  
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza  
n. 1223 del 16 marzo 2010

[www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org) - [redazione@liberazioni.org](mailto:redazione@liberazioni.org)

## Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 20 €  
- Annuale simpatizzante: 30 €  
- Annuale sostenitore: a partire  
da 50 €

## Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):  
\* con invio trimestrale: 40 €  
\* con invio semestrale: 35 €  
\* invio annuale: 30 €  
- Annuale sostenitore (4 numeri)  
con invio trimestrale: a partire  
da 50 €

*Per richieste e informazioni*  
[abbonamenti@liberazioni.org](mailto:abbonamenti@liberazioni.org)

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN**  
**IT52V0760101600001009083229**

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

Dove trovare la rivista (L'elenco aggiornato è reperibile su [www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org))

|                       |  |
|-----------------------|--|
| Albagnano             | <b>Rifugio Jill Phipps</b> - <a href="https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/">https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/</a><br>Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965  |
| Ambra                 | <b>Agripunk Onlus</b> - Località L'Isola 61/a  |
| Bergamo               | <b>Coordinamento liberselvadec</b> - <a href="mailto:liber.selvadec@inventati.org">liber.selvadec@inventati.org</a> -<br>c/o Spazio di documentazione "La Piralide" - Via Del Galgario, 11/13  |
| Bologna               | <b>Modo Infoshop</b> - Via Mascarella 24/b   |
| Borgo Val Di Tarò     | <b>Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara</b> - <a href="http://www.agriturismovegan.it">www.agriturismovegan.it</a><br>Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447  |
| Brescia               | <b>Capre e Cavoli Bar Bistrot</b> - Via Moretto, 61  |
| Busto Arsizio         | <b>Gusto Arsizio Ristorante vegano</b> - Via Palestro, 1   |
| Castagnole Monferrato | <b>CDL Felix - Circolo Arci La Briccona</b> - Strada Comunale Saranzeno, 1   |
| Cesena                | <b>Spazio Libertario "Sole e Baleno"</b> - subb. Valzania, 27<br><a href="http://www.spazio-solebaleno.noblogs.org">www.spazio-solebaleno.noblogs.org</a>  |
| Forlì                 | <b>Equal Rights Forlì</b> - <a href="mailto:equalrights@inventati.org">equalrights@inventati.org</a>   |
| Genova                | <b>Libreria Adespotos</b> - Via delle fontane, 15  |
| Marina di Carrara     | <b>Libreria Pianeta Fantasia</b> - Via Rinchiosa, 36   |
| Milano                | <b>Libreria Utopia</b> - Via Marsala, 2<br><b>Libreria Les Mots</b> - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe<br><b>Piano Terra</b> - Via Federico Confalonieri, 3<br><b>Libreria Antigone</b> - Via Antonio Kramer, 20  |
| Monza                 | <b>Gastronomia La Pentola Vegana</b> - Via Lecco, 18   |
| Padova                | <b>Circolo ARCI La luna nuova</b> - Via Barbarigo, 12  |
| Palermo               | <b>Laboratorio Antispecista</b> - presso l'infoshop "Le Rat"<br>p.zza Raffaele Busacca, 5/7<br>e su <a href="http://www.laboratorioantispecista.org">www.laboratorioantispecista.org</a>   |
| Piacenza              | <b>Gastronomia Naturone</b> - Viale Dante Alighieri, 39  |
| Pistoia               | <b>Ass. Centro di Documentazione</b> - Via S. Pertini, snc   |
| Pordenone             | <b>Libreria Al segno</b> - Piazza del Cristo, 7  |
| Rimini                | <b>Biblioteca Gambalunga</b> - Via Gambalunga, 27  |
| Roma                  | <b>Biblioteca Casa del Parco</b> - Via della Pineta Sacchetti, 78<br><b>Libreria Anomalia</b> - Via dei Campani, 73  |
| San Piero a Grado     | <b>Ippoasi</b> - Via Livornese, 762  |
| Torino                | <b>Centro Studi Sereno Regis</b> - Via Garibaldi, 13<br><b>Libreria Comunardi</b> - Via Conte Giambattista Bogino, 2<br><b>mercoledì eXtra Ordinari</b> - <a href="mailto:mercolediextraordinari@gmail.com">mercolediextraordinari@gmail.com</a><br>3451122925 - <a href="https://mercolediextraordinari.wordpress.com/">https://mercolediextraordinari.wordpress.com/</a> |
| Trento                | <b>Biblioteca antispecista Rossana Fontanari</b> - via del Suffragio, 13   |
| Venezia               | <b>La Tecia Vegana</b> - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104   |
| Verona                | <b>Paginadodici</b> - Corte Sgarzerie, 6a  |

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: [redazione@liberazioni.org](mailto:redazione@liberazioni.org)

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

In effetti, poco importa, in realtà, visto che il problema è, per l'appunto, un

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

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

[...]

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

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

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

#### OFFICINA DELLA TEORIA

---

- 4 Alessandro Dal Lago e Massimo Filippi  
**La miseria della nostra società**  
Intervista sulla questione migratoria
- 10 Claudio Kulesko  
**Il Silenzio del Verde**  
o "Della Vita Divina della Vegetazione"
- 26 Alberto Giovanni Biuso  
**Dialettica dell'umanesimo**
- 38 Francesco Aloe e Chiara Stefanoni  
**Verso una logica dei complessi sociali capitalistici: forme, dispositivi, politica**

#### TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 51 Francesca De Maria, Giuliano Floris e Maria Cristina Polzonetti  
**«Contro la vivisezione. Abbattiamo il muro di silenzio»**
- 60 Antonio Volpe  
**Animalisti di razza**  
Come farsi mobilitare contro i migranti e obbedire felici

#### TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 72 Giulio Saporì  
**Benvenuti nel Capitalocene!**
- 80 Alexandra Navarro  
**Il carnismo e l'educazione specista**  
Reti concettuali nelle rappresentazioni sociali che strutturano lo specismo in Argentina
- 91 Tamara Sandrin  
**I corpi dolorosi di Arthur Aristakisjan**
- 99 Luigia Marturano  
**Prendere o Lasciare?**  
Il gioco delle contrapposizioni. Da *Ishmael* di Daniel Quinn
- 103 Randall Jarrell  
**Bats – Pipistrelli**

#### NOTE BIOGRAFICHE

---

Alessandro Dal Lago e Massimo Filippi  
**La miseria della nostra società**  
**Intervista sulla questione migratoria**

**Massimo Filippi:** Credo che ci siano pochi dubbi sul fatto che una delle questioni politiche fondamentali del nostro tempo – se non addirittura *la* questione politica fondamentale – siano l’orrore e l’oscenità con cui i neonazionalismi liberisti affrontano il dramma delle migrazioni. Da anni ti batti, da intellettuale e militante, per denunciare e combattere la violenza istituzionale quotidiana esercitata contro chi prova a costruirsi un destino migliore. Pertanto, penso che sia utile iniziare questa intervista con qualche dato che ci permetta di delineare una cornice di riferimento alla nostra discussione.

Alessandro Dal Lago: I dati sono abbastanza semplici. In quindici anni sono annegati nel Mediterraneo circa 34.000 migranti, tra i due e tremila all’anno in media, circa il 3% di chi ha tentato di attraversare il mare partendo dalla Tunisia e oggi dalla Libia (dati dell’*Organizzazione Internazionale delle Migrazioni*, considerati realistici). Ma è possibile che, nello stesso periodo di tempo, tra i cinque e i diecimila migranti siano morti prima di attraversare il mare (e non parliamo di siriani, afgiani, iracheni, ecc. in perenne pericolo di vita). Quanti siano i migranti potenziali e richiedenti asilo che partono verso l’Europa dai paesi centro-africani o dall’Asia in guerra è impossibile da sapere, per motivi abbastanza ovvi (ad es., la mancanza di informazioni alla fonte). In ogni caso, si ritiene (dati ONU) che circa 300 milioni di persone, tra migranti economici e richiedenti asilo (ma la distinzione non è granché sensata), siano oggi in movimento o vivano all’estero (il 4% della popolazione mondiale). Si deve ricordare, inoltre, che l’Europa non è la prima destinazione dei migranti (che è l’Asia) e che la migrazione africana verso il nostro continente rappresenta tra il 30 e il 40% di quelle africane, che restano in sostanza e in maggioranza interne al continente. Infine, la percentuale di migranti in Europa è circa l’8% della popolazione residente ed è in costante diminuzione.

**A partire da questi dati, come è possibile che gli Stati Uniti e quasi tutti i paesi europei, a dispetto delle loro differenze storiche, politiche, culturali, economiche e sociali, abbiano eletto personaggi (quali Trump, Orbán e Salvini) che non solo non fanno mistero delle loro politiche razziali, ma che addirittura le rivendicano con orgoglio? E le**

**cose sono poi così diverse per paesi, come la Francia, che da un lato predicano umanità e dall’altro razzolano violenza (ad es., a Ventimiglia, a Bardonecchia e votando in massa per Marine Le Pen)? E cosa pensi dell’Unione Europea che, nella migliore delle ipotesi, sembra comportarsi come Ponzio Pilato? L’ultimo baluardo di difesa della “civiltà” è Angela Merkel?**

Credo che in realtà siamo vissuti, dopo la seconda guerra mondiale, nell’illusione di un Occidente illuminato, patria dei diritti, cosmopolitico, ecc... Ma non dobbiamo dimenticare che le due guerre più distruttive della storia sono il risultato di conflitti inter-europei (la prima guerra mondiale) e dell’ascesa al potere di una cricca di canaglie, i nazisti, capaci di manipolare e governare un paese spossato dalla sconfitta e da una guerra civile a bassa intensità... C’è qualcosa di veramente torbido nella natura intima dell’Europa, come somma di un gran numero di condizionamenti culturali, religiosi e linguistici. Ritengo che una grave colpa di noi di sinistra sia stata aver sottovalutato il nazionalismo, anzi i nazionalismi, come realtà costitutive dello “spirito” europeo. Inizialmente Merkel aveva compreso, credo, la necessità di una riposta umana europea e solidale alle migrazioni, ma poi, indebolita dalle polemiche interne, ha ceduto. In ogni caso il suo è stato uno dei pochi esempi di lungimiranza del nostro continente. Quanto agli altri paesi, bisognerebbe vedere caso per caso, ma non dimentichiamo che la Francia è l’ultimo paese europeo veramente coloniale, influente economicamente, politicamente e militarmente in quasi tutta l’Africa subsahariana... Per farla breve, la risposta europea alle migrazioni è la prova del fallimento dell’Europa o meglio del fallimento storico della sua utopia unificatrice.

**Come vedi la situazione italiana con la coppia Salvini-Di Maio? Che cosa è cambiato rispetto al recente passato gestito dalla coppia Renzi-Minniti?**

Credo che con entrambe le coppie si sia toccato il fondo. Che cosa sia Renzi lo dimostra quello che sta facendo ora, cioè girare un ridicolo documentario sulle bellezze di Firenze. L’uomo è mediocre e provinciale. In altri tempi sarebbe stato segretario della DC di Rignano sull’Arno, non di più. Minniti è il classico uomo dei servizi uscito dal PCI, il tipo che negli anni Settanta e Ottanta gestiva la linea dura contro i terroristi. Il punto è che ha partecipato alla campagna di diffamazione delle ONG e stipulato patti vergognosi con le milizie libiche – ma senza riscuotere alcun

vantaggio politico. Una nullità sbirresca. Beh, Salvini lo conosciamo, un nazistello che spadroneggia con il 18% dei voti. Ma se è così, lo si deve a Di Maio, il vero equivoco, lui e il suo movimento qualunquista, dell'Italia contemporanea. Credo che il M5S, a partire dall'infatuazione di tanta gente di sinistra per Grillo, Di Maio o Di Battista (Fico non esiste), sia il fenomeno più pericoloso e culturalmente inquinante della recente storia italiana. Salvini, prima o poi, sarà vittima del suo delirio di onnipotenza, e comunque lo puoi combattere. Di Maio rappresenta invece il vero corpo maggioritario dell'Italia. Entrambi non odiano gli stranieri – sono troppo mediocri per avere delle passioni. Se ne servono per fini oscuri anche per loro, al di là del potere.

**Facendo seguito a quanto detto, non credi che sia stata la “sinistra”, a partire dalla “Turco-Napolitano” da cui è nata la “Bossi-Fini”, ad aver sdoganato la violenza epistemica e materiale contro i migranti?**

Assolutamente sì. Per Napolitano vale lo stesso discorso di Minniti. Quanto a Livia Turco, ho avuto occasione di partecipare ad alcuni dibattiti con lei, insieme a quell'altro genio di Fassino e ne ho tratto l'impressione di un'incultura e di una mediocrità irredimibili. Una volta, dopo che avevo citato, a proposito delle leggi speciali sui migranti, Ernst Fraenkel, giurista ebreo che aveva denunciato il *Doppelstaat* di Hitler, Fassino mi disse: «Eh voi di estrema sinistra citate sempre autori di estrema destra e nazisti...».

**Oltre ai porti chiusi e al giro di vite di queste ultime settimane, è anche in corso una vera e propria campagna di odiosa risignificazione: le ONG sono amiche degli scafisti, i bambini annegati sono bambolotti, le tragedie in mare sono fotomontaggi... Che altro dobbiamo aspettarci?**

Beh, mi aspetto di tutto. In alcuni saggi e nel mio libro *Blind Killer. L'Europa e la strage dei migranti* (uscito quest'anno per manifestolibri e che cito perché l'ho inteso come un contributo militante) ho ricostruito questa terribile deriva per cui i poveri e i fuggitivi dalla guerra sono diventati nemici del popolo. Non siamo lontani dall'idea di pogrom, anche se questi, per ora, sono appannaggio soprattutto di chi ci governa, e meno dei nostri connazionali (ma Macerata, le barricate contro donne e bambini, la persecuzione dei Rom, il tiro al bersaglio nero indicano che il messaggio di Salvini è ascoltato anche nei bassifondi dell'Italia normale).

**Quanto conta nel “fenomeno Salvini” l'immobilità complice dell'Unione Europea? Quanto l'impovertimento diffuso? Quanto le “nostre guerre”?**

Mah, l'Unione Europea dimostra di essere una mera espressione burocratica, per parafrasare Metternich. Io credo che l'aspetto essenziale sia oggi la paura perenne di una crisi o di una debolezza economica strutturale. L'ordo-liberismo di Draghi, Juncker, ma anche di Merkel e Macron, in quanto affida al mercato globale – e non più agli stati – l'equilibrio finanziario e all'UE e alla BCE solo misure correttive, tiene in ansia i “popoli”, i quali, con classica reazione alla Girard, danno la colpa alle altre vittime...

**Come definiresti chi governa oggi in Italia? Possiamo parlare, come suggerisce Enzo Traverso, di *postfascismo* o hai in mente un'altra definizione?**

No, io lo definisco fascismo e basta. Ma aggiungerei, *fascismo democratico*, in quanto sono le maggioranze che opprimono le minoranze, come il fascismo di Orbàn, Trump, ecc. Questo, per me, significa che le strombazzate democrazie liberali non hanno gli anticorpi per opporsi al neo-fascismo. In ogni modo, se Traverso intende il fascismo liberal-democratico, sono d'accordo con lui.

**Spesso la sinistra afferma che dovremmo accogliere di più perché i migranti servono, come badanti, per pagare le pensioni delle future generazioni anziane, ecc. Io trovo queste argomentazioni, che definirei “indirette”, un po' sinistre. Se così non fosse, infatti, vorrebbe dire che le politiche di respingimento sono corrette e che si dovrebbe rimanere inchiodati al suolo e al sangue in cui, per accidente, si è nati. Non sei d'accordo? Non pensi che sarebbe più efficace rivendicare la libertà di movimento attraverso i confini e il fatto che questa situazione è stata provocata dall'Occidente con il suo atteggiamento guerrafondaio e neocoloniale?**

Sì, penso anch'io che le motivazioni razional-demografiche siano sinistre, anche se hanno un fondo di verità, visto, appunto, il sistema economico che ci governa. Ma credo anche che rivendicare la «libertà di movimento» sia una posizione giusta e di principio, che però non è affatto popolare. Questa è una battaglia che, per il momento, si combatte in minoranza e anzi in solitudine. Noto anche che la «libertà di movimento» è scomparsa

dalle agende dei solidaristi. Solo sparuti gruppi di sognatori o illusi pensano che i migranti siano il nuovo proletariato mondiale...

**Quindi, mi pare di capire che non pensi che i migranti possano rappresentare la nuova “classe rivoluzionaria”...**

Sì, non lo penso. Non dimentichiamo che i migranti sono persone con un progetto individuale, quale che sia, non avanguardie di una rivoluzione impossibile. Vogliono giustamente un tetto, un lavoro, una famiglia e un posto «pulito e illuminato bene», come diceva quel tale. Le avanguardie teoriche, per lo più influenzate da Toni Negri, che fantasticano una rivoluzione degli ultimi, si prendono una bella responsabilità nell'alimentare questa illusione.

**Non pensi che, al di là delle differenze tra le varie situazioni, la “questione delle migrazioni” sia regolata da quella che Agamben ha chiamato la «macchina antropologica», quella macchina che esclude appropriandosi e che include respingendo? Mi pare, infatti, che il “Migrante” sia appropriato come “Badante” nel momento stesso in cui è escluso, ed è respinto come “Clandestino” nel momento stesso in cui è incluso nella sfera della legge? Il concetto schmittiano di “stato di eccezione” (ormai permanente) può tornare utile per spiegare i tempi in cui viviamo?**

Sì, sono d'accordo con Agamben, su questo. Ma il punto è che se sono le maggioranze democratiche a praticare lo stato di eccezione, tutto è possibile.

**Da questa prospettiva, pensi che possiamo ancora avvalerci della retorica dei diritti umani? Pur riconoscendone tutti i limiti teorici, non è forse l'ultima leva che ci è rimasta per opporci alla barbarie crescente?**

Credo che la retorica dei diritti sia ancora praticabile e necessaria (ma non sufficiente), anche se dobbiamo intenderci sul suo significato – senza cadere in illusioni o barocchismi filosofico-politici. Per me – lo ripeto da trent'anni – l'uguaglianza tra gli umani o, se vuoi, la mia e tua affinità paritaria a ogni vivente, è intuitiva, come il trascendentale kantiano.

**A questo punto è d'obbligo chiederti in che modo pensi che possiamo opporci allo stato di cose esistente. Bastano le pur lodevoli e generose opere di volontariato o vestirsi con magliette rosse (come fa anche**

**il neo-segretario PD Maurizio Martina)? O ci vuole altro?**

Ma per l'amor di Dio, la maglietta l'ho messa anch'io, per disperazione, ma non serve a nulla, soprattutto se la indossa gente che ha votato in parlamento i decreti di Minniti e Renzi sino all'altro ieri. Penso che prima o poi migranti e rifugiati dovranno ricorrere per forza a forme estreme di lotta, come a Catania, con lo sciopero della fame. E allora si vedrà chi, nella famosa sinistra sociale e antagonista, è disposto a fare lo stesso. Sono proprio curioso.

**Per concludere, quanto contano i fenomeni di animalizzazione nella produzione del pensiero razzista e delle pratiche razziste?**

Il migrante è soprattutto qualcuno che, senza alcuna intenzione rivoluzionaria, inceppa i meccanismi di base del nazionalismo quotidiano, o pensiero di stato, come lo chiamava il mio compianto amico Malek Sayad. La sua animalizzazione è la reazione razzista di una società fondamentalmente stupida – che non vede come le motivazioni del migrante siano uguali alle proprie; il bisogno di una vita normale, di cui parlavo sopra. Fare del migrante un animale sacrificabile è in fondo un modo di rivelare la miseria della nostra società, la sua ottusità. Combattere questa ottusità, con pazienza e magari con astuzia, è quello che possiamo fare oggi.

Claudio Kulesko

## Il Silenzio del Verde

### o “Della Vita Divina della Vegetazione”

Nel film *E venne il giorno*, di M. Night Shyamalan, gli abitanti degli Stati Uniti cominciano improvvisamente a togliersi la vita uno ad uno, nei modi più violenti e bizzarri. Quello che, inizialmente, sembrava essere un attacco terroristico, condotto tramite una qualche arma sperimentale, si rivela l'effetto di una neurotossina emanata dalle piante. La vegetazione, rimasta silente e passiva per milioni di anni, pare ad un tratto manifestare la propria *agency* intelligente e onnipresente, come risposta alla minaccia ecologica rappresentata dagli umani.

La scoperta, da parte dei protagonisti, della vera causa del disastro è accompagnata da un'enigmatica ambiguità – sono davvero le piante a causare le ondate di suicidi, e se sì, come? Si tratta di un piano consapevolmente orchestrato da una misteriosa “vegetosfera”, oppure di un semplice meccanismo di difesa automatico? A un certo punto, verso il finale, l'assalto della neurotossina sembra placarsi senza motivo apparente, così come è cominciato, per poi riprendere altrove. Ciò che è più interessante è che le dinamiche della catastrofe rendono impossibile distinguere tra l'attività di un'intelligenza “aliena” (quale sarebbe quella di un'ipotetica vegetosfera) e la contingenza propria di un sistema meccanicista (soggetto a malfunzionamenti e strutturato secondo un paradigma azione/reazione) – rappresentato, ad esempio, dalla singolare risposta agli stimoli tattili della mimosa pudica, la quale si ritrae se manipolata.

A differenza di molti altri film di fantascienza *E venne il giorno* non è basato su una minaccia proveniente dall'esterno – dallo spazio, o da un'altra dimensione – ma dalla Terra stessa o, meglio, da quegli organismi che più comunemente, e più tradizionalmente, sono associati al corpo del pianeta e, più in generale, alla vita organica. Non vi è, poi, alcuna connotazione mostruosa o aberrante: non c'è alcuna mutazione, nessuna creatura spaventosa, nessun evento eclatante come una fuga radioattiva – solo comunissime piante, ancora immerse in un gelido silenzio. Tutto accade nella più totale indifferenza ecosistemica, a essere sconvolto è unicamente l'ambiente umano, gli altri animali sembrano essere totalmente immuni alla tossina. La biosfera, colpita nel profondo dall'attività antropica, sembra volersi sbarazzare dell'umanità

con un colpo di spugna, utilizzando le piante come mezzo di sterminio. E tuttavia il dubbio permane. La sceneggiatura sembra non volere, o non potere, dare risposte: l'attacco non sembra provenire da un luogo specifico, e la neurotossina resta avvolta nel mistero. Essendo per gli umani impossibile comunicare con le piante, comprenderne l'intenzionalità, immaginarne i processi cognitivi, e addirittura capire se tale intenzionalità e tali processi abbiano effettivamente luogo, la vegetosfera costituisce un'irraggiungibile scatola nera. Il silenzio assoluto delle piante attraversa la spina dorsale del primate umano come un brivido, come un'indescrivibile atmosfera – qual è la reale *agency* delle piante? Cosa pensano, cosa provano? Pensano, soffrono, sentono? Come afferma uno dei personaggi di *E venne il giorno*, commentando la tragica vicenda della quale l'umanità è stata vittima: «Alla fine la scienza tirerà fuori una ragione plausibile, ma non sarà nient'altro che una teoria. Perché noi non vogliamo accettare che esistono forze che vanno al di là della nostra conoscenza».

Che le piante comunichino tra loro, sia in senso intraspecifico che in senso interspecifico, o con altri organismi, è ormai un fatto appurato: la vegetazione risolve problemi complessi (quali infestazioni, o questioni di disposizione ed espansione), comunicando tramite segnali elettro-chimici, o avvalendosi dei microrganismi del suolo. In alcuni casi, le piante hanno addirittura dato mostra di essere in grado di comunicare informazioni apprese tramite esperienza diretta<sup>1</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, l'ombra gettata dal meccanicismo ci impedisce di saltare a conclusioni affrettate; gli organismi in grado di comunicare tra loro pur non essendo dotati di intelligenza rappresentano, infatti, la stragrande maggioranza degli organismi terrestri. D'altra parte, concedere così tanta fiducia all'induzione, prediligendo la spiegazione più semplice, sarebbe semplicemente controintuitivo e antiscientifico. In fin dei conti, come dimostra l'esperimento che stiamo per vedere<sup>2</sup>, la mimosa pudica non sarebbe affatto considerabile un esempio di “meccanismo naturale”. Di fatto, causando ripetutamente la caduta dei vasi nei quali erano “contenute” delle mimose, da un'altezza di sicurezza di quindici centimetri, alcuni ricercatori sono riusciti a individuare un processo di apprendimento vegetale. Dopo alcune cadute e avendo constatato l'assenza di un pericolo reale, le

1 E.D. Brenner, R. Stahlberg, S. Mancuso, J. Vivanco, F. Baluska, E. Van Volkenburgh, «Plant Neurobiology: An Integrated View of Plant Signaling», in «Trends in Plant Science», n. 8, vol. 11, agosto 2006; e A. Elhakeem, D. Markovic, A. Broberg, N.P.R. Anten, V. Ninkovic, «Aboveground Mechanical Stimuli Affect Belowground Plant-Plant Communication», in «PLOS One», 2 maggio 2018.

2 M. Gagliano, M. Renton, M. Depczynski, S. Mancuso, «Experience Teaches Plants to Learn Faster and Forget Slower in Environments Where it Matters», in *Oecologia*, n. 175, maggio 2014.

mimose hanno dismesso la loro risposta difensiva (consistente nella chiusura e nell'accentramento delle foglie verso il ramo), risparmiando un notevole quantitativo di energie. L'informazione è stata ritenuta mnemonicamente dalla pianta per circa quaranta giorni – qualunque cosa significhi l'espressione “mnemonicamente” riferita a degli esseri vegetali. E vi è un altro aspetto interessante: le piante sono state suddivise dai ricercatori in due gruppi, il primo è stato esposto a un quantitativo di luce solare ottimale, il secondo a un quantitativo di luce appena sufficiente; il gruppo meno esposto alla luce (dunque meno provvisto di riserve energetiche), ha fatto sfoggio di capacità di apprendimento superiori rispetto al gruppo esposto a luce ottimale. Messi sotto pressione, gli individui situati in un ambiente più ostile hanno elaborato più rapidamente le informazioni necessarie ad adattarsi.

Esperimenti simili hanno mostrato come piante meno “appariscenti” della mimosa pudica siano ugualmente dotate di capacità di apprendimento. In un esperimento ormai noto<sup>3</sup>, dei germogli di pisello, posti in un tubo a Y, sono stati esposti per circa una settimana a della luce artificiale, per poi cominciare un duro “addestramento” di tre giorni. Nel corso dei tre giorni, i germogli sono stati privati della luce artificiale, per essere esposti, tre volte al giorno, per un'ora e mezza, alla gentile brezza di un piccolo ventilatore, posizionato all'imboccatura di uno dei due bracci del tubo. Al termine della prima ora di ventilazione, le piantine venivano graziate di un'ora di luce blu, la quale appariva casualmente dalla stessa parte del ventilatore o da quella opposta – sovrapponendosi al ventilatore per circa mezz'ora. A questo punto dell'esperimento, secondo gli intenti e gli scopi dei ricercatori, la brezza doveva essere significativa per i germogli solo in quanto indicatore predittivo della direzione dalla quale la luce sarebbe arrivata. Al quarto giorno le piantine, ormai cresciute di circa un centimetro, sono state lasciate al buio e suddivise nei soliti due gruppi, quello sperimentale e quello di controllo. Il gruppo di controllo è stato lasciato indisturbato, mentre quello sperimentale è stato sottoposto alle solite tre ondate di ventilazione, senza tuttavia ricevere luce. Nel gruppo di controllo il 100% dei germogli si è diretta in direzione del braccio dal quale la luce era provenuta l'ultima volta, ma nel gruppo sperimentale, le piante si sono dirette per il 65% in direzione della brezza, avendo constatato che quest'ultima e la luce erano state spesso correlate nel corso della loro breve vita di germogli. Gli esemplari di piselli hanno mostrato di essere in grado di imparare, di ricordare, di poter “pensare” ed escogitare soluzioni razionali ai problemi posti dall'ambiente circostante. È interessante

3 M. Gagliano, V. Vyazovskiy, A. Borbély, M. Grimonprez, M. Depeczynsky, «Learning by Association in Plants», in «Scientific Report», n. 6, 2016.

notare come Monica Gagliano<sup>4</sup>, ideatrice dei due ingegnosi esperimenti presi in esame, sia stata oggetto di aspre critiche per aver impiegato termini simili (“imparare”, “ricordare”, “pensare”, “escogitare”), solitamente attribuiti solo agli animali, a dei germogli<sup>5</sup>. Volendo provocatoriamente spezzare una lancia in favore dei suoi contestatori, dobbiamo riconoscere come tali espressioni, riferite al mondo vegetale, acquistino un senso davvero surreale ed enigmatico, in particolar modo per come tale enigma sembra straripare contagiosamente dal mondo vegetale a quello animale – e in particolare a quello umano – infiltrandosi attraverso le crepe delle scienze naturali.

Parte dell'enigma consisterebbe nell'affermazione secondo la quale le piante sarebbero dotate di “coscienza”. Com'è risaputo, quello della coscienza è senza dubbio uno dei temi che più impegnano il dibattito scientifico e filosofico contemporaneo (basti citare, tra coloro i quali si sono occupati di questo argomento, Paul e Patricia Churchland, Daniel Dennet, David Chalmers, Thomas Metzinger, Wilfrid Sellars, John Searle e Antonio Damasio). Alcuni degli interrogativi finora posti in merito alla coscienza sono: cosa significa essere “coscienti”? Da cosa o come è prodotta la coscienza? Si tratta di uno stato mentale o di un processo? Vi è qualche differenza tra coscienza e “auto-coscienza” (ossia tra “sentire” degli stimoli e attribuirli a un “Io”)? Gli animali non umani sono coscienti, e se sì, in che grado o in che modo? Un buon modo per affrontare queste domande è stato individuato da Chalmers, sotto forma di un duplice problema della coscienza<sup>6</sup>. Se, da una parte, abbiamo alcuni problemi “facili” – quali l'abilità di un organismo nel discernere degli stimoli ambientali, la sua capacità di porre attenzione ed elaborare risposte (caratteristiche operative delle quali sono attualmente dotate anche diverse macchine) – dall'altra, ci troviamo di fronte a un problema “difficile”, ossia quello di riuscire a spiegare come, a partire da questa serie di funzioni tutto sommato semplici, possa emergere una mente soggettiva, dotata di esperienze e stati mentali soggettivi – ciò che Chalmers, sulla scia di D.K. Lewis, definisce “qualia”. Sebbene alcuni siano decisamente propensi a liquidare i due corni del problema, liquidando la coscienza stessa (come nel caso delle posizioni “eliminativiste” di Metzinger e dei coniugi Churchland), non si

4 Per il sito web di Monica Gagliano: <https://www.monicagagliano.com/>.

5 Per alcune note critiche su Gagliano e sul dibattito sull'intelligenza delle piante: cfr. B.A. Henry, «Consilience, Episode I: Smarty Plants», in «The Scientist», 13 febbraio 2017: <https://www.the-scientist.com/multimedia/consilience-episode-1-smarty-plants-32030>; e M. Pollan, «The Intelligent Plant: Scientists Debate a New Way of Understanding Flora», in «The New Yorker», 23 e 30 dicembre 2013: <https://www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant>.

6 D.J. Chalmers, «Facing up to the Problem of Consciousness», in «Journal of Consciousness Studies», n. 3, vol. 2, marzo 1995.

può negare che la distinzione proposta da Chalmers abbia il notevole merito di sintetizzare i precedenti interrogativi in un unico macro-problema.

Riportando la mente (questo s/oggetto misterioso) agli esperimenti esaminati in precedenza, possiamo notare come le piante sembrino esemplificare in modo perturbante (ossia familiare eppure stranamente alieno), il problema della coscienza: esse rispondono agli stimoli ambientali, ricordano, elaborano strategie adattive – alcune delle quali fondate addirittura sull’azzardo, come nel caso dei germogli di piselli – e, tuttavia, nulla può essere detto in merito al loro essere “coscienti”. La medesima situazione si presenta anche nel mondo umano, giacché sarebbe palesemente impossibile stabilire con assoluta certezza che ciascuno degli umani che ci circondano, nessuno escluso, sia dotato di coscienza, o di auto-coscienza, dei propri *qualia* esattamente come lo siamo noi stessi, anziché essere una sorta di *zombie*, o di automa, programmato per rispondere meccanicamente agli stimoli ambientali. Le file degli umani cominciano a essere infiltrate e rimpiazzate da una specie di replicanti vegetoidi, veri e propri “baccelloni” filosofici (per usare un termine preso in prestito dalla famosa serie *L’invasione degli ultracorpi*).

L’analisi del comportamento delle piante mostra come il vero problema non sia quello di estendere la coscienza alla vegetazione, ma quello di rendere conto dell’auto-coscienza nei cosiddetti animali “superiori”. In questo senso, l’interazione tra coscienza e anestetici è senz’altro paradigmatica. Potremmo dire, molto semplicemente, che l’effetto degli anestetici resta per noi un mistero: sappiamo come funzionano, sappiamo su quali aree del cervello agiscono, ma non abbiamo la minima idea di come riescano a renderci incoscienti, ossia di come siano in grado di “disattivare” la coscienza<sup>7</sup>. Si tratterebbe, ancora una volta, del problema “duro” della coscienza, osservato da un punto di vista pragmatico-fisicista. Partendo dal presupposto che la coscienza sia il prodotto, o l’effetto, di una serie di processi cerebrali, o quantomeno uno stato mentale (lo “stato cosciente”) sostenuto da processi cerebrali, è stato ipotizzato che gli anestetici siano in grado di “disconnettere” le reti complesse che le darebbero luogo. Sebbene diverse misurazioni tramite elettroencefalogramma (EEG) abbiano dimostrato, in passato, che gli individui anestetizzati, o in coma, sono effettivamente in grado di percepire suoni e parole, nuovi dati hanno mostrato come l’assenza di interazione tra aree del cervello, indotta dagli anestetici o dovuta a un coma, impedisca la decodifica dei suoni in un messaggio dotato di senso<sup>8</sup>. Tale interpretazione

7 Per approfondire in modo semplice le problematiche legate al funzionamento degli anestetici, cfr. L. Geddes, «Banishing Consciousness», in «New Scientist», 23 novembre 2011.

8 Q. Noirhomme, A. Soddu, R. Lehembre, A. Vanhaudenhuyse, P. Boveroux, M. Boly, S. Laureys, «Brain Connectivity in Pathological and Pharmacological Coma», in «Frontiers in

semberebbe essere corroborata dal caso<sup>9</sup> di una giovane donna, totalmente paralizzata da una trombosi arteriosa, e creduta essere in coma – “*locked-in syndrome*”, o pseudocoma – che ha tuttavia dato segni di attività cerebrale cosciente (onde P3 emesse in risposta a richieste semplici, registrate tramite EEG) pochi giorni prima di riprendere definitivamente coscienza. Se nel primo caso le aree del cervello continuano a funzionare regolarmente, pur non dando luogo alle interazioni necessarie a produrre l’Io cosciente, nel secondo caso le interazioni danno luogo all’Io cosciente, nonostante non vi sia alcun comportamento da cui dedurre una coscienza.

Composizione, sincronizzazione e stratificazione di diverse aree del cervello parrebbero perciò sufficienti a dar vita all’Io cosciente. Tuttavia, il caso della ragazza paralizzata mostra come la coscienza (l’essere coscienti degli stimoli sensoriali) e l’auto-coscienza (l’atto automatico di riferire gli stimoli sensoriali a un Io) siano due facce della stessa medaglia: da una parte, vi può essere coscienza senza che vi sia alcun segno esteriore; dall’altra, tuttavia, non vi può essere coscienza senza che gli stimoli e le informazioni vengano strutturati in una rete – passando da uno stato “molecolare” e dispersivo a uno stato “molare”.

La situazione si complica indefinitamente quando si scopre che gli anestetici hanno effetto anche sulle piante. Già nel 1902, nel suo *Response in the Living and Non-Living*<sup>10</sup>, il biologo indiano J.C. Bose osservò come delle piante, precedentemente trattate con del cloroformio o con della morfina, smettessero temporaneamente di crescere, o reagissero con minore stress a un trapianto di vaso. Da questi risultati Bose dedusse una sorta di parallelismo tra le piante e gli animali (egli affermò, inoltre, di aver individuato e misurato anche una sorta di “urlo di dolore”, manifestantesi sotto forma di squilibrio elettrico, emesso dalle piante morenti). Uno studio del 2017 parrebbe confermare l’ipotesi di Bose: alcuni esemplari di mimosa pudica e dionea trattati con anestetici di diversa composizione, quali la lidocaina, l’etere dietilico e lo xenon, hanno smesso di esibire i loro movimenti di risposta “automatica” agli stimoli tattili – interrompendo persino i processi di accumulazione della clorofilla<sup>11</sup>.

Systems Neuroscience», 20 dicembre 2010; e H.M. Davis, M.R. Coleman, A.R. Absalom, J.M. Rodd, I.S. Johnsrude, B.F. Matta, A.M. Owen, D.K. Menon, «Dissociating Speech Perception and Comprehension at Reduced Levels of Awareness», in «PNAS», 9 ottobre 2007.

9 C. Schnakers, F. Perrin, M. Schabus, R. Hustinx, S. Majerus, G. Moonen, M. Boly, A. Vanhaudenhuyse, M. Bruno, S. Laureys, «Detecting Consciousness in a Total Locked-In Syndrome: an Active Event-Related Paradigm», in «Neurocase», n. 5, vol. 15, 2009.

10 Per il testo completo in lingua inglese: <https://archive.org/details/responseinliving00boseoft>.

11 K. Yokawa, T. Kagenishi, A. Pavlovic, S. Gall, M. Weiland, S. Mancuso, F. Baluska, «Anesthetics Stop Diverse Plant Organ Movements, Affect Endocytic Vesicle Recycling and ROS Ho-

Ci troveremmo, dunque, innanzi a degli organismi apparentemente capaci di adattarsi attivamente all'ambiente, comunicare, apprendere e ricordare. Pur non possedendo un cervello e un sistema nervoso, tali organismi sarebbero, per di più, misteriosamente sensibili a quelle sostanze chimiche in grado di dissociare le diverse aree di un cervello animale, dissolvendone l'auto-percezione globale, o (auto)coscienza. A livello funzionale (adattività, terraforming, comunicazione e problem-solving) il mondo vegetale è ricco di sorprendenti parallelismi con quello animale. D'altro canto, sul piano della composizione (ossia sul piano anatomico), la differenza tra piante e animali è quasi incolumabile. Da ciò è possibile ipotizzare che, se davvero vi fosse una qualche (auto)coscienza vegetale, essa dovrebbe essere formalmente simile a quella animale – e, ovviamente, a quella umana. Per altri versi, tuttavia, tale coscienza vegetale sarebbe totalmente differente da quella animale, sia per quanto concernerebbe i propri contenuti (di che tipo di stimoli percettivi si “nutrirebbe” tale coscienza? In cosa consisterebbe un “pensiero” vegetale) sia per i modi in cui essa si manifesterebbe a partire da una serie di componenti fisiche (si tratterebbe di una coscienza puramente elettro-chimica? O vi sono aspetti dell'anatomia vegetale che ignoriamo, o dei quali sappiamo ancora troppo poco?). Certo è che l'ipotesi – ormai una certezza – riguardante la “pluralità” dei sistemi cognitivi dei viventi ci costringe a riconsiderare l'idea di una presunta superiorità cognitiva di alcuni animali su altri, e dell'essere umano su tutti. Di fatto, gli effetti degli anestetici sugli organismi viventi sembrerebbero suggerire anche qualcos'altro. Il problema “duro” della coscienza è indissolubilmente legato (assieme a tutta una tradizione filosofica e scientifica di matrice kantiana) a una fallacia fondamentale: quella di considerare l'Io cosciente come una mole perfetta, ossia come un insieme organico dotato di una certa completezza e di un'illimitata capacità sintetica – ossia in grado di “processare” coerentemente ogni tipo di informazione. Gli anestetici, così come i cosiddetti “disturbi della coscienza” (quali il coma e la *locked-in syndrome*), le patologie psichiatriche (quali la schizofrenia, il disturbo post-traumatico e il disturbo dissociativo dell'identità) e persino disturbi psicopatologici relativamente blandi (quali le nevrosi) fanno luce sulla parziale inconsistenza, sulla fragilità, sull'incoerenza e sulla metastabilità dell'Io (auto)cosciente. Non solo vi sarebbero diversi tipi di coscienza, correlati a differenti sistemi cognitivi e a differenti adattamenti evolutivi, ma anche diversi “gradi di coscienza” interni a ciascun tipo di coscienza – dalla coscienza si passa alla semi-coscienza e, da

meostasis, and Block Action Potentials in Venus Flytraps», in «Annals of Botany», 11 dicembre 2017.

questa, all'incoscienza, ossia al sonno o al coma; dalla nevrosi si passa alla psicosi, ovvero al delirio o alla schizofrenia. Sebbene, senz'ombra di dubbio, vi sia un processo, o un qualche stato mentale, definibile di “coscienza”, l'esistenza puramente astratta dell'Io (auto)cosciente assesta un duro colpo all'interrogativo sulla coscienza delle piante, trascinando la coscienza animale – e in particolare quella umana – in una dimensione nella quale dominano la diffusione e una certa “atmosfericità”, in direzione di una sorta di coscienza ambientale, molto simile al dominio dell'intelligenza vegetale. Il confine tra automatismo meccanicista e intenzionalità cognitivista – tra incoscienza, coscienza e auto-coscienza – si fa sempre più labile e sfumato, conducendoci alle soglie di un'intelligenza “generale”, un'attività di risposta alle problematiche ambientali comune a tutti gli organismi viventi. Sebbene lo stesso Darwin, nel 1880, notasse come sia «impossibile non rimanere sorpresi dalla somiglianza che esiste fra movimenti [...] analizzati nelle piante, e molti atti inconsciamente eseguiti dagli animali inferiori»<sup>12</sup>, il più delle volte, le piante sono state, e sono tutt'ora considerate, al pari degli oggetti inanimati (anche a causa del loro silenzio), e ammirate unicamente in quanto elementi decorativi. La stessa filosofia occidentale ne ha dichiarato l'assoluta inferiorità onto-metafisica – basti pensare al *De anima* di Aristotele, nel quale l'anima “vegetale” occupa il gradino più basso, costituendo una sorta di piattaforma di lancio per l'anima sensibile degli animali non umani, e per quella razionale degli umani). Nonostante ciò, la vegetazione prosegue la sua muta e incessante attività di erosione della gerarchia gnoseologica e ontologica alla quale è stata incatenata.

L'instabilità del confine tra piante e animali, coscienza e incoscienza, ma anche tra differenti modalità di coscienza e di intelligenza, è uno dei temi portanti della serie a fumetti *The Swamp Thing*. Il *reboot* del 1984 di *The Swamp Thing*, curato da Alan Moore e ambientato (come la prima serie) in Louisiana, vede lo scienziato Alec Holland lavorare, assieme a sua moglie Linda, a una formula bio-ristorativa, in grado di promuovere la crescita e lo sviluppo delle piante in qualsiasi ambiente, anche il più ostile. Un giorno, nel bel mezzo delle sue ricerche, Holland viene messo k.o. da alcuni sgherri, intenzionati a rubare la formula per conto di un'organizzazione criminale. A peggiorare la situazione nel laboratorio viene piazzata una bomba, che esplosione nell'esatto momento in cui Holland riprende conoscenza. Ricoperto dalle fiamme e zuppo di fertilizzante sperimentale, Holland si getta nelle acque di

<sup>12</sup> Charles Darwin, *Il potere di movimento delle piante*, cap. XII: «Riassunto e Osservazioni Finali», pp. 329-330, 1880: [https://www.liberliber.it/mediateca/libri/d/darwin/il\\_potere\\_di\\_movimento\\_delle\\_piante/pdf/il\\_pot\\_p.pdf](https://www.liberliber.it/mediateca/libri/d/darwin/il_potere_di_movimento_delle_piante/pdf/il_pot_p.pdf).

una palude, riemergendone sotto forma del misterioso ammasso vegetale denominato “Swamp Thing” (la Cosa della Palude). Successivamente, il nuovo corpo di Holland viene congelato, analizzato e anatomizzato, nei laboratori della Sunderland Corporation, da un botanico (che più avanti diverrà la folle nemesi di Swamp Thing, Floronic Man). L’autopsia conduce a un’agghiacciante scoperta: gli organi interni della creatura sono solo delle approssimate imitazioni vegetali degli organi umani, al punto da rendere altamente improbabile che la Cosa sia mai stata un essere umano. L’ipotesi più accreditata è che il fertilizzante e le piante della palude abbiano interagito, dando forma a una massa vegetale, e contribuendo a innescare un processo di omeostasi elettrica dal cervello di Holland all’ammasso di piante. In poche parole, Holland sarebbe morto carbonizzato, o avvelenato dal fertilizzante, mentre la sua memoria e la sua coscienza sarebbero trasmigrati al nuovo corpo. Nel numero ventuno l’esistenza di Swamp Thing viene chiosata nel modo seguente: «Non è Alec Holland. Non è mai stato Alec Holland. È solo un fantasma. Un fantasma avvolto da erbacce»<sup>13</sup>. Liberatosi dal sonno criogenico nel quale è stato imprigionato, Swamp Thing distrugge il laboratorio corporativo, imbattendosi tuttavia nel rapporto stilato dal botanico. Dopo aver messo a ferro e fuoco lo stabilimento, la Cosa, gravemente scossa dalle rivelazioni sulla sua identità, torna alla palude per mettere letteralmente radici e dormire. Tuttavia, durante il sonno, la sua “mente” viaggia fino a giungere al Verde, una forza elementare che connette tutta la vita vegetale del pianeta; Swamp Thing apprende di essere l’avatar del Verde, una specie di campione delle piante, deputato alla difesa della vegetosfera – un compito che necessita una qualche individuazione, come sembrerebbe dimostrare il Parlamento degli Alberi, composto da precedenti avatar del Verde. Che il principio di individuazione di Swamp Thing sia estremamente instabile è tuttavia deducibile dal fatto che il suo corpo possa rigenerarsi indefinitamente, anche se interamente distrutto, e persino a partire da materiali vegetali totalmente differenti dagli originali (come una presa di tabacco, alcune piante di origine aliena, o persino tutta la vegetazione di una montagna). A rimanere invariati sono il suo scopo (la difesa della vegetazione) e la sua memoria, entrambi intrinsecamente legati all’intelligenza impersonale del Verde. Da un punto di vista fumettistico, Swamp Thing è un antieroe decisamente innovativo: innanzitutto non è umano o, meglio, è peculiarmente inumano, essendo distante dagli scopi e dai modi di vita degli umani; secondariamente è privo di alter-ego, al punto che il suo stesso ego è rivelato essere un’illusione, o una specie di “incidente di percorso”. Inoltre, Swamp Thing è l’incarnazione di

un’entità anonima e impersonale, il Verde. Se i comuni super-eroi rappresentano, o indicano, una qualche affinità, più o meno accentuata, con delle forze naturali o cosmiche, Swamp Thing coincide totalmente con una di esse. Per chiarire questo punto, vi sono certamente molti antieroi degni di nota: Wolverine, ad esempio, rappresenta l’animalità, e tutti quegli aspetti ‘bestiali’ inerenti all’essere umano. Ma per avanzare verso l’impersonalità e l’inconscio non vi è esempio migliore di Hulk: nonostante Hulk sia Bruce Banner, quest’ultimo sembrerebbe essere ricacciato sullo sfondo (e alle volte annientato) dalla comparsa di Hulk sul campo di battaglia. Hulk non si limita a “rappresentare” la radioattività e l’inarrestabile e ruggente potenza dell’esplosione atomica, la sua forza incontrollabile e la crescita costante e illimitata della sua potenza (il fatto stesso che per descriverne l’impatto narrativo si sia costretti a impiegare così tante negazioni) “indicano” analogicamente l’appartenenza di Hulk alle potenze cosmiche. E tuttavia, con Swamp Thing, ci troviamo di fronte alla pura univocità: la Cosa non rappresenta il Verde (se non sul piano dell’individuazione), né lo indica (facendo segno a qualcosa di più grande e universale), essa corrisponde in senso assoluto e immediatamente a tutta la vegetazione dell’universo – somigliando, più che a Hulk, l’altro “grande verde” del fumetto americano, al Lich della serie animata *Adventure Time*, una malevola personificazione della radioattività e della materia inorganica, ostile a ogni forma di vita.

Le tematiche e le atmosfere di *The Swamp Thing*, ma anche di *E venne il giorno*, riecheggiano nell’opera della band post-black metal Botanist. A differenza della stragrande maggioranza delle band black metal (solitamente ispirate da immaginari satanici, occulti o pagani), la vasta produzione dei Botanist consiste quasi totalmente in maestose descrizioni allegoriche di singoli organismi vegetali, come nel caso di *Forgotten in Nepenthes* (dall’album *I: The Suicide Tree / II: A Rose From the Dead*, tUMULt, 2011):

Nepenthes pharmakon  
 Peristome portal  
 Gate to the abyss  
 Down, down to oblivion  
 To surfeit on nectar effacing  
 Nor grief, nor sorrow  
 Nor memory retained  
 Forgotten  
 Dissolution in the void ambrosia  
 Eternal death.

13 *The Swamp Thing* n. 21, vol. 2, febbraio 1984.

Tuttavia, il recente album *Collective: The Shape of He to Come* (Favonian/Avantgarde Music, 2017) introduce, dal punto di vista testuale, uno dei temi principali dell'immaginario della band: l'avvento escatologico dell'"apocalisse floreale". Nella mitologia dei Botanist, detta del "Reame Verdeggiante" (*Verdant Realm*), la Natura è l'impersonale fautore di una vera e propria attività eco-terroristica condotta nei confronti nell'oppressore umano, reo di aver condotto gli ecosistemi terrestri sulla soglia della distruzione. Secondo i Botanist, gli umani, credendo di poter in qualche modo danneggiare la Natura stessa, compiangendo e rimproverando se stessi per questo ferimento della Natura, non si avvedono di ciò che starebbe per accadere. Il riscaldamento globale, le cosiddette catastrofi naturali e l'inquinamento atmosferico non sarebbero altro che le piaghe che annunciano l'arrivo di "qualcosa" che ristabilirà il continuum ecologico del pianeta – estinguendo la specie umana<sup>14</sup>:

|   |  |
|---|--|
| <i>The Shape of He to Come</i>  | <i>The Reconciliation of Nature and Man</i>  |
| It runs across the soil   | Glory be to Flora, the divine  |
| And through the branches of the trees                                   | Embodiment of the unseen   |
| O'er the canopies upon the hills  | That which makes what is<br>That which balances all [...]                                  |
| And into the depths of the sea  | Modern Man the oppressor<br>He who tests the balance                                       |
| It can be seen in the paths of birds<br>And in the rising of the waters | He who pushes it to break apart<br>He who shall be wiped away<br>Nature and Man reconciled |
| The shape of he to come   | -As the latter falls to dust<br>Balance restored by forces primordial                      |
| It can be felt in the air<br>And heard in the growing silence.          | Fathomless to mortal comprehension<br>Herald the coming of the Verdant<br>Messiah.         |

14 Cfr. le seguenti interviste a "Otrebor", fondatore del progetto Botanist: L. Pattinson, «Humanity is Doomed: the Botanist Interviewed», in «The Quietus», 15 febbraio 2012: <http://thequietus.com/articles/07988-botanist-interview-black-metal>; e «Botanist's Black Metal Floral Apocalypse», in «Bandcamp Daily», 13 agosto 2017: <https://daily.bandcamp.com/2017/08/31-botanist-interview/>.

La Cosa protagonista di *The Swamp Thing*, l'enigmatica Natura al centro delle profezie dei Botanist, la neurotossina alla base di *E Venne il Giorno*: ciascuno di questi elementi allude non solo alla misteriosa "coscienza" delle piante, o all'intelligenza disincarnata della vegetosfera, ma anche a un dominio più distante e ancora più astratto – nelle parole dei Botanist: «Glory be to Flora, the divine, embodiment of the unseen (Gloria a Flora, la divina, incarnazione dell'invisibile)».

Per raggiungere questo misterioso dominio è necessario fare i conti con tutta una serie di superstizioni e presupposizioni, che infestano la neurobiologia intuitiva (ossia l'ordinamento gerarchico elaborato dalla psicologia ingenua, o non-scientifica, degli umani). Di certo, l'intelligenza di cui animali e piante sembrerebbero dotati si manifesta individualmente, essendo deducibile dal comportamento dei singoli organismi – stando a quanto detto finora, essa sarebbe ulteriormente divisibile in "istintività", o meccanicità, e "razionalità", o Io-cosciente, i quali, a loro volta, sarebbero soggetti a differenze di grado tra le diverse specie e tra i diversi organismi (più o meno istintuali, più o meno razionali). Quest'ultima differenziazione ci introduce alla cosiddetta "intelligenza di specie" o, meglio, "di genere" (il macro-gruppo contenente diverse specie tra loro geneticamente accomunate), ossia a un concetto di performance cognitiva e comportamentale comune a tutti gli appartenenti a un genere. L'intelligenza di genere viene impiegata come termine medio di confronto, o di opposizione, tra diverse specie (gli umani, ad esempio, sarebbero più intelligenti dei passerini, o dei lombrichi). Vi sarebbe, poi, un'"intelligenza di regno", riguardante le capacità cognitive e la complessità comportamentale degli appartenenti ai sette regni dei viventi – apparentemente già ordinati secondo un'intuitiva scala gerarchica: procarioti, batteri, protisti, cromisti, funghi, piante e animali (secondo tale paradigma, gli animali sarebbero più intelligenti delle piante e dei funghi, in particolar modo in virtù del possesso di un sistema nervoso centralizzato). Eppure, ciò che accomuna tale ordinamento ingenuo è il presupposto che l'intelligenza sia qualcosa di diffuso, di confrontabile, di comunemente distribuito (sebbene in modo particolarmente iniquo). Sebbene tali distinzioni siano prive di qualsiasi fondamento epistemologico, il principio-guida metafisico del neuro-specismo fa malvolentieri riferimento a un'Intelligenza naturale (con la "I" maiuscola), camuffata tra le sterpaglie del meccanicismo e dell'istintività – due termini che abbiamo visto essere decisamente instabili, se non addirittura obsoleti. Questa invisibile Intelligenza astratta, anonima e impersonale, che denominiamo Natura (confinandone l'assolutezza a ciò che di essa pensiamo, diciamo e scriviamo in una data epoca, in un certo clima culturale e in un determinato

luogo del pianeta) si ritrae illimitatamente al di là della nostra comprensione, giacché non si tratta di una cosa, o di un insieme di cose, ma di una Cosa priva di qualsiasi forma che, tuttavia, comprende ogni forma passata, presente e futura.

Ma cosa può “dirci” il mondo vegetale dell’Intelligenza della Natura? La cosa più interessante è che non può dirci assolutamente nulla. Ancora una volta la vegetosfera è contraddistinta dal silenzio. L’intelligenza non-linguistica e non-concettuale delle piante è esemplificata nel celebre componimento *Senza perché*, del poeta e mistico del diciassettesimo secolo Johann Scheffler, conosciuto come Angelus Silesius (dal latino, “messaggero divino):

La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce,  
A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede<sup>15</sup>.

In questo aforisma, Silesius fa riferimento all’enigmatica emanazione della potenza divina nel creato. A chi si domanda: “Perché esiste il mondo? Perché esso è così e non altrimenti? A quale scopo esistiamo, e qual è la vera natura del progetto divino?”, Silesius risponde, laconicamente, con queste poche parole, indicando la rosa. Per Silesius, come per il suo maestro, Eckhart (filosofo e predicatore medievale), l’Intelligenza divina è posta al di là della comprensione, degli scopi e persino delle categorie degli umani. Secondo questi due mistici speculativi l’Intelligenza dovrebbe essere definita *formaliter* in quanto pura attività, priva di ogni antropomorfo “perché” – nel duplice senso di un “perché” teleologico, concernente i fini e gli scopi di Dio e del mondo, e di un “perché” causale, riguardante la causa o il punto di origine del mondo). Se i concetti di causa e di fine appartengono al creato, ossia all’essere umano e a qualche sparuta specie animale, essi non possono in alcun modo appartenere al Creatore – il quale viene spogliato anche di questo ruolo, giacché l’atto di creazione prevedrebbe, di per sé, un’intenzionalità e, dunque, una progettualità. Silesius ed Eckhart, abbandonata l’idea di “Dio”, inventano il concetto di “Divinità” (*Gottheit*), termine che fa riferimento a un’ignota non-entità impersonale, non localizzata, priva di pensieri e categorie mentali. L’Intelletto divino sarebbe, dunque, emanazione assoluta e totalmente gratuita, e qualsiasi definizione o concettualizzazione umana non può che degradarne l’infinita

15 Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di M. Vannini e G. Fozzer, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, p. 156, § 289.

attualità reale<sup>16</sup>. Per dire ciò, Silesius ha scelto come rappresentate di una vita di pura attività la rosa, ritraendola attraverso uno stile poetico allusivo – allo scopo di frustrare la concettualizzazione del lettore (se non a se stessa, a cosa “bada” una rosa? Cosa intende davvero Silesius quando elogia la rosa?), nonché per condurre il linguaggio verso il suo limite estremo, il silenzio.

Nel suo *Nanna, o l’anima delle piante* (1848), anche il fisico, psicologo e filosofo del diciannovesimo secolo Gustav Fechner sposa l’idea che le piante alludano alla pura attività di un’Intelligenza astratta (Dio, inteso in qualità di *anima mundi*, l’anima del mondo o la Natura). Dopo aver elencato e argomentato le prove empiriche e razionali che dimostrerebbero una certa attività psichica delle piante (ossia la presenza, in esse, di un’anima), Fechner rifiuta la teoria secondo cui le piante non sarebbero in grado di percepire (di fatto, se non avessero alcuna forma di sensibilità come potrebbero apprendere, gestire lo spazio attorno a loro, o finanche riprodursi?). La principale differenza tra piante e animali non starebbe, perciò, nella sensibilità, ma nella presenza negli animali di un più spiccato senso della memoria, nonché nella capacità di spostarsi agevolmente, e più o meno rapidamente, da un luogo a un altro. Per questo motivo, le piante – languidamente immerse in un bagno di luce e vento, assortite nei loro processi di crescita, sviluppo, metamorfosi e riproduzione – andrebbero a comporre un dominio naturale contraddistinto dalla pura attività e dalla pura sensibilità. Fechner, poi, si scaglia duramente contro l’idea antropocentrica che le piante fungano da derrate alimentari per gli animali – per sua stessa ammissione, troppo simile alla spietata idea che gli animali non umani esistano solo per essere sfruttati e consumati dagli umani. Per Fechner, come per Silesius, i diversi regni dei viventi esistono giacché esistono, senz’alcuno scopo e senz’alcun fine, se non quello di manifestare la potenza di uno spinoziano Deus sive Natura. Gli organismi, dunque, andrebbero a comporre una complessa rete interdipendente, attraverso la quale l’Intelligenza naturale manifesta la propria libera e spontanea attività produttiva:

La cosa cambia aspetto se si considerano le anime degli animali e delle

16 Per una sintesi dei temi trattati all’interno della dottrina di Meister Eckhart cfr. il sermone «In Occisione Gladii Nortui Sunt», in *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2011. Per approfondire la dottrina di Eckhart si consiglia in particolar modo Reiner Schürmann, *Maestro Eckhart, o la gioia errante*, trad. it. di M. Sampaolo, Laterza, Bari-Roma 2008; e Alessandra Beccarisi, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012. Per una riflessione filosofica sull’aforisma della rosa di Silesius, cfr. Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Fabbri, Milano 1991.

piante non semplicemente come individui, l'uno di fronte all'altro, e tutti di fronte a un Dio che sta fuori di essi, ma si concepiscono le anime degli animali e delle piante come momenti dell'anima di Dio, concatenati nell'universale unità divina, cosicché tutta l'ampiezza e la complessità della vita psichica appartiene completamente a Dio stesso. Il frazionamento, che noi, come individui, sentiamo uno rispetto all'altro, non tocca il grande Iddio, i cui frammenti si congiungono insieme, come le fibre di un albero vivo<sup>17</sup>.

In Il linguaggio dei fiori (*Le langage des fleurs*), tuttavia, Georges Bataille mostra come la vita vegetale, se attentamente osservata, costringa a dismettere anche ogni riferimento a entità quali Dio o l'anima del mondo. Di fatto, sebbene siano da sempre un veicolo preferenziale per significati e valori umani (la rosa, ad esempio, simboleggerebbe l'amore e il garofano i defunti), le piante alluderebbero a una verità più oscura e più "basilare". La mandragora, nella sua accezione leggendaria di pianta dalla radice antropomorfa, è per Bataille un ottimo esempio di tale verità fondamentale: estrarre la magica radice della mandragora significa rischiare di essere uccisi da un terribile urlo, emesso dalla creatura alla vista della luce solare. La radice della mandragora, dalla forma vagamente umana e vagamente fallica, simboleggia, infatti, la dissoluzione di ogni confine categoriale – un'esperienza mortale nel senso di uno sconvolgimento catastrofico dell'ordine del mondo. In essa il vegetale (l'essere una pianta), l'animale (l'allusione alla sessualità e ai "bassi istinti") e l'umano (la forma della radice e il pianto disperato) si fondono e si confondono, rendendola un ingrediente magico di prim'ordine. La cura e l'attenzione che gli umani hanno dedicato alla poetizzazione del mondo vegetale, gli sforzi che la filosofia occidentale ha profuso nel neutralizzare e sminuire l'attività delle piante, convergono, per Bataille, verso un unico punto: il nascondimento della pura sensualità decadente del dominio vegetale. Biologicamente, la bellezza dei colori e delle forme, astratta dagli umani sotto forma di "linguaggio dei fiori", ha una valenza puramente riproduttiva o adattiva (essendosi sviluppata allo scopo di attrarre gli impollinatori e dissuadere i predatori). Di fatto, la meravigliosa corolla corona la scandalosa esibizione dell'organo sessuale, consistente del pistillo o degli stami. La pianta, inoltre, estende le proprie radici nel mondo ctonio, ossia nel sottosuolo, da cui trae il proprio nutrimento; a differenza del fiore, le radici, glabre e fredde, fanno sfoggio di un'oscena repellenza – esse sono "nude come dei vermi",

17 Gustav Theodor Fechner, *Nanna, o l'anima delle piante*, trad. it. di G. Rensi, Sonzogno, Milano 1938 p. 81.

una sorta di matassa tentacolare che si fa segretamente strada attraverso il terreno. Infine, la vegetazione, così rigogliosa nel suo periodo d'apice stagionale o vitale, decade piuttosto rapidamente, dando mostra di essere incredibilmente fragile e caduca. L'idealizzazione e la banalizzazione della vita vegetale, compiute dalla poesia e dalla filosofia, hanno protetto l'umano dal catastrofico urlo della mandragora, il quale annuncia la comune identità di tutta la Natura all'insegna del nutrimento, della proliferazione, del mutamento e della morte, piuttosto che di una nobile "comunità intellettuale" – l'intelletto stesso, in tale prospettiva, non sarebbe null'altro che un incidente di percorso, tanto quanto i ricordi e la coscienza individuale di Swamp Thing. Sarebbero questi, dunque, gli elementi "basilari" e silenziosi (ossia privi di senso linguistico) di un'attività pura e scarna, ancor più fondamentale del "gioco" creativo di un Dio immanente. «Ciò che più è stato idealizzato», scrive Bataille, «è rapidamente ridotto a un mucchio di letame maleodorante»<sup>18</sup>.

Se, dopo la morte, il dominio vegetale accoglie il nostro corpo, nutrendosene e traendone beneficio, esso è finalmente pronto ad accogliere anche la nostra fine metafisica, in un'unione attraverso la quale verranno dissolti ogni limite e ogni confine. Questa "mistica vegetale", inframmezzata da tappe, da scoli e da stazioni, è un percorso che conduce alla base materiale di ogni altra mistica, al mutismo alieno ed enigmatico di una vita divina non concettualizzabile e non individuabile, ossia della vita-in-sé, o della vita-in-quanto-tale.

18 Georges Bataille, «Le langage des fleurs», in *Documents*, n. 3, Jean-Michel Place, Parigi, 1929, pp. 163-164.

Alberto Giovanni Biuso

**Dialettica dell'umanesimo****Identità e differenza**

«Non ci sarebbe il pensare se non ci fossero la differenza e l'identità (ἐτερότητας καὶ ταυτότης)»<sup>1</sup>. Non ci sarebbe il pensare e non ci sarebbe neppure l'essere. La ragioni sono chiare. Una *differenza pura, senza identità*, comporta la dissoluzione del legame che intesse ogni ente con ogni altro, del legame che coniuga gli eventi tra di loro lasciandoli essere eventi differenti, del legame che fa del mondo un processo molteplice e sensato alla mente. Una *pura identità, senza differenza*, implica la stasi totale e l'unità originaria del niente. Un'identità che cancella se stessa poiché dissolve la consistenza del divenire che è intrinseca all'essere di ogni ente. L'essere è infatti sempre *dynamis*: «Gli enti non sono altro che possibilità», una possibilità anche di reciproca relazione (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις)<sup>2</sup>.

Differenza significa ricchezza, confronto, molteplicità di forme, obiettivi, strutture per le quali, ad esempio, corpo e mente, materia e spirito, natura e cultura, non sono degli opposti irriducibili ma costituiscono delle realtà complementari. In questa ricchezza di forme e di strutture che cosa è l'umano? L'umano è una molteplicità nella quale il dominio del soggetto antropocentrato è un'illusione rispetto al rizoma dell'ente incarnato nel mondo e ibridato con esso. Nel *bios*, infatti, non si danno gerarchie ma specializzazioni relative ai contesti, non si danno distanze qualitative ma contiguità e differenze tra le diverse specie, umani compresi. L'umano non è una controparte dell'animalità ma costituisce un suo specifico ambito; non è il criterio rivendicato da Protagora – “misura di tutte le cose” –, non è il vertice di un qualche progetto, consapevole (creazione) o meno (evoluzione) che sia. Non si danno salti epistemologici e ontologici tra l'umano e il resto del mondo animale, che è talmente differenziato da rendere del tutto scorretta la sussunzione dell'ampio essere animale sotto una comune

e unica categoria, contrapposta alla parzialità umana.

L'*animale* infatti non esiste, semplicemente. Con questa categorizzazione viene ignorata e distrutta la vera differenza che non è quella dell'umano rispetto all'animale ma degli animali – umani compresi – tra di loro. È infatti

evidente che la nostra specie sia diversa da tutte le altre, ma lo stesso può dirsi per lo scimpanzé, l'elefante e il colibrì, solo per fare qualche esempio [...]. Questa interpretazione dà vita a un antropocentrismo di marca essenzialista, capace di slegare l'essere umano dal consesso dei viventi e collegandolo a una dimensione altra rispetto alla natura<sup>3</sup>.

Non ha senso, ad esempio, chiedersi quale sia *l'animale più intelligente* perché si tratta di una domanda che evidentemente pone come criterio gerarchico una ben precisa intelligenza, quella umana. Intelligenza, quest'ultima, che è anch'essa frutto di una ipersemplicificazione poiché all'interno dell'umano vigono intelligenze molteplici e tra di loro differenti.

*Biocentrismo e policentrismo* costituiscono categorie assai più coerenti, razionali e utili a comprendere l'ampio mondo dell'animalità, che consiste nell'abitare spaziotemporalmente il mondo, adattandosi a esso e adattando l'ambiente alle proprie esigenze, per quanto è possibile e in relazione alle risorse disponibili. Le differenze sincroniche (interspecifiche) si coniugano con quelle diacroniche all'interno di ogni specie (evoluzione filogenetica) e di ciascun individuo (evoluzione ontogenetica). Nel mondo si dà una ricchezza radiale di forme nelle quali la materia esplica la gratuita potenza del proprio esserci. Se questa è la struttura della materia, perché come specie nutriamo una vera e propria ossessione di distanziamento? Da dove nasce il tentativo costante e ripetuto di distinguerci dagli altri animali?

La paura dell'animale che noi stessi siamo è antica, profonda, ancestrale. È anche per molti versi comprensibile perché fondata sul bisogno di marcare un territorio, di riconoscere un'identità di branco, di imporre una gerarchia. Elementi, come si vede, profondamente animali. Con gli strumenti che gli sono propri, questo animale ha dovuto inventarsi una vera e propria attrezzatura concettuale e prassica allo scopo di difendersi da se stesso. Sta qui la radice del paradigma umanistico, i cui più noti esempi sono l'assunzione dell'umano a misura di tutte le cose (i sofisti greci), l'apoteosi di Pico della Mirandola nel *De hominis dignitate*, l'icona vitruviana scolpita

1 Plotino, *Enneadi*, V, 1, 4.

2 Platone, *Sofista*, 247e.

3 Roberto Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 89.

da Leonardo da Vinci nel disegno che raffigura un essere umano posto al centro dei limiti del cosmo.

La negazione dell'animalità umana si fonda e insieme si esplica nella negazione dell'identità e della differenza. Negazione della differenza poiché non riconosce l'autonomia ontologica, epistemologica, comportamentale degli altri animali rispetto all'animale umano. Negazione dell'identità che accomuna l'intera animalità in quanto vita attiva della materia. Una negazione che sta alla base della presunzione umana di costituire qualcosa di speciale nell'essere. L'umano è unico, certamente, come unica è la forma di esistenza di ogni altro vivente. Unica nel senso biologico, dove non si danno salti ma sviluppi, dove non si danno fratture ma differenze nella continuità. Oltrepassare davvero lo specismo implica il superamento del concetto stesso di centralità e di primato attribuito a un qualunque ente nel mondo.

### Tre casi di continuità: la Taranta, *Dissipatio H.G.*, la lingua animale di Elias Canetti

Tra le innumerevoli testimonianze della continuità dell'umano dentro la comune animalità, vorrei ricordare tre espressioni fra loro assai diverse e quindi particolarmente significative: il tarantismo mediterraneo; il romanzo di Guido Morselli *Dissipatio H.G.*; la lingua animale di Elias Canetti.

L'oggetto delle ricerche di Ernesto De Martino (pubblicate nel 1961) e del suo gruppo di lavoro nel Salento era il morso della taranta, un aracnide diffuso in quelle terre. Dei 37 tarantati identificati da De Martino, la ricerca ne analizzò 21. Di questi 21 soltanto uno era stato effettivamente morso dal *Latrodectus tredecimguttatus* – l'unico aracnide locale davvero pericoloso per gli umani; per gli altri i fenomeni reali di frenesia, di malinconia, di ossessione e di danza protrattasi per ore e giorni, circondati dai suonatori e dai parenti, erano un modo rituale e arcaico per sfuggire all'angoscia e al dolore, per accedere al

piccolo rustico paradiso della musica, della danza e dei colori [...]. Il tarantismo offriva, oltre i simboli del rosso e del fulgore delle armi, la possibilità di mimare scene di grandezza e di potenza, di successo e di gloria: ognuno poteva così rialzare la propria sorte tanto quanto la vita l'aveva abbassata, e viveva episodi che si configuravano come il rovescio della

propria oscura esistenza<sup>4</sup>.

I tarantati erano tutti contadini, quasi tutti analfabeti, poverissimi. La simbiosi profonda fra antroposfera e zoosfera era diventata in queste persone un orizzonte esistenziale, una ricerca di significati, una sacralizzazione del quotidiano, una ritualità dolorosa e insieme redentrice. Danzare con il ragno, diventare il ragno che danza sino a sfiancarlo, identificarsi con la sua potenza e nello stesso tempo superarla e sconfiggerla significava immergersi in un *ethos* collettivo e simbolico che permeava di senso la vita individuale e collettiva.

Nel romanzo di Guido Morselli *Dissipatio H.G.*<sup>5</sup> l'umano è messo tra parentesi. Un'epoché che mostra la potenza degli oggetti e quella della natura. Gli altri animali conquistano gli spazi una volta abitati da noi. L'istinto avverte gli uccelli

di una novità in cui certo non speravano; il grande Nemico si è ritirato [...]. O genti, volevate lottare contro l'inquinamento? Semplice: bastava eliminare la razza inquinante<sup>6</sup>.

Che cosa facevano in sostanza gli umani? Agivano in vista del proprio utile e ragionavano su ciò che vedevano fuori di sé e che credevano di scorgere dentro di sé. Poi indicavano ed esprimevano tutto questo con parole, suoni e segni. Chiamavano tale operare *Cultura* e la propria storia *Storia del mondo*. E dunque con la loro *dissipatio* il mondo sarebbe finito? Certamente no:

La natura non si è accorta della notte del 2 giugno. Forse si rallegra di riavere in sé tutta la vita, chiuso l'intermezzo breve che per noi aveva il nome di Storia. Sicuramente, non ha rimpianti né compunzioni.

La fine del mondo? [...] Andiamo, sapienti e presuntuosi, vi davate troppa importanza. Il mondo non è mai stato così vivo, come oggi che una certa razza di bipedi ha smesso di frequentarlo. Non è mai stato così pulito, luccicante, allegro<sup>7</sup>.

4 Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 170.

5 Guido Morselli, *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano 2012.

6 *Ibidem*, p. 53.

7 *Ibidem*, pp. 84 e 54.

Elias Canetti ritiene che salvare l'animalità, in noi e nelle altre specie, significhi salvare l'albero complesso e appassionante degli esseri. È salvare gli animali e le loro lingue, si le loro *lingue* «progressivamente cancellate – con i loro parlanti – da un colonialismo biologico e interspecifico che caratterizza in particolare gli ultimi secoli di storia dell'*Homo sapiens*»<sup>8</sup>. Una prospettiva, questa, che è possibile accostare all'etologia di Konrad Lorenz e al suo rispetto verso la peculiarità e il dono che ogni specie rappresenta in natura. La zoosfera è una delle condizioni stesse dell'antroposfera; l'animale che siamo è in relazione osmotica e profonda con l'animalità che è. Anche per questo Canetti immagina – in un brano bello e duro de *La provincia dell'uomo*<sup>9</sup> – che gli altri animali si ribellino alla ferocia di *Homo sapiens*.

Mi addolora che non si arriverà mai a un'insurrezione degli animali contro di noi, degli animali pazienti, delle vacche, delle pecore, di tutto il bestiame che è nelle nostre mani e non ci può sfuggire. Mi immagino una ribellione che scoppia in un mattatoio e da lì si riversa sull'intera città; come uomini, donne, bambini, vecchi vengono pestati a morte spietatamente; come gli animali invadono le strade e travolgono i vicoli, sfondano portoni e porte, alla loro furia si riversano su fino ai piani più alti delle case, come nella metropolitana i vagoni vengono schiacciati da migliaia di buoi inferociti e le pecore ci sbranano con denti improvvisamente aguzzi<sup>10</sup>.

Canetti intende salvare la profondità e la complessità del pensare che gorgoglia dalla materia, dal *corpomente* che siamo,

perché *pensare* significa anche conoscere il proprio corpo, subirne i limiti e i dolori, goderne le gioie e le possibilità, sperimentarne le speranze e le delusioni. Gli animali hanno dunque lingue da conservare, culture da custodire, pensieri da attraversare<sup>11</sup>.

Salvare l'umano dalla sua propria dismisura, dalla ὕβρις del primato ontologico e assiologico, del confronto antropocentrato, dell'Unico che tende a imporsi sul Molteplice, che cerca di dominarlo, ucciderlo, divorarlo. A

8 Attilio Scuderi, *L'arcipelago del vivente. Umanesimo e diversità in Elias Canetti*, Donzelli, Roma 2016, p. 46.

9 Elias Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1978.

10 *Ibidem*, p. 159.

11 A. Scuderi, *L'arcipelago del vivente*, cit., pp. 67-68.

tale eccesso Canetti oppone

la consapevolezza che ogni ottimismo e trionfalismo nei confronti dell'esperienza umana, della *provincia dell'uomo*, siano ormai del tutto fuori luogo<sup>12</sup>.

Queste tre espressioni della vita e della letteratura – i tarantati, *Dissipatio H.G.*, la lingua animale di Canetti – confermano che identità e differenza costituiscono la sostanza del mondo e la condizione del pensiero. Bisogna dunque salvare la differenza rispetto a ogni identità assoluta, salvare i politeismi rispetto alla tracotanza dei monoteismi, salvare le spiegazioni difficili rispetto a quelle semplici, salvare la polifonia rispetto al canto solitario e monocorde di un umano racchiuso – per dirla con Gadda – «dentro al sole baggiano della [propria] gloria. Che fu gloria mentita»<sup>13</sup>.

### Animalità e temporalità

Contro il monoteismo dell'identità, di qualunque identità, reclusa in se stessa e chiusa all'intero, l'animalità è dunque *differenza*, è il campo materico nel quale siamo tutti identici in quanto tutti animali e tutti differenti in quanto animali diversi tra di loro; l'animalità è la forma amorosa di cui parla Diotima, volta a «far essere l'altro, ovvero ancora un movimento che è produzione di differenza e che invita a pensare la differenza come costitutiva della possibilità stessa di essere»<sup>14</sup>. L'animalità è *flusso*, è un dispositivo antieleatico, fatto di un movimento che è la sua stessa sostanza, ragione d'essere, modo di manifestarsi.

Il terrore di questo moto perpetuo ha indotto l'animale umano a inventare e praticare una serie di strategie volte a fermare tale flusso. Perché? Perché l'animalità è l'evidenza del corpo e del tempo, della corporeità temporale che noi tutti siamo. Davvero «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»<sup>15</sup>. Il corpo che siamo, abitato da una innumerevole flora e

12 *Ibidem*, p. 17.

13 Carlo Emilio Gadda, *Eros e Priapo. Da furore a cenere*, Garzanti, Milano 2002, p. 72.

14 Luca Illetterati, «Desiderio», in L. Caffo e F. Cimatti (a cura di), *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, Bompiani, Milano 2015, p. 68.

15 Rodrigo Cordemart, «La de-carnificazione dell'animale», in «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», n. 33, estate 2018, p. 17.

fauna della quale costituiamo la dimora. Credendoci *uno* siamo in realtà *molteplici*. Nominare, recludere, uccidere un animale è quindi un tentativo di fermare il tempo del corpo umano, la sua molteplicità, la sua morte.

Oltre a essere epifania, differenza e flusso, l'animale è dunque e semplicemente *corpo*. L'animale può dire davvero «Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem»: «Corpo io sono in tutto e per tutto e null'altro»<sup>16</sup>. L'invisibilità dell'animale è l'invisibilità del corpo temporale, del corpo mortale, della morte. Il corpo-tabù è la morte-tabù. È questa difficoltà a sostenere il fatto – evidente, costitutivo e inaggirabile – che i corpi esistono sempre e soltanto come tempo e per breve tempo, a produrre le più diverse e disperate strategie di immortalità, la più antica delle quali è la morte dell'Altro, la morte dell'animale già da vivo attraverso la domesticazione, attraverso la reclusione, attraverso la macellazione. Dare la morte all'altro animale è il tentativo, di cui parla Canetti, di trasmettere la *spina* del vivere a un altro, in modo da illuderci sul nostro sopravvivere. Schopenhauer lo sapeva bene:

Si guardino invece le atrocità inaudite che nei paesi cristiani la massa commette contro gli animali, ammazzandoli, ridendo e spesso senza nessuno scopo, mutilandoli e torturandoli, e perfino quando si tratti di animali che direttamente procurano il pane all'uomo, come i cavalli, che anche in vecchiaia vengono strapazzati fino all'estremo delle forze, perché si cerca di tirare l'ultimo midollo dalle loro povere ossa, finché non crollano sotto le bastonate del padrone. In verità verrebbe da dire che gli esseri umani sono i diavoli sulla terra e le bestie le anime torturate. Queste sono le conseguenze di quella “scena di insediamento” nel giardino del paradiso. Infatti soltanto la violenza o la religione possono avere influenza sul volgo: ma per quello che riguarda gli animali il cristianesimo ci pianta vergognosamente in asso. [...] Non già pietà, ma giustizia si deve all'animale<sup>17</sup>.

### Dialettica dell'animale umano

Κίνησις, divenire, mutamento, dinamismo. Questa è la caratteristica fondamentale di tutto ciò che esiste. Nulla permane nell'identità, tutto accade

16 Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1978, p. 34.

17 Arthur Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1983, tomo II, pp. 488-489.

nella differenza. Ciò che una volta era non è più, ciò che esiste adesso è destinato a non esserci, l'impermanenza è la dinamica di tutti gli enti. Compreso l'animale umano, che si estinguerà come tutto il resto. A durare molto più di noi e di altri mammiferi saranno animali che c'erano prima di noi: «Di fatto è da pochissimo tempo che sul pianeta c'è qualcos'altro *oltre* ai microbi», afferma Forest Rohwer<sup>18</sup> e saranno loro a rimanere quando ogni altra forma di vita si sarà dissolta, al più tardi a causa dell'espansione della nostra stella.

Gli umani possono *solo* affrettare la fine della vita sul pianeta. In questo avverbio, in questo soltanto, sta la potenza distruttrice della nostra specie. Uscito dal suo luogo di origine, l'Africa, *Homo sapiens* ha cominciato a essere il più grande flagello esistente per le altre specie, per l'intero ambiente e alla fine per se stesso:

Non si tratta solo di un istinto omicida che non trova requie finché un'altra specie non è scomparsa, ma di una brama di possesso che non riesce a limitarsi finché anche specie che non intendevamo danneggiare restano fatalmente prive di qualcosa che gli è necessario. Non abbiamo bisogno di sparare ai passeracei per farli sparire dal cielo. Basta sottrarre loro habitat e nutrimento e moriranno da soli<sup>19</sup>.

L'equilibrio tra le società umane e l'οἶκος, la totalità dell'ambiente del quale siamo parte, è un assetto talmente incerto e delicato da comportare il concreto rischio che la rottura prodotta da una specie particolarmente invasiva, la nostra, possa compromettere l'intero pianeta. Sopravvissuti ai più pericolosi fenomeni naturali come meteoriti e terremoti, rischiamo di soccombere alle nostre tecnologie. Siamo infatti talmente assetati di energia e di dominio da distruggere enormi estensioni del pianeta per trarne idrocarburi, energia atomica, nutrimento.

Le centrali nucleari ci sopravviveranno e lasceremo i loro effetti in eredità ad animali e piante. Agiamo in modo tale da far impallidire qualunque presunta ferocia di altre specie. Un solo, piccolo ma significativo, esempio: gli umani attaccati dagli squali in un anno sono in media una quindicina, gli squali uccisi dagli umani sono circa cento milioni. L'indistruttibilità nei tempi biologici di strutture artificiali come la plastica, l'imprevedibilità del comportamento di geni artificiali che abbiamo immesso nell'ambiente, costituiscono due tra i più gravi fattori di rischio per la vita sul pianeta.

18 Alan Weisman, *Il mondo senza di noi*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2017, p. 315.

19 *Ibidem*, p. 79.

La dialettica dell'animale umano è talmente rigorosa nelle sue strutture e nei suoi effetti che appena allentiamo la nostra presa e presenza sul mondo il mondo rinasce. È quanto si vede a Varosha – città abbandonata in seguito alla guerra turco/cipriota –, così come al confine demilitarizzato tra le due Coree, diventato un vero e proprio rifugio per specie perseguitate da entrambe le nazioni, o anche Černobyl, dove sta accadendo ciò che Morselli aveva immaginato in *Dissipatio H.G.*: il ritorno e la colonizzazione da parte di altre specie animali e vegetali, la loro rivincita sull'umano. Sono, queste e altre, delle prefigurazioni di ciò che accadrà a partire dalle nostre case, anche le più apparentemente solide, anche le più imponenti. In poco tempo saranno tutte spazzate via, spariranno come se non ci fossero mai state. Senza la continuità della manutenzione umana, gli edifici da noi costruiti e i paesaggi da noi plasmati si sgretoleranno sino a tornare agli elementi chimici che li compongono. A resistere più delle altre saranno le dimore fatte di pietra e non quelle costituite da vetro, acciaio, cemento armato. Comincerà l'elemento umido, che torna sempre a pervadere ogni possibile anfratto.

Rispetto all'intelligenza di altri animali, indubbia e profonda perché l'intelligenza è in primo luogo la capacità di sopravvivere in un ambiente dato ed è dunque presente per definizione in tutte le specie che sono ancora vive, è legittimo chiedersi in che cosa davvero consista la nostra esaltata (in ogni senso) intelligenza, se alcuni dei suoi effetti stanno conducendo la specie all'autodistruzione. Basti pensare al problema quasi insormontabile della conservazione delle indistruttibili scorie nucleari o alla trasformazione di una grande zona dell'Oceano Pacifico in un immenso deposito di plastiche altrettanto indistruttibili nei tempi storici. Di fronte a un'intelligenza così scadente e autodistruttiva, quando non ci sarà più vita sulla Terra – e sembra che non manchi molto –, quando la morte nucleare avrà reso il pianeta una nebbia indistinta e avvelenata, in attesa di essere inglobata dal Sole e sparire, chi dovesse osservarla da lontano non potrebbe certo immaginare che questa distruzione è frutto delle capacità e della pervicacia di una specie vivente che definiva se stessa *sapiens* e si credeva più intelligente di ogni altro animale. Ma così sarà stato. È infatti evidente la complessità e l'irreversibilità di gran parte dei fenomeni e delle strutture distruttive con le quali investiamo ogni giorno il pianeta. Anche se

immaginare che la nostra possente, straordinaria civiltà scompaia davvero – e finisca per essere dimenticata sotto strati di terriccio e lombrichi – è per noi

altrettanto difficile che contemplare la fine dell'universo<sup>20</sup>,

è esattamente ciò che accadrà. A quel punto,

man mano che gli effimeri materiali delle costruzioni moderne si decomporranno, il mondo percorrerà a ritroso i nostri passi fino all'Età della pietra, erodendo a poco a poco ogni ricordo della nostra presenza<sup>21</sup>.

La forza e la gloria della materia sopravviveranno alla nostra *dissipatio*. La vita è materia, è chimica allo stato puro, è desiderio che attraversa cellule e molecole, ed è anche il luogo nel quale cause ed effetti, premesse e conseguenze, condizioni e risultati, accadono in un modo che una buona intelligenza spinoziana saprebbe descrivere e prevedere. Di questa intelligenza è parte fondamentale la consapevolezza che non è la Terra, con tutte le sue specie, a dipendere da noi ma è *Homo sapiens* a non essere possibile senza la Terra. L'animalità è l'insieme del quale ogni singola specie è una parte, una declinazione, una variante. L'avanzare delle conoscenze e l'affinamento degli strumenti ermeneutici mostrano sempre più e sempre meglio che l'antropocentrismo è un mito teoretico e prassico invalidante, un mito che preclude non soltanto la comprensione di ciò che in natura ci accomuna e ci distingue ma anche il raggiungimento dell'obiettivo socratico e delfico della conoscenza di noi stessi.

Questo mito è stato oltrepassato dall'ecologia profonda che sta al cuore del pensiero di Martin Heidegger, del suo consapevole antiumanismo fondato su una complessa ma lineare ricostruzione dell'ontologia nella storia dell'Occidente. I pensatori delle origini erano ben radicati nella potenza della Terra e delle sue espressioni. Molti di loro, come Pitagora ed Empedocle, erano vegetariani. Così come è assai probabile che lo fosse Eraclito, il quale esorta a «contentarci del nutrimento più leggero e più puro, e così la nostra anima diventerebbe la migliore e la più sapiente»<sup>22</sup>. In generale,

Eraclito riconosce tutti i viventi come belli e uguali di fronte alla legge di Dio che li guida, riconosce che tutto è animato, che l'anima degli animali è come quella degli uomini, e che l'uomo ha il *logos* e l'anima non in sé,

20 *Ibidem*, p. 270.

21 *Ibidem*, p. 120.

22 Testo n. 197 della ricostruzione proposta da Serge Mouraviev in *Eraclito: la luce dell'oscuro*, a cura di G. Fornari, Olschki, Firenze 2017, p. 45.

ma solo in quanto parte del tutto [...]. E questa consapevolezza permette ad Eraclito di abbandonare la religione violenta dei culti sacrificali di animali. Questa prospettiva ci induce a poter forse rivalutare le notizie biografiche, peraltro ritenute dubbie e controverse, in cui si dice che abbia abbracciato un vegetarianismo radicale, cibandosi solo di erbe e piante (A 1 DK), o anche che abbia convinto gli Efesini a mangiare solo orzo allontanando così gli invasori persiani (A 3b DK), come testimonianze di un rispetto per tutte le vite<sup>23</sup>.

Secondo Heidegger l'abbandono di tali prospettive olistiche ha significato l'oblio della differenza ontologica tra l'essere e gli enti. Anche questo – non solo questo – è la metafisica, che trova il suo compimento nella volontà di potenza, assai più cartesiana che nietzscheana, la quale riduce il mondo e ogni vivente a *Gestell e Bestand*, a impianto, risorsa e fondo a cui attingere per gli scopi del solo animale umano. La filosofia di Heidegger vuole essere invece anche la rimemorazione del limite umano. Questo significa la celebre affermazione per la quale «der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins»<sup>24</sup>. Heidegger costituisce uno dei fondamenti teorici più importanti della *Deep Ecology* e quindi anche di un animalismo che voglia attingere alle radici stesse dell'essere. Se il filosofo ha saputo indicare con chiarezza che l'esito dell'oblio della differenza consiste nel fatto che «es gibt nichts mehr als Bestände: Lager, Vorräte, Mittel»<sup>25</sup>, è perché è radicato nel suolo non antropocentrico del pensiero greco, in particolare di quello arcaico. «Si comprende così che il *logos* della *physis* di Eraclito è alla base di quella onto-logia negativa non antropocentrica e del pensiero dell'essere di Heidegger»<sup>26</sup>.

Nello stesso suolo è in parte radicata anche la dialettica dei francofortesi, i quali compresero che «un umanesimo radicale porta con sé la minaccia latente dell'imperialismo della specie, il quale ritorna infine a perseguire le stesse relazioni umane»<sup>27</sup>. Infatti,

23 Enrico Giannetto, «Herakleitos, un fisico delle origini», in S. Mouraviev, *Eraclito: la luce dell'oscuro*, cit., p. 140. Sulla questione del sacrificio animale si legga Gianfranco Mormino, Raffaella Colombo e Benedetta Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Libreria Cortina, Milano 2017.

24 «L'uomo non è il dominatore degli enti. L'uomo è il pastore dell'essere» (traduzione mia; segnalò comunque l'edizione italiana: Martin Heidegger, «Lettera sull'umanesimo», in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 295).

25 «Non c'è altro che non sia risorsa: depositi, riserve, mezzi» (traduzione mia; cfr. *Id.*, *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003, p. 140).

26 E. Giannetto, «Herakleitos, un fisico delle origini», cit., p. 140.

27 Martin Jay, *Theodor W. Adorno*, trad. it. di S. Pompucci Rosso, il Mulino, Bologna 1987, p. 67.

il grido di terrore con cui è esperito l'insolito, diventa il suo nome [...]. Ma [...] gli dèi non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrita. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata<sup>28</sup>.

Quando conclude i suoi aforismi sulla vita offesa scrivendo che

la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione<sup>29</sup>,

Adorno esprime la complessità dialettica di ogni umanesimo. Il punto di vista della redenzione è certo quello che coglie le fratture e le crepe, la deformità e le manchevolezze della storia, ma è anche la liberazione da una soggettività umana che si illude di essere la padrona dell'intero quando invece è soltanto una sua parte.

γνώθι σαυτόν, conosci te stesso, vuol dire “apprendi l'animalità che ti costituisce, conosci l'animale che sei, i suoi limiti e la sua grandezza”. Affrancarci dal paradigma umanistico significa fare della sua dialettica una forma della consapevolezza del limite che inerisce a ogni ente, evento e processo, compreso l'evento umano; significa riconoscere la comune struttura di finitudine che ogni mortale condivide. Il processo di emancipazione non può fermarsi al genere, all'etnia, alla classe. Esso avrà qualche possibilità di compiersi soltanto quando diventerà un processo condiviso con l'animalità della quale siamo parte e manifestazione. La forma più radicale di eguaglianza è quella ontologica. Su questo piano le differenze di luogo, di epoca, di genere, di età, di cultura, di etnia, diventano declinazioni diverse, legittime e arricchenti, dell'identità che accomuna gli enti, dell'ὅλος dentro l'οἶκος, dell'intero dentro il mondo.

Anche l'animalità umana è dunque identità nella differenza, molteplicità nella continuità. *Dialettica dell'umanesimo*: mentre fa di tutto per allontanarsi dall'animale che è, *Homo sapiens* mostra l'animale che rimane.

28 Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, pp. 22-23.

29 Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994 (1951), af. 153, p. 304.

Francesco Aloe e Chiara Stefanoni

## Verso una logica dei complessi sociali capitalistici: forme, dispositivi, politica

### Introduzione

Nell'ultimo decennio i movimenti e le teorie di critica sociale si sono sempre più caratterizzati in senso intersezionale, assimilando la lezione, proveniente dal femminismo nero degli anni '80, della molteplicità, simultaneità e connessione delle oppressioni. L'intreccio tra ambiti di studio e di lotta che si occupano di diverse forme di subordinazione, e quindi di solidarietà politica, è oggi più che mai cercato, favorito e diffuso. Tuttavia, in mancanza di una robusta teoria della complessità sociale che si accompagni all'indagine di una logica sistemica e unitaria, l'intersezionalità di queste analisi rischia di rimanere una dichiarazione di intenti o al più uno strumento descrittivo e mai veramente esplicativo. Per fare dell'intersezionalità un elemento sostanziale delle teorie critiche e una prospettiva in grado di rispondere effettivamente alla richiesta di solidarietà politica è necessario, dunque, sforzarsi di teorizzare una logica sistemica, di tipo socio-materiale che spieghi il sorgere e il riprodursi dell'oppressione<sup>1</sup>. Punto di partenza del presente articolo è, allora, la domanda circa il modo per dare profondità materiale e sociale alla prospettiva intersezionale.

Per rispondere a tale quesito proporremo una teoria della complessità sociale elaborata a partire da alcuni approcci alla critica dell'economia politica di Marx che si sono sviluppati prevalentemente in Germania a partire dagli anni '70, teoria ibridata con la nozione foucaultiana di dispositivo. Questa cornice generale permetterà di delineare le forme specifiche dell'oppressione di genere e di specie, avviando così una nuova e differente prospettiva di ricerca su queste tematiche. In questa sede, sarà possibile soltanto accennare a tale indagine rimandando la trattazione più dettagliata a un ulteriore lavoro.

<sup>1</sup> Cfr. Susan Ferguson, «Intersectionality and Social-Reproduction», in «Historical Materialism», vol. 2, n. 24, 2016, pp. 38-60.

### Critica dell'economia politica come analisi delle forme sociali

A partire dagli anni '70, in particolare nel contesto del cosiddetto dibattito tedesco sulla "derivazione dello stato"<sup>2</sup>, si è sviluppata una tradizione teorica che, in opposizione al marxismo convenzionale, ha reinterpretato in maniera convincente la critica dell'economia politica di Marx (KPE) in termini di analisi critica delle *forme sociali* specifiche dei complessi sociali capitalistici (CSC), considerando come tali non soltanto le forme "economiche" come il valore, il denaro, il capitale, il credito, ecc., ma anche quelle "giuridico-politiche", cioè il diritto e lo stato<sup>3</sup>. In questa prospettiva la KPE si configura univocamente come *teoria critica della costituzione della complessità sociale nelle condizioni proprie della produzione capitalistica di merci*. Ciò significa analizzare tali forme «nel contesto in cui stanno logicamente, cioè in cui si riproducono nelle condizioni proprie di una certa formazione sociale»<sup>4</sup>, considerarle quindi come scaturenti dal «rapporto tra il processo materiale di produzione e riproduzione della vita degli individui socializzati e le relazioni tra gli individui che si costituiscono in questo processo di riproduzione materiale»<sup>5</sup>.

Una breve presentazione della connessione tra forme economiche e forme giuridico-politiche – condotta seguendo il lavoro di Blanke, Jürgens e Kastendiek – permetterà di chiarire in cosa consista tale analisi formale e costituirà sia il punto di partenza per un confronto tra questo approccio e la teoria dei dispositivi di Foucault sia lo schema per cogliere le forme specifiche dell'oppressione di genere e di specie.

### Socializzazione capitalistica e forme giuridico-politiche

Ora, stante quanto detto sopra, è necessario descrivere la modalità storicamente specifica dei processi di riproduzione materiale nel capitalismo:

<sup>2</sup> I principali contributi al dibattito sono in John Holloway e Sol Picciotto (a cura di), *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, Londra 1978.

<sup>3</sup> Al riguardo, cfr. anche Joachim Hirsch, *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, vsa, Amburgo 2005; Sonia Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007; Heide Gerstenberger, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Westfälisches Dampfboot, Münster 1990.

<sup>4</sup> Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens e Hans Kastendiek, «Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates», in «Prokla 145», 1974, p. 65.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

la socializzazione del lavoro mediata dallo scambio e lo sfruttamento del pluslavoro.

Nella produzione capitalistica di merci il lavoro individuale è speso privatamente, i suoi prodotti sono perciò privati e non immediatamente sociali come nell'industria pastorale-patriarcale e, più in generale, nei modi di produzione precapitalistici, ma diventano tali esclusivamente nello scambio, attraverso la loro *forma-valore*. La relazione di scambio delle merci oggettivata nella loro forma-valore è dunque un «contesto di mediazione economico-cosale»<sup>6</sup> che stabilisce specifiche condizioni di possibilità per l'azione: in essa, gli individui si relazionano l'un l'altro solo attraverso queste cose sociali, come rappresentanti o possessori di merci<sup>7</sup>, e non hanno una connessione sociale diretta per quanto riguarda la socializzazione del loro lavoro. Solo nel mercato, quando i loro prodotti vengono effettivamente scambiati mediante il denaro, i lavori spesi privatamente ricevono la loro validazione sociale *ex post*, stabilendo così un'interconnessione tra i possessori di merci. La forma di valore, resasi indipendente nel denaro, reifica e naturalizza<sup>8</sup> una relazione sociale specifica e indiretta tra gli individui<sup>9</sup>.

Al tempo stesso, la forma-valore richiede che gli individui si costituiscono come soggetti giuridici<sup>10</sup>. In quanto rappresentanti di merci di uguale valore, gli individui devono riconoscersi reciprocamente come proprietari privati, liberi e uguali, dei loro prodotti, esprimendo nel concorso di volontà reciprocamente vincolante del contratto il loro potere assoluto di disporre delle proprie merci. La forma astratta del diritto scaturisce dunque dalla «specifica forma reificata [e naturalizzata] di coesione del lavoro»<sup>11</sup>. Tuttavia,

Nessuno [dei rappresentanti di merci] può regolare il rapporto di scambio attraverso la propria autorità, ma per questo scopo è necessario un terzo

6 *Ibidem*, p. 70.

7 Karl Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, trad. it. di R. Fineschi, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Opere*, vol. XXXI, tomo 1, La città del sole, Napoli 2011, p. 99.

8 Con reificazione si intende qui il processo di oggettivazione delle relazioni sociali in cose e istituzioni. Riserveremo il termine naturalizzazione al fenomeno epistemico conseguente e spontaneo che le fa apparire naturali e trans-storiche.

9 Cfr. Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Westfälisches Dampfboot, Münster 1999.

10 B. Blanke *et al.*, «Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates», cit., p. 68.

11 *Ibidem*, p. 72.

elemento, che incorpori la garanzia reciproca che i possessori di merci si assicurano a vicenda in qualità di proprietari e quindi personifica la regola dello scambio tra i proprietari delle merci<sup>12</sup>.

La forma del diritto è così codificata e garantita attraverso una forza di coercizione extra-economica, esterna ai vincoli cosali/impersonali della relazione di scambio, che costituisce una forma dello stato adeguata ai rapporti giuridici anonimi della sfera di circolazione, in cui gli individui si relazionano l'un l'altro solo come rappresentanti di merci equivalenti. «Il loro presupposto è l'uguaglianza astratta e, quindi, il loro effetto non può essere altro che uguale per tutti»<sup>13</sup>. Le regole e le misure statuali devono essere norme astratte e generali, che si applicano a tutti a prescindere dalla persona, ed esercitarsi nel nome di questa forma giuridica come dominazione impersonale<sup>14</sup>, come un «potere che non è di nessuno in particolare, che sta al di sopra di tutti e a tutti si rivolge»<sup>15</sup>. Questo consente di spiegare perché nei complessi sociali capitalistici, a differenza di quanto avviene nei contesti precapitalistici<sup>16</sup>, «la dominazione di classe [...] non si determina già come apparato privato della classe dominante, ma si distacca da quest'ultima e assume la *forma* di un apparato pubblico *impersonale, separato* dal [corpo del]la società»<sup>17</sup>.

Ora, la realtà della forma generale-abstracta dello stato di diritto non si rivela affatto una mera mistificazione ideologica. Infatti, la garanzia reale neutrale dello status di proprietari di tutti i possessori di merci perpetua i rapporti capitalistici di dominazione e sfruttamento, conferendo allo stato borghese il suo duplice carattere di stato di diritto e di classe:

Dal punto di vista della forma del diritto, non c'è alcun cambiamento di

12 Evgenij B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, trad. it. di E. Martellotti, De Donato, Bari 1975, p. 159.

13 B. Blanke *et al.*, «Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates», cit., p. 79.

14 Cfr. Ingo Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie, Berlino 2010.

15 E. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, cit., p. 156.

16 Nei contesti precapitalistici il rapporto di dominazione dei latifondisti feudali è un rapporto personale sui «loro» servi della gleba – e pertanto, in una prospettiva moderna, si configura come un rapporto di dominazione politica e al contempo di sfruttamento economico –; nello spazio sociale borghese, invece, il capitalista non ha necessariamente, insieme a tale proprietà, una carica giuridica, amministrativa o militare, che gli conferisca uno status di dominazione. Perciò il rapporto di dominazione non ha più carattere personale: il singolo salariato non dipende in modo diretto da un determinato capitalista.

17 E. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, cit., p. 150 (enfasi aggiunta; traduzione modificata).

funzione da considerare. Formalmente, proprietà=proprietà (e anche questa non è un'illusione! La forza coercitiva extra-economica protegge anche il diritto di proprietà del lavoratore). In termini di contenuto, tuttavia, la protezione della proprietà del capitale significa anche la protezione del dominio del capitale sul lavoro salariato<sup>18</sup>.

Questo diventa possibile in quanto entrambe le parti dello scambio capitale-lavoro salariato, dal momento che si caratterizzano come compratori, si impossessano vicendevolmente del valore d'uso delle merci cedute: il capitalista si appropria del valore d'uso della forza-lavoro, il salariato di quello della merce equivalente. Così, al capitalista sarà garantita non soltanto la proprietà dei mezzi di produzione e della forza-lavoro – la cui possibilità di utilizzo è stata acquistata legalmente sul mercato – ma, dal momento che il lavoratore ha acconsentito mediante lo scambio e la sua forma contrattuale a cedere temporaneamente all'acquirente il valore d'uso della propria merce e, quindi, non ha alcun diritto legale sul prodotto che produce, i proprietari di capitali possono disporre anche dei prodotti del lavoro, appropriandosi *ex post* del plusvalore attraverso lo loro vendita. «Il processo di produzione produce dunque non soltanto merci, riproduce anche il rapporto capitalistico stesso»<sup>19</sup>.

È importante riconoscere che con l'argomentazione qui delineata solo approssimativamente non si intende spiegare il modo e il perché del costituirsi storico degli stati<sup>20</sup> né la loro configurazione concreta o le loro funzioni. Piuttosto, l'obiettivo è, da un lato, mostrare che lo stato e il diritto non sono né espressioni di una volontà generale né, come vuole il solco marxista tracciato da Engels e canonizzato da Lenin, strumenti di repressione *diretta e personale* nelle mani della classe dominante, tatticamente occultata dietro le apparenze ideologiche della democrazia e del diritto, bensì oggettivazioni di una relazione strutturale di dominio; dall'altro lato, si tratta di indagare le conseguenze che questo comporta per i processi di istituzionalizzazione e l'azione sociale.

Questo approccio permette inoltre di superare lo schema semplicistico “struttura-sovrastuttura”, secondo il quale ogni fenomeno della

“sovrastuttura” politica avrebbe una corrispondente causa nella “struttura” economica, mostrando che *sia le forme “economiche” sia le forme giuridico-politiche sono elementi strutturali fondamentali e correlati dei complessi sociali capitalistici*. La peculiarità della socializzazione capitalista sta dunque, come si è visto, nella separazione di “stato” e “società”, “politica” ed “economia”. Questa “relativa separazione” implica che *un complesso sociale capitalistico non può avere un centro capace di comprenderlo e controllarlo nella sua interezza*. Naturalmente l'analisi formale appena tratteggiata non ha la pretesa di chiarire le istituzioni, i processi e gli sviluppi politici concreti, il rapporto dei settori industriali tra di loro e verso i mercati finanziari, le diverse composizioni di classe, ecc.<sup>21</sup>. Tuttavia, essa consente di inquadrare le condizioni strutturali complessive che, nel contesto dei CSC, orientano le configurazioni istituzionali, le relazioni di potere, i modelli di percezione, le azioni e i comportamenti individuali. Questo approccio non è una “teoria della società” già pronta e finita, ma ne costituisce la base categoriale<sup>22</sup>.

### Logica della complessità sociale: forme, dispositivi, politica

Dopo aver illustrato brevemente che cosa si intenda con questo approccio formale, si può ora passare a presentare la caratterizzazione generale delle forme sociali che intendiamo proporre e chiarire come queste si rapportino alle configurazioni istituzionali in modo che si svolga l'azione sociale nel contesto dei complessi capitalistici. Per farlo ci rivolgeremo all'analisi dei dispositivi di Foucault, adottando una lettura che evidenzia i legami che Foucault ha intessuto con Louis Althusser. Althusser – la cui influenza nella ricezione dell'opera foucaultiana è stata presa in considerazione solo di recente<sup>23</sup> – costituisce infatti la cinghia di trasmissione teorica nel confronto critico con Marx e i marxismi che «attraversa tutta

18 B. Blanke *et al.*, «Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates», cit., p. 75.

19 K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 642.

20 È necessario sottolineare che lo stato borghese è il risultato di processi storici, di lotte e azioni, inerenti le strutture e le crisi dell'Ancien Régime ed è fuorviante vedere la sua genesi in termini di qualche logica inerente la produzione capitalistica o riconoscerne gli attori come capitalisti in potenza (cfr., H. Gerstenberger, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, cit.).

21 La disamina di questi e altri fattori richiede un ulteriore sforzo analitico. Per un altro livello formale, quello dei rapporti internazionali, che non tratteremo, cfr. J. Hirsch, *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, cit.; per la dimensione del conflitto, cfr. *infra*.

22 Cfr. J. Hirsch, *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, cit.

23 Cfr. Urs Lindner, «Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie», in «Prokla 145», n. 4, 2006, pp. 583-609 e Pierre Macherey, *Il soggetto delle norme*, trad. it. di G. De Michele, ombre corte, Verona 2017, pp. 48-50.

l'opera di Foucault ed è una delle molle essenziali della sua produttività»<sup>24</sup>. Inoltre, per non lasciarsi sviare dalle polemiche e dalle auto-comprensioni di Foucault, seguiremo il suggerimento di Nicos Poulantzas, distinguendo, nell'opera foucaultiana, tra analisi del potere da un lato e concetto di potere dall'altro, cioè tra indagini specifiche di pratiche materiali intese come tecnologie di potere e il «discorso epistemologico di secondo grado»<sup>25</sup> operato da Foucault, la sua teorizzazione sulla nozione di potere, spesso elusiva e indeterminata.

Si può sostenere che Foucault nel suo concetto di potere e, parzialmente, nel suo utilizzo operativo cortocircuiti due diverse relazionalità: quella della politica e quella del dominio. Seguendo la distinzione di Jacques Rancière tra polizia e politica<sup>26</sup>, con “dominio” intendiamo i vincoli sociali relativamente permanenti dettati dalle forme sociali, mentre con “politica” ci riferiamo al conflitto collettivo sulla costituzione di queste forme. Tuttavia, a differenza di Rancière, nel nostro utilizzo, il termine “politica” non indica semplicemente l'opposto di “dominio”, esclusivo appannaggio dei «senza-parte»<sup>27</sup>, bensì una relazionalità conflittuale che abbraccia, nel contesto dei CSC, sia le strategie di dominazione sia quelle che vi si oppongono sia, infine, la pletora di “zone grigie” tra le une e le altre<sup>28</sup>. In questo senso, risulta inefficace per i nostri scopi la distinzione, spesso usata in letteratura, che l'ultimo Foucault traccia esplicitamente tra relazioni di potere, reversibili in qualsiasi momento e la cui azione si esercita «soltanto

24 Etienne Balibar, «Foucault e Marx. La posta in gioco del nominalismo», in *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, trad. it. di A. Catone, Mimesis, Milano-Udine 2001, p. 157. Nonostante Foucault abbia sempre rifiutato questo accostamento e, anzi, abbia fortemente criticato qualunque uso e interpretazione del termine ideologia (cfr., ad es., M. Foucault, «Intervista a Michel Foucault», in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, trad. it. di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001), sono innegabili le profonde affinità tra la rimaterializzazione del concetto di ideologia operata da Althusser e la nozione foucaultiana di dispositivo. Al di là dei termini adottati – e della loro rispettiva “archeologia”, su cui, in particolare per il termine dispositivo, sembra che la critica si sia eccessivamente fissata – è evidente che entrambi formulano soluzioni simili a un'esigenza comune, resa pressante anche da comuni esperienze di vita (ad es., il fallimento della rivolta del Maggio '68). Entrambi questi testi cercano di rispondere, cioè, alla questione dell'assoggettamento nelle condizioni proprie della modernità, condividendo la prospettiva della riproduzione sociale.

25 Nicos Poulantzas, *Il potere nella società contemporanea*, trad. it. di G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 86.

26 Jacques Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, trad. it. di B. Magni, Meltemi, Roma 2007.

27 J. Rancière, «Dieci tesi sulla politica», in *Ai bordi del politico*, trad. it. di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011, p. 185.

28 Il riferimento alla concezione di politica di Rancière è comunque essenziale in quanto, rispetto ad altri approcci, in essa vi è il netto rifiuto dell'assunto che ogni pratica sociale sia di per sé politica (cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 51). Piuttosto, tale approccio presuppone una logica di politicizzazione in cui i singoli individui si condensano in attori collettivi.

su soggetti liberi»<sup>29</sup>, e “stati di dominio”, in cui le relazioni di potere sono «bloccate e fisse»<sup>30</sup>. Dal momento che, come abbiamo visto in precedenza, il modo di socializzazione della produzione capitalistica è co-costituito da una soggettività giuridica basata su libertà e uguaglianza, l'applicazione coerente di questa distinzione nei contesti capitalistici non avrebbe alcuna presa analitica.

Quest'ultima osservazione indica un ulteriore punto problematico connesso alla concezione equivoca del potere di Foucault. Nella sua critica alla psicoanalisi freudo-marxista e lacaniana e alle filosofie della sovranità di Hobbes, Rousseau e Schmitt, Foucault costruisce *il modello giuridico-discorsivo del potere* come ideal-tipo di comprensione *negativa* della dominazione, centrato su divieti e proibizioni, adottando al contempo, piuttosto acriticamente, la visione riduttiva del diritto – il modello del comando – che è parte integrante di queste prospettive teoriche<sup>31</sup>. Ciò non gli permette di cogliere i tratti distintivi – libertà e uguaglianza – della soggettività giuridica nei CSC né, dunque, il carattere “produttivo” del diritto moderno nella costituzione degli individui in soggetti.

Il discorso di Foucault sui dispositivi si situa interamente all'interno del cortocircuito tra dominazione e politica e di questa visione riduttiva del diritto ad esso collegata. Si può pertanto affermare che con questo concetto Foucault, in sostanza, intende occuparsi dei processi di retroazione istituzionalizzati tra saperi scientifici e dominazione. Infatti, standardizzando le conoscenze acquisite nelle istituzioni e nelle pratiche, questi saperi favoriscono sia una loro riorganizzazione tecnica sia una loro autorizzazione di tipo veridizionale, attraverso la loro modellizzazione astratta<sup>32</sup>. La nozione di dispositivo indica dunque una rete che si stabilisce, in certe condizioni, tra istituzioni e pratiche eterogenee, organizzate e autorizzate da saperi scientifici ad esse correlate, con effetti sia individualizzanti che totalizzanti<sup>33</sup>. Tuttavia, per lo stretto legame tra questa nozione e la concezione problematica del potere che abbiamo discusso in precedenza – per Foucault, le maglie della rete, ossia un dispositivo, sono maglie del potere<sup>34</sup> – non è

29 Michel Foucault, «Il soggetto e il potere», in Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, trad. it. di M. Bertani, La casa Usher, Firenze 2010, p. 6.

30 *Id.*, «L'etica della cura di sé come pratica di libertà», in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, p. 275.

31 Cfr. U. Lindner, «Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie», cit.

32 *Ibidem.*

33 M. Foucault, «Il soggetto e il potere», cit., p. 284.

34 Cfr. *Id.*, «Le maglie del potere», in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 155-171.

possibile un'immediata identificazione tra l'analisi foucaultiana dei dispositivi e l'analisi marxiana delle forme sociali.

Come abbiamo osservato nel precedente paragrafo, le forme sociali, come la forma-valore e la forma stato, stabiliscono specifiche condizioni di possibilità per l'azione. Costituiscono cioè la cornice agenziale all'interno della quale sono destinati ad aver luogo – secondo gli ordinamenti che tale quadro prescrive – le azioni, i pensieri, i comportamenti e le parole possibili degli individui stessi, orientando così non il campo del reale – gli atti effettivamente compiuti – ma il campo del possibile. In modo consistente possiamo allora vedere le forme sociali come matrici dei dispositivi, che definiscono le condizioni di possibilità del loro costituirsi, orientando il disporsi stesso di istituzioni e pratiche in una data configurazione reticolare, e dunque il campo entro il quale si configurano i dispositivi e, al livello più astratto di analisi, il perché si configurino in certi modi e non in altri. Andando a definire tale configurazione, le forme sociali non possono essere considerate come idee o sistemi formali di rappresentazioni né come ideologie nel senso tradizionale del termine, cioè concepite come illusorie o apparenti. Esse, al contrario, sono «forme di pensiero oggettive»<sup>35</sup>, costituiscono gli oggetti immediatamente dati dei saperi correlati alle istituzioni e alle pratiche, maglie dei dispositivi corrispondenti. In genere, questi saperi non discutono mai le forme sociali in sé stesse (se non, al limite, la loro naturalizzazione), ma si focalizzano soltanto sul loro “contenuto” materiale e concreto, cioè le pratiche e le istituzioni che si costituiscono nella loro cornice. Questo perché le forme sociali, orientando il campo dei possibili, configurano il loro campo teorico. Sono dunque saperi pre-formati che, a loro volta, validano socialmente<sup>36</sup>, organizzando e autorizzando certi dispositivi, le forme corrispondenti<sup>37</sup>. Le forme sociali hanno pertanto un ruolo fondamentalmente produttivo (in senso allargato): lungi dall'aver funzione di blocchi che impedirebbero di pensare e agire in un determinato senso, esse costituiscono gli individui come soggetti conformandoli ai modi di razionalizzazione immanenti ai dispositivi che esse stesse orientano<sup>38</sup>.

35 K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 87.

36 *Ibidem*.

37 Questa connessione tra saperi e forme sociali mostra che la loro analisi critica non costituisce un esercizio astratto, bensì un momento essenziale di una teoria della società, che non solo mette in discussione certi saperi, ma anche le relazioni sociali ad essi soggiacenti.

38 Per provare a chiarire quanto detto prendiamo l'esempio del dispositivo neoliberale, i cui elementi sono, tra gli altri, pratiche giuridico-politiche che riducono i diritti dei lavoratori e pratiche politico-economiche che liberalizzano lo scambio. Gli individui vengono costituiti da queste maglie di potere – relativamente al campo d'azione di questo dispositivo – come lavoratori precari.

Questo non significa che tra forma sociale e dispositivo si dia un rapporto del tipo “essenza” e “apparenza”, né tanto meno un rapporto funzionalista, nel senso che la forma sociale porterebbe necessariamente alla formazione di determinati dispositivi. Per esempio, prendiamo il denaro come maglia di partenza di un dispositivo; si può supporre che, in specifiche situazioni concrete, esso sia “maglia” di due reti differenti. Supponiamo che il denaro appartenga a una configurazione insieme a – tra altre cose – leggi che vincolano il suo “valore” al valore intrinseco del materiale con cui è realizzato e, dunque, lo definiscano come denaro-merce, mentre nell'altro dispositivo il denaro sia in una configurazione insieme a – tra altre cose – un sistema bancario regolato in modo che solo le banche centrali degli stati possano essere istituti di credito e che, dunque, definiscano il denaro come esito del credito, il cosiddetto denaro legale. Si tratta di dispositivi in parte diversi, tuttavia denaro-merce e denaro legale sono entrambi concretizzazioni della forma-valore, che è, per così dire, la loro “categoria a monte”. Pertanto la nozione di forma sociale si riferisce piuttosto alla relazione di articolazione tra il modo della socializzazione capitalista, le pratiche e la dimensione che più sopra abbiamo definito politica. Tale articolazione si concretizza – in modo non teleologico attraverso la dimensione conflittuale della politica – in un dispositivo. Mediante i dispositivi, quindi, le forme sociali ricevono la loro espressione concreta e pratica, diventando agenti effettivi<sup>39</sup>. Tuttavia, l'azione sociale non sempre si configura in modo coerente alle forme o ai dispositivi. A tal proposito, infatti, si possono distinguere tre tipologie di relazioni tra forme sociali, dispositivi che le incarnano e conflitti che le attraversano: possiamo avere dei conflitti che confermano o realizzano un determinato dispositivo come espressione concreta di una forma sociale; conflitti che minano un determinato dispositivo che concretizza una forma sociale, senza però mettere in discussione la forma stessa. Questi conflitti possono condurre dunque alla costituzione di un altro dispositivo compatibile con la forma. E infine, in alcune circostanze, abbiamo dei conflitti che minano la forma sociale stessa. Ad esempio le lotte del «Maggio '68 in Francia o le crisi del 2001-2002 in Argentina sono eventi che rivelano che gli agenti in linea di principio costituiscono una minaccia alla conti-

39 Un altro modo per cogliere quanto detto è mediante la distinzione tra invarianti e variabili. Se, seguendo Deleuze, il dispositivo può essere visto come «nome di variabili» (Gilles Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 21), un nome che indica di volta in volta una rete singolare e unica, allora si possono considerare (da un punto di vista analitico non storico) le forme sociali come un elemento di invarianza.

nua riproduzione della configurazione capitalistica delle forme»<sup>40</sup>.

Integrando l'analisi delle forme sociali con due altri livelli, quello dei dispositivi che le incarnano e quello dei conflitti che le attraversano, si possono, dunque, vedere i CSC come interrelazioni di forme sociali, date dalla parziale sovrapposizione dei loro dispositivi. È inoltre possibile arricchire la dinamica propria di queste forme – la loro tendenza immanente verso la (propria) riproduzione – di un'ulteriore dimensione che retroagisce su questa tendenza, la dinamica propria della politica. La riproduzione complessiva dei CSC avviene soltanto se le relazioni di potere, le traiettorie dei conflitti e la politica lo permettono. In definitiva, la (macro-)logica sociale complessiva è il risultato di una dinamica bidimensionale che è caratterizzata da cicli di retroazione, modulati dalle relazioni tra forme, dispositivi che le incarnano e conflitti che le attraversano.

### Sessualità e alimentazione come forme sociali

I CSC richiedono presupposti produttivi che si situano al di là del processo di produzione capitalistico propriamente detto come, ad esempio, le condizioni materiali della produzione della vita e il lavoro riproduttivo<sup>41</sup>. Senza di essi non sarebbe garantita né la disponibilità di popolazione e forza-lavoro né l'esistenza e la coesione dei CSC. Dunque, né le forme “economiche” né le forme giuridico-politiche, che pure giocano un ruolo fondamentale nella riproduzione complessiva, sono in grado di assicurarne tutte le condizioni necessarie. Nei CSC oltre a tali forme – oggettivazioni delle relazioni di sfruttamento e dominazione di classe – si danno anche tutta una serie di altre relazioni di dominio e sfruttamento, tra cui quelle di genere e di specie, che non derivano semplicemente dalle relazioni di classe capitalistiche; esse sono più remote degli stessi CSC e alla base della loro costituzione e, pertanto, si oggettivano

40 Alexander Gallas, «Reading Capital with Poulantzas: Form and Struggle in the Critique of Political Economy», in Lars Brethauer *et al.* (a cura di), *Reading Poulantzas*, Merlin Press, Londra 2011, pp. 93-94.

41 Questo aspetto è stato messo in luce dal femminismo della riproduzione sociale, erede contemporaneo del femminismo marxista degli anni '70. Cfr., al proposito, Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Brill, Leiden 2013, in particolare Susan Ferguson e David McNally (2013), «Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the Historical Materialism Edition of Marxism and the Oppression of Women», pp. xvii-xl.

in forme sociali specifiche<sup>42</sup>.

Nelle condizioni proprie della socializzazione capitalista, le relazioni di genere e specie si oggettivano, rispettivamente, nelle forme sociali reificate e naturalizzate della sessualità e dell'alimentazione. Al pari delle forme giuridico-politiche e delle forme economiche, e mediante rapporti di co-implicazione, anch'esse sono elementi strutturali fondamentali dei complessi sociali capitalistici e agenti effettivi del loro processo di riproduzione.

La forma sociale di sessualità, il cui emergere storico è stato analizzato da Foucault<sup>43</sup>, articola da un lato la socializzazione capitalista con dispositivi che riconoscono famiglia e clinica quali elementi caratterizzanti, ma annoverano anche stato, scuola e mercato, con pratiche e azioni che riguardano certamente la riproduzione sociale, ma anche la giurisprudenza, la medicina, ecc. Questa forma media la coesione sociale degli individui – relativamente all'insieme delle relazioni che ineriscono al sistema sesso-genere-orientamento, non quindi solo al singolo rapporto uomo-donna – con un effetto totalizzante e regolativo, costituendoli come soggetti di genere di una popolazione<sup>44</sup>.

Più complessa e inedita è la forma sociale dell'alimentazione. Il cambiamento radicale nei rapporti di dominazione di specie può essere descritto utilizzando i concetti di domesticità e di post-domesticità<sup>45</sup>. Il primo si riferisce a una relazione di contatto quotidiano e diretto con gli animali; il secondo a una relazione di rimozione e di consumo mercificato. La configurazione istituzionale retiforme, il dispositivo in cui

42 Per una trattazione della forma nazione, reificazione e naturalizzazione dell'oppressione razziale, in sintonia con l'approccio del presente lavoro cfr. J. Hirsch, *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, cit. e M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, cit.

43 Secondo Foucault, nel corso della transizione verso le società capitalistiche, il “dispositivo di alleanza”, basato su una forma di dominazione personale e diretta, radicata nella famiglia patriarcale estesa, è stato sostituito da una modalità di regolazione basata sulla “sessualità” e la famiglia nucleare, sancendo così il passaggio a modi impersonali e indiretti di dominazione. Foucault si riferisce a questa nuova configurazione in cui il comportamento degli individui viene adattato all'eterosessualità come «dispositivo di sessualità». Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2005; *Id.*, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2009.

44 Ciò è in linea con la visione foucaultiana, ma se ne distingue per una concezione dell'economico non riconducibile alla demografia o alla tecnica produttiva. Al proposito, cfr. N. Poulantzas, *Il potere nella società contemporanea*, cit. e Jan Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*, Argument, Amburgo 2008.

45 Richard W. Bulliet, *Hunters, Herders and Hamburgers. The Past and Future of Human-Animal Relationships*, Columbia University Press, New York 2005.

la forma alimentare si è concretizzata, a partire dagli ultimi 30-40 anni dell'Ottocento, ha come suoi elementi caratterizzanti il mattatoio e gli allevamenti intensivi<sup>46</sup>. Altri nodi di questa rete sono: lo stato con i suoi regolamenti governativi e riforme di salute pubblica, il mercato, la famiglia; come anche le pratiche culinarie e le pratiche zootecniche<sup>47</sup> e quelle connesse alla scienza della nutrizione (a sua volta basata sulla chimica e la biologia)<sup>48</sup> e alla dietetica<sup>49</sup>. Peculiare di questa forma è che esprime e dissimula, in un rapporto unicamente intraumano, quella che di fatto è una relazione interspecifica. Essa, infatti, costituisce gli individui animali come mera merce/capitale o prodotto, che entrano all'interno delle quotidiane attività umane mediandole. Al contempo gli individui umani vengono costituiti come soggetti alimentari.

46 Cfr. Paula Y. Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, University of New Hampshire Press, Lebanon 2008; Amy J. Fitzgerald, «A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications», in «Human Ecology Review», vol. 17, n. 1, 2010, pp. 58-69; Richie Nimmo, Milk, *Modernity and the Making of the Human: Purifying the Social*, Routledge, Londra 2010.

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

48 Cfr. Jane Dixon, «From the Imperial to the Empty Calorie: How Nutrition Relations Underpin Food Regime Transitions», in «Agriculture and Human Values», vol. 26, n. 4, 2009, pp. 321-333.

49 Cfr. Geoffrey Cannon, «The Rise and Fall of Dietetics and of Nutrition Science, 4000 bce-2000 ce», in «Public Health Nutrition», vol. 8, n. 6A, 2005, pp. 701-705.

Francesca De Maria, Giuliano Floris e Maria Cristina Polzonetti  
**«Contro la vivisezione. Abbattiamo il muro di silenzio»**

Questa scritta, apparsa all'improvviso, nel pomeriggio del 20 aprile 2013, alla finestra dello stabulario della Facoltà milanese di Farmacologia, rimarrà impressa nella memoria di tutt\* e non solo negli occhi de\* manifestanti che scrutavano ansios\* verso i piani alti dell'edificio, nella consapevolezza che qualcosa di speciale stava davvero accadendo.

Cinque attivisti\* del *Coordinamento Fermare Green Hill* erano riusciti\* a superare la cortina di nebbia densissima che circonda e protegge la sperimentazione sugli animali. Per alcune ore si sono 'appropriat\*' di uno spazio solitamente invisibile e inaccessibile, hanno "profanato" il tempio del "sacrificio" animale e aperto una breccia di liberazione per molti de\* prigionieri\* (400 topi e un coniglio).

Il 28 aprile 2017 è iniziato il processo a loro carico che li ha visti costretti\* a rispondere dei reati di invasione di edificio pubblico, violenza privata (allucchettati per il collo alla porta impedivano l'accesso allo stabulario), danneggiamento. Dopo cinque udienze, l'iter processuale si è concluso il 25 giugno 2018. La sentenza: un anno e sei mesi di detenzione per ciascun imputat\*, mentre è decaduta la richiesta di 500 mila euro di risarcimento da parte dell'Università degli Studi di Milano e del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Quali le conseguenze di questo atto di disubbidienza civile e di solidarietà nei confronti di singoli corpi violati? Che effetto ha prodotto, nel tempo, la reazione forte e immediata dell'ambiente della vivisezione? È stato dato adeguato risalto a questa azione diretta? La si è supportata e amplificata come occasione preziosa per la lotta contro la sperimentazione sugli animali?

Per riprendere e mantenere vive queste domande, riportiamo di seguito le dichiarazioni spontanee de\* imputat\*, da loro depositate e lette in aula. Dichiarazioni riassumibili in poche righe con le loro stesse parole:

Abbiamo raccontato e immaginato davanti a un giudice e a un pubblico ministero il mondo che vorremmo. Condiviso i nostri contenuti libertari. Non

sappiamo a cosa servirà tutto questo ma non potevamo non farlo<sup>1</sup>.

### Francesca De Maria

Quando, 21 anni fa, mi iscrissi all'Università degli Studi di Milano la realtà della sperimentazione animale, dell'industria farmaceutica, delle frodi medico-scientifiche fu una scoperta sconvolgente. Iniziai subito a leggere e a documentarmi. Insieme ad altre persone facevo banchetti informativi davanti alle sedi delle facoltà scientifiche dove cercavamo di informare gli studenti circa il loro diritto a non partecipare a laboratori di dissezione e di sperimentazione in vivo sugli animali. Infatti, in Italia dal 1992 esiste una legge relativa alle «Norme sull'obiezione di coscienza alla sperimentazione animale». In sede universitaria nessuno veniva informato di questa possibilità.

Studiando Scienze Naturali ero immersa in materie scientifiche che mi affascinarono in quanto vi vedevo un tentativo di leggere l'ordine naturale delle cose. Pensavo che la ricerca del senso della vita, che in fondo sta alla base della filosofia della scienza, non potesse che portare al rispetto profondo per tutto quel che con noi è presente su questo pianeta. Sentivo che noi condividiamo un grande viaggio con gli altri esseri viventi e in loro mi sentivo vivere. Pensavo che così si sentissero anche docenti e compagni universitari. Dopotutto avevo delle *auctoritates* a mio sostegno: Leonardo da Vinci, Nietzsche, Einstein ebbero parole di grande empatia verso gli altri animali. Ma le cose non stavano per nulla così. La realtà era che, mentre nelle sere di maggio ascoltavo i canti di rane e grilli, sapevo che c'erano miei coetanei capaci di prendere un bisturi e sezionarli, senza nemmeno chiedersi il perché o senza pensare di rifiutarsi. La dissezione di animali, uccisi apposta per quell'intento, e la sperimentazione su tante altre specie, anche mammiferi, era una chiara prova di come l'università, il tempio del sapere, considerasse gli animali: materiale didattico da usare e gettare.

Mi faceva impressione vedere come molti, troppi studenti fossero appiattiti su quello che sentivano dire dai loro professori e come fossero ostili verso chiunque osasse contestare i dogmi da loro appresi. Nel 2013, dopo il nostro ingresso nello stabulario del Dipartimento di farmacologia, ritrovai lo stesso atteggiamento in studenti e dottorandi che su internet si scatenarono contro di noi. Molti altri si sparsero dalle pagine dei giornali

e sui siti internet con frasi di questo tenore: «Allora se non volete che si sperimenti sugli animali, fatevi avanti, offritevi come cavie!».

Trovo molto scoraggiante che nel pensiero di molti ci sia l'esigenza di vedere soccombere e di vedere sacrificato qualcuno per salvare qualcun altro. Secondo questa logica i deboli o gli esclusi di turno vanno messi a disposizione di qualcosa di superiore che dovrebbe far prosperare quegli umani che hanno avuto la fortuna di essere inclusi nella cerchia dei degni di considerazione, libertà, vita. Ma la realtà è che per ogni essere vivente l'integrità del proprio corpo è un interesse primario e per questo un'azione che non vada a beneficio dell'individuo su cui viene praticata è inaccettabile.

All'epoca del nostro atto di disobbedienza civile nell'Istituto di farmacologia si svolgevano ricerche in gran parte riguardanti le malattie del sistema nervoso: autismo, schizofrenia, malattia di Parkinson, malattia di Alzheimer. Non ho le competenze per argomentare in modo scientifico l'inutilità del modello animale, ma ho una coscienza e in base a questa dico che ci sono già abbastanza esseri viventi affetti da questi tormenti e che, invece di diminuire la quantità di sofferenza presente nel mondo, la sperimentazione animale crea solo altra sofferenza, altro male, altro disagio. E lo fa avvalendosi di una delle più grandi anomalie mai viste: gli animali sarebbero dei perfetti modelli sperimentali perché fisiologicamente, biologicamente, anatomicamente simili all'uomo. Polmoni, cuore, apparato riproduttivo, occhi, ossa, epidermide, tutto in loro sarebbe assimilabile al componente corrispondente nel corpo umano. Tutto tranne la mente e la capacità di provare sentimenti, emozioni, dolore o piacere fisico. Tutto tra uomini e altri animali sarebbe simile tranne l'intrinseca volontà di vivere. I ricercatori non vedono gli occhi, le dita, le code, non sentono il cuore che batte: gli animali sono solo materiale da esperimento.

La ricerca sugli animali è assimilabile a pratiche che l'umanità ha da tempo condannato come per esempio la tortura di eretici e donne durante la Santa Inquisizione o come la schiavitù, pratiche in cui le vittime avevano corpi dei quali disporre senza alcun limite. A questi corpi non veniva data alcuna scelta, per i loro torturatori l'unico esito possibile era morte atroce o schiavitù perenne. Similmente, per gli animali nei laboratori non ci sono scelte: possono morire durante gli esperimenti o per le conseguenze degli esperimenti oppure, se sopravvivono, vengono sottoposti ad altri esperimenti. Quando sono fortunati vengono sacrificati, cioè uccisi.

Dopo la nostra azione trovai in internet alcuni materiali universitari condivisi dagli studenti. C'era anche un elenco dei metodi con cui viene indotta la morte in animali piccoli e molto usati, come i topi. Oltre all'eutanasia,

<sup>1</sup> <http://dentrofarmacologia.org/2018/04/27/quinta-udienza-processo-farmacologia/>

metodo ritenuto più umanitario, vi sono: ipossia, cioè mancanza di ossigeno; compromissione dell'attività neuronale mediante metodi fisici; concussione, ossia scuotendo violentemente l'animale; dislocazione cervicale; decapitazione; shock elettrico; microonde; dissanguamento.

Noi, il 20 aprile del 2013, abbiamo voluto scrivere una fine diversa per gli animali che siamo riusciti a portare in salvo. A quelli che abbiamo dovuto lasciare indietro e che giacciono nelle gabbie dei laboratori vanno sempre i miei pensieri.

I più grandi pensatori e i veri scienziati avevano un sapere enciclopedico ed una grande coscienza che abbracciava non solo l'afflato verso i misteri dell'universo, ma anche verso tutti gli esseri viventi della terra, come parte di un tutto da rispettare e non da sfruttare e svilire. Spero che in un futuro non troppo fantascientifico la maggior parte dei ricercatori sarà animata da questo stesso spirito e dalla volontà di cercare delle soluzioni per il bene comune.

Forse le ragioni dell'esistenza di una pratica retrograda come la sperimentazione animale sono racchiuse in questo aforisma di Nietzsche:

L'uomo [...] sia che operi bene o male, la prodigiosa eccezione, il superanimale, il quasi-dio, il senso della creazione, l'indispensabile, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore della stessa, l'essere che chiama sua la storia: *storia del mondo!*<sup>2</sup>.

## Giuliano Floris

Il 20 Aprile 2013 siamo entrat\* nello stabulario dell'Università Statale di Milano e lo abbiamo occupato per vari motivi:

1. Liberare gli individui prigionieri;
2. Mostrare l'ordinaria normalità della vita di uno stabulario;
3. Creare dibattito, in particolare in ambito universitario e nel mondo della ricerca;
4. Rilanciare la lotta alla vivisezione all'interno del cosiddetto movimento animalista.

Tutto questo per opporci a un sistema sociale e culturale che imprigiona, sfrutta e uccide chi viene considerato inferiore e che, proprio su queste tre cose, poggia le sue fondamenta e reprime ogni tentativo di ostacolarlo.

Quel giorno abbiamo fatto una sola richiesta all'Università. Uscire con tutti gli animali. Purtroppo riuscimmo a portarne via solo una parte perché, ingenuamente, ci fidammo dell'accordo, della trattativa e degli impegni presi da noi e da loro. Noi saremmo usciti e loro avrebbero liberato tutti. Ciò, come ben sappiamo, non è accaduto. L'Università e il Rettore Vago non rispettarono l'accordo, si rimangiarono la parola data e non mantennero la promessa. Noi, purtroppo, uscimmo con solo una parte degli animali, certi che nei giorni seguenti tutt\* avrebbero visto la libertà. Ci siamo fidati di chi ha sempre mentito: la professoressa Viani, la quale disse che, per il semplice fatto che noi fossimo entrati là dentro, gli animali non erano più utilizzabili; il Rettore Vago, che accettò l'accordo, rimangiandoselo un istante dopo e che in questo stesso Tribunale ha dichiarato il falso, affermando che non c'era stato alcun accordo; il Professor Zoratti, Direttore del CNR, anche lui firmatario della denuncia a nostro carico che non aveva, come tutti i suoi colleghi, la minima idea di quanti animali vi fossero all'interno e di quanti ne avessimo portati via. Ma, guarda caso, sono stati solerti nel formulare una richiesta di risarcimento danni che loro stessi non hanno saputo motivare, sostenere e giustificare. Quel giorno non abbiamo distrutto quelle gabbie. Gli animali ci furono affidati quando l'Università si rese conto che non eravamo cinque scalmanat\* improvvisat\*, ma che stavamo documentando e, soprattutto, portando all'esterno le immagini di quella brutale e ordinaria normalità, lo squallore delle gabbie, la disperazione dei prigionieri, i dati sconvolgenti riportati sul registro di carico-scarico (ricordo con orrore quelli che indicavano come venissero buttati, ogni pochi giorni, circa 34kg/37kg di topi morti alla volta) ed i commenti sui libri consegna (in particolare il fascicolo "Destinazione Heaven"), in cui si chiedevano che fine avessero fatto gli animali spariti dallo stabulario e non trovati più nelle loro gabbie.

Abbiamo scelto quello stabulario non per fare un torto a chi ci lavora dentro, ma come simbolo di tutti gli stabulari e i luoghi di sfruttamento – e non solo quelli per la ricerca. Non stavamo cercando situazioni eclatanti di maltrattamento o eccezioni. Non ce n'era bisogno. Personalmente, mi bastava mostrare la normale, crudele quotidianità di uno stabulario e vedere ciò che subiscono ogni istante gli animali imprigionati. La vita in quelle gabbie. L'essere sempre esposti senza alcuna possibilità di nascondersi o di sottrarsi. Giorno dopo giorno. Ora dopo ora. In un luogo dove anche solo un minuto può essere lungo come una vita intera, in un luogo che, a sua

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, trad. it. di M. Ulivieri, Newton Compton, Roma 1979, *Il viandante e la sua ombra*, § 12, p. 145.

volta, racconta la vita di migliaia, migliaia e migliaia di altr\* prigionier\* in altre gabbie, concrete ma anche culturali. Gabbie costruite in modo da sembrare necessarie, che a volte possono persino sembrare belle e che proprio per questo svolgono egregiamente la loro funzione. Gabbie che possono essere minuscole, come quelle dei topi che abbiamo liberato, ma anche gigantesche, come le frontiere che respingono chi invece dovrebbe essere accolto, ascoltato ed aiutato.

Da quel momento la lotta alla vivisezione è cambiata, quasi sparita. Perché gli *unic* che hanno capito la vera importanza e la portata di quel gesto furono proprio, per ironia della sorte, quelli che difendono lo status quo e vivono del mondo della ricerca, difendendo la sperimentazione animale. Che la praticano. Piuttosto che dai nostri compagni di lotta. Prima eravamo noi che urlavamo davanti ad un palazzo, inascoltati da tutti. L'azione di farmacologia è servita appunto ad abbattere quel muro di silenzio che ha sempre avvolto il mondo della ricerca che utilizza gli animali. Dopo l'occupazione, la controparte è stata costretta, si è sentita in dovere ed ha avvertito una necessità e un'urgenza prima mai sperimentate, di difendere, giustificare e spiegare il proprio operato. Sono scesi in piazza, hanno scritto, partecipato a dibattiti e confronti, hanno dato vita ad una forte opposizione per rivendicare il primato della scienza, sempre e comunque, al di là di ogni etica. Noi, invece, abbiamo voluto rivendicare l'etica nella scienza e la necessità della partecipazione della società civile nelle questioni della scienza e della ricerca. Che devono rendere conto della giustizia di quello che fanno. Non dell'utilità. Non importa se una cosa è utile se sfrutta un altro essere vivente. Un altro essere vivente che normalmente, senza l'intervento umano, sarebbe in grado di creare relazioni con i suoi simili e anche con altre specie. Che ha voglia di giocare, di essere riconosciuto\* come individuo. E questo nel mondo della ricerca e dello sfruttamento animale in generale manca assolutamente.

I nostri compagni e compagne non hanno saputo comprendere la profondità del nostro gesto. Il movimento, che non è altro ormai che un grande vortice che risucchia e risputa fuori solo rottami e resti di quella che invece potrebbe essere una grande forza rivoluzionaria, non ha saputo, o voluto, cavalcare, condividere e sostenere le nostre istanze. Non solo. Siamo stati lasciati soli dai nostri stessi compagni, incompresi da chi avrebbe dovuto sostenerci, attaccati e processati con pregiudizi, prima ancora che da questo Tribunale, da chi avrebbe dovuto fare parte della medesima lotta e cogliere la scintilla con cui ricostruire un'autentica azione dal basso, senza deleghe a partiti e associazioni e con l'azione diretta.

Quel giorno volevamo usare i nostri corpi sia come scudo per difendere

quei prigionieri dai loro sfruttatori sia come strumento di lotta e liberazione per scardinare quelle gabbie fisiche e mentali che fanno pensare che tutto sia lecito. Un pensiero specista, così profondamente radicato in questa società, da far sembrare normale vedere ogni giorno camion pieni di esseri viventi condotti a morte, appesi nelle macellerie, confezionati e messi in bella mostra negli scaffali dei supermercati, pescati e lasciati morire lentamente, chiusi negli zoo e nei circhi, ammassati nei centri di identificazione ed espulsione o bloccati alle frontiere. Un sistema che fa sembrare normale e tollerabile il fascismo dilagante, sempre più spavaldo e potente che porta anche chi pensa di lottare per la liberazione animale a sostenere chi è profondamente in antitesi con il vero significato di "antispecismo". Quel giorno abbiamo fatto un'azione di disobbedienza civile non violenta. L'unica violenza l'abbiamo esercitata sui nostri corpi. Abbiamo violato delle leggi profondamente ingiuste. Perché siamo riusciti ad intravedere, oltre quelle gabbie, il muro di silenzio che avvolge tutto questo schifo. Il vero pericolo per questa società è chi continua a voler dividere questo mondo in razze, specie, generi, chi continua a voler discriminare chi considera diverso ed inferiore. Difeso da tribunali come questo. Quel giorno, violare quelle leggi ed andare contro questo sistema è stata la cosa più giusta che potessi fare.

### **Maria Cristina Polzonetti**

Ruberò solo poco tempo. Vorrei sottolineare quali sono state le motivazioni che mi hanno indotto a prendere parte a questa azione. E riconoscere le mie responsabilità di fronte a questo tribunale.

Le motivazioni sono le stesse che mi hanno spinto, a ottobre 2011, a partecipare all'occupazione (anche in quel caso a volto scoperto) del tetto di uno dei capannoni di un allevamento di cani destinati alla vivisezione, la Green Hill di Montichiari. Ho agito, apertamente e dichiaratamente, con lo scopo di dischiudere uno spiraglio sulla reale condizione in cui gli animali (i cani di Green Hill così come i topi di farmacologia) sono costretti a una non-vita, sul non-valore a loro dato, e sulla necessità della messa in discussione di un modello che vede nel "sacrificio" (un sacrificio non deciso e non voluto dalle vittime) di vite spendibili per il solo motivo di essere considerate inferiori e quindi prive di diritti che dovrebbero essere inalienabili.

Necessità che dovrebbe essere sentita soprattutto quando si tratta di

luoghi “pubblici”, come le Università, che dovrebbero essere finalizzati a produrre sapere e conoscenza, ad aprire le menti anziché plasmarle nella convinzione che esistano vite sacre e vite sacrificabili, e che il sapere, soprattutto quello scientifico, sia intoccabile e indiscutibile, dei cui dogmi (tra questi, la sperimentazione animale) è inaccettabile dubitare. Tanto è vero che di dibattiti sulla liceità della vivisezione non se ne parla, o se ne parla assai di rado. Ogni richiesta di confronto e discussione non fa che infrangersi contro un muro di silenzio. Quello di cui parlava lo striscione che quel giorno abbiamo fatto sventolare dalle finestre di via Vanvitelli.

Un muro di silenzio fatto di discorsi sul benessere animale, sull’inevitabilità del sacrificio di individui di un’altra specie, e sull’indiscussa e indiscutibile importanza delle ricerche (di tutte le ricerche) per il benessere del genere umano. Un muro di silenzio fatto, infine, di pressione esercitata dal proprio potere economico, come quella messa in atto, all’alba dell’inizio del processo, dall’Università di Milano e dal CNR, che hanno avanzato una richiesta di risarcimento di svariate centinaia di migliaia di euro, in nome di presunti danni d’immagine, di perdita di animali, di soldi persi per le ricerche interrotte (soldi delle donazioni non più arrivate – ma basta andare sul sito Telethon per scoprire che gli stessi ricercatori che rivendicano i danni subiti sono ancora foraggiati da anni – e soldi persi in base al presunto valore che tali ricerche avrebbero potuto avere in un non ben precisato futuro).

E se non nego la mia responsabilità per l’occupazione e la violenza privata (esercitata sul mio stesso corpo, con lo scopo di difendere i corpi degli animali là rinchiusi), rifiuto ogni addebito per i presunti danni subiti dall’università e dal CNR. Non perché non riconosca a priori la validità della sperimentazione animale (essa ha negli anni sicuramente portato a risultati e avanzamenti in campo medico e farmacologico; quel che viene messo in discussione è la liceità ETICA della sperimentazione animale, e l’ostinato rifiuto della ricerca di discutere democraticamente i propri metodi), ma perché i danni da loro lamentati sono, a mio avviso, da una parte sovrastimati e dall’altra totalmente sottostimati.

I costi sovrastimati sono quelli relativi ai danni subiti per la presunta distruzione dei loro progetti di ricerca. Lo abbiamo sentito durante le scorse udienze dalla stessa voce del rettore, il professor Vago, e del responsabile del CNR, il dottor Zoratti. Costi gonfiati, stime approssimative quando non impossibili, relativi al presunto valore economico delle ricerche in atto, fatti sulla base di «potenziali perdite di dati che avrebbero permesso di proseguire la ricerca e ottenere ulteriori finanziamenti», come affermato da Vago. Zoratti, dal canto suo, ammette che una quantificazione del valore

degli esperimenti interrotti è estremamente difficile. La richiesta di danni è stata fatta in base ad una stima che non può essere esatta. È lui stesso ad affermare che qualsiasi criterio di valorizzazione sarebbe opinabile.

I costi sottostimati sono quelli, invece, relativi agli animali. Animali che per la controparte sono oggetti di poco o nessun conto. Tanto da non avere neanche idea di quanti fossero presenti al momento dell’occupazione, e di quanti siano stati effettivamente da noi liberati. Il centinaio di animali menzionato nella prima denuncia? O i cinquecento e più della richiesta di risarcimento? O ancora, quelli indicati nel registro di carico e scarico consegnato a Vitadacani Onlus? Animali spostati come cose da un istituto all’altro. Questo quanto emerge dall’esame delle fatture presentate, fatture che in otto casi indicavano come “destinazione merce” altre sedi (quella dell’Humanitas e quella della Fondazione Filarete). Animali la cui vita (e morte o sparizione) veniva registrata su un registro denominato, con un umorismo totalmente fuori luogo, “Destinazione Heaven”, ovvero “Destinazione Paradiso”. Documento che non poco imbarazzo ha suscitato nella dottoressa Viani, che ne ha disconosciuto la provenienza, asserendo che non vi sono codici riconducibili allo stabulario né intestazione ma che, cionondimeno, là dentro è stato da noi trovato e fotografato. Animali così poco importanti da non essere neanche riconoscibili se non etichettati da un pezzo di carta attaccato alla loro gabbia. Indistinguibili gli uni dagli altri, anche se rinchiusi in scatole impilate in ordine, anche se – almeno in linea teorica – controllati, alimentati, puliti, utilizzati quotidianamente per mesi, se non per anni.

A quegli stessi animali, quelli di cui mi sono presa cura per settimane in attesa di consegnarli alle famiglie adottive, ho dato – a ognuno di loro – un nome. Erano individui, ognuno diverso dall’altro, ognuno con una sua storia ed una sua individualissima, importantissima, vita. Il cui valore è inestimabile. Non quantificabile in base a quanto riportato su una bolla di accompagnamento o una fattura.

Un valore così alto, che non potrei mai e poi mai ripagare. E che mai ripagherei, comunque, ai loro carnefici.

Antonio Volpe

## Animalisti di razza

### Come farsi mobilitare contro i migranti e obbedire felici

Siamo ormai ossessionati dai migranti. Più che dal debito, dall'andamento dell'economia, dall'occupazione e da tutti i problemi del lavoro, dal cambiamento climatico e dall'incombente catastrofe ambientale, questo paese, questo continente e l'intero Occidente sono ossessionati dai migranti. Dai migranti e dagli stranieri, e dai cittadini di pelle scura, di origine extraeuropea e dalle loro differenze "culturali e religiose", certo. Ma mai come in questo momento – perché ne siamo ossessionati da lungo tempo, non da ora – tutte queste ossessioni si raccolgono intorno alla categoria dei "migranti", omettendo quasi ogni riferimento alla razza, alla cultura, alla religione. Il che produce una curiosa configurazione del fenomeno, per cui ogni tentativo di descrivere gli atti di violenza, i provvedimenti del governo e il sentimento socialmente diffuso di ostilità verso i migranti (e gli stranieri in generale, compresi i cittadini di origine non europea e non comunitaria) come razzisti e razzializzanti viene assorbito da una sorta di sistema d'insonorizzazione sociale, politica, perfino discorsiva e linguistica che ne spegne ogni risonanza. Niente di più facile – e nonostante chi conosca le manifestazioni storiche del fenomeno razzista sappia bene delle sue capacità di mistificazione – dopo aver omesso ogni riferimento alla razza, del negare, di fronte alle accuse di razzismo, di promuovere e agire il razzismo. Naturalmente quei riferimenti omessi non scompaiono per il semplice fatto di essere occultati, e anzi operano in modo tanto più incondizionato quanto più si insediano all'ombra della rimozione.

I *migranti* diviene una sorta di significante primo che inanella tutti gli altri governandone l'avanzata sotto copertura; e organizzando allo stesso tempo la configurazione di tutte le altre ossessioni (l'economia, il lavoro, il debito, ecc.). Se già il razzismo antropologico-culturale aveva svolto una simile funzione rispetto al razzismo biologico-genetico, interdetto all'esibizione e alla pronuncia dopo lo scandalo di Auschwitz, ci troviamo qui davanti ad un salto ulteriore, che riassume i primi due spostandoli e impiegandoli a livello inconscio o semi-conscio: si dovrebbe allora forse parlare di *razzismo migratorio*. Il cui discorso è, per l'appunto, organizzato secondo strategie diverse e per lo più innovative, benché non manchi di tradire

reminiscenze molto antiche. Allo stesso tempo, le strategie occultate non finiscono di riemergere da contesti particolari o a certe condizioni, come lapsus che forano continuamente lo spazio cosciente e razionale dell'ordine legittimo del discorso. All'interno di questo scenario, le manifestazioni razziste dell'animalismo si collocano in maniera specifica, lungo agganci molto singolari e propri dei discorsi locali che, secondo diverse vie di fuga, lo organizzano.

### Morire (uccidendo) per la patria

Un caso piuttosto esemplare delle nuove strategie retoriche appare come commento a un post Facebook di *Resistenza Animale* che riprende un articolo che documenta la rocambolesca ed efficace fuga di alcuni migranti dall'Italia oltre la frontiera francese, utilizzando un pedalò<sup>1</sup>. Un utente scrive:

La vera resistenza è quella di chi si è rimboccato le maniche e si è dato da fare nel proprio paese. Emigrare clandestinamente per raccogliere pomodori a 3€/h, spacciare, delinquere o farsi mantenere coi 35€/g dello stato non mi sembra una gran forma di resistenza. Senza offesa per nessuno è la mia opinione.

Alla risposta dello staff di *Resistenza Animale* per cui gli interventi razzisti non sono bene accetti sulla pagina, lo stesso utente controbatte:

Poi informatevi bene sui 35 euro e poi voglio vedere gli italiani che raccolgono i loro pomodori a 3 euro, magari a 2 vero? Restiamo umani.

E ancora:

Ma veramente non trovate più consono al termine resistenza il fatto di lottare per migliorare il proprio paese, nel proprio paese, con la propria famiglia accanto? Boh...

<sup>1</sup> La notizia è ripresa da La Stampa online: <http://www.lastampa.it/2018/07/17/italia/fuga-in-francia-sul-pedal-i-migranti-beffano-i-gendarmi-fkvTcqvbiLpvPPduJjpQgl/pagina.html>, e originariamente condivisa dalla pagina Facebook *Briser les Frontières*.

Infine, nell'ormai più classico dei modi, respinge le accuse di razzismo:

Ma dove vedete razzismo? Dove ho parlato di pelle???? Fatemi sapere o chiedetemi scusa. Grazie. [E rivolgendosi a un altro utente] Mi citi dove ho parlato di razze altrimenti mi chiedi scusa e si vergogni di accusarmi di razzismo senza prove.

In poche battute si concentra un groviglio impressionante di argomenti eterogenei e perfino contraddittori (i migranti come portatori di delinquenza, in particolare lo spaccio di droga; lo Stato che li assiste come nullafacenti – ignorando dunque i cittadini italiani; l'*istant classic* dell'umanitarismo rovesciato: i migranti sono sfruttati in quanto migranti), ma intrecciato intorno a un concatenamento portante, che si ripete come un basso continuo: quello della patria di appartenenza. Una retorica invero molto antica, arcaica persino, declinata alla postmodernità. Il cui nocciolo, lo si sappia o meno, è quello dell'iscrizione della nascita nella nazione (termine derivato anch'esso da *nascor*), quindi della vita individuale fin dalla sua apparizione in una collettività omogenea quando non per etnia, quanto meno sempre per lingua e tradizioni che disegnano contemporaneamente un *nomos* e un *logos* in cui individuo e patria si specchiano l'uno nell'altra, coappartenendosi senza scarto. L'abbandono della patria corrisponde allora a un'infrazione che lacerando la coappartenenza lacerava il sé individuale insieme a quello collettivo, esiliando il primo e gettando nell'abbandono (in rovina) il secondo. La migrazione è dunque questo doppio evento di perdita irrimediabile a meno del compimento di un ritorno, di un rimpatrio: l'ambiguità di quest'ultimo termine illustra la mitologia su cui si fonda la retorica a doppio senso dell'ostilità ai migranti, per cui rimpatriarli sarebbe un atto non solo umanitario contro i globalisti che li strappano alla loro terra, ma politico, etico e perfino metafisico, perché sanerebbe la lacerazione. E allo stesso tempo libererebbe la *nostra* patria dagli elementi di contaminazione che trasformandola in qualcosa di *non più nostro*, l'alienerebbe a sé stessa.

La vera soluzione è pertanto non partire, non migrare, non abbandonare la patria a se stessa esiliandosi: restare e combattere, che lo si faccia con le armi o con la zappa e la vanga. Perché, come insegna la nostra tradizione, la patria diventa nostra nella misura in cui viene messa a lavoro, e dunque a valore (il che pone una qualche riserva sul carattere presunto anticapitalista, in quanto antiglobalista, di questa proposta patriottica). Ma senza la spada che la difende, di questa coappropriazione non ne è nulla.

Peccato che oggi la spada sia sostituita da mitragliatrici, granate, bombe e missili che straziano i corpi come la perdita della patria, con l'anima, non potrebbe mai. Se il discorso corrente attorno alla patria natia, al proprio paese, ha questo carattere duplice e speculare, i primi a dover essere testati riguardo al proprio patriottismo dovremmo essere noi europei occidentali, che non conosciamo guerre sul nostro suolo da più settant'anni, mentre ne spargiamo in tutto il pianeta, compresi i paesi da cui fuggono quei patrioti mancati dei migranti.

Chiaro è, comunque, che il discorso che organizza il razzismo migratorio, fa discendere tutti quelli che nella dimensione antropologico-culturale erano i caratteri di civiltà arretrate o devianti (i popoli inferiori del razzismo biologico), dal/la perdita/rifiuto della patria: lacerata la coappartenenza, dedicarsi alla delinquenza o votarsi al terrorismo ne discende necessariamente. Il flusso dei vecchi enunciati è agganciato a un nuovo significato primo<sup>2</sup>.

### *Fake newborns dead*

Questo paragrafo necessita di una breve premessa: le cosiddette *fake news* non sono un prodotto dei social network, né tanto meno di un mondo che avrebbe perso il contatto con la realtà o la vorrebbe negare. Né gli orientamenti di pensiero illecitamente organizzati sotto il prefisso post-(post-modernismo, post-strutturalismo, pensiero post-genere), né il flusso vertiginoso degli scambi planetari di un pianeta globalizzato hanno introdotto la corruzione della non-verità o della pseudo-verità in un mondo edenico e trasparente a se stesso in cui la menzogna sarebbe stata sconosciuta. Questo racconto non è altro se non la clava con cui la matrice di un pensiero che si vorrebbe neorealista, e cioè l'eternamente ritornante volontà di legge e ordine, tenta di sottometerci a un panottico sguardo poliziesco introiettato.

Che ci piaccia o meno, la storia della vita sulla terra è la storia della finzione e della menzogna, dell'inganno e dello spergiuro, dell'impostura e del raggio: dalla predazione alla seduzione non c'è attività importante che investe il vivente che non necessiti di finte e trappole, di travestimenti

<sup>2</sup> Una certa versione di questa retorica (articolata intorno alla questione dell'ospitalità) è quella di Agnes Heller, smontata in Alessandro Dal Lago, *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 153-157.

e mascherate, tanto che ciò che chiamiamo vita si colloca tendenzialmente su un limite fra realtà e immaginazione che è l'interstizio del gioco (non sempre giocoso, gioioso e innocuo). La storia di quel vivente che pretende per sé il nome collettivo di Uomo non fa eccezione, tanto che la serissima finzione con cui nomina se stesso "eccezione" lo testimonia immediatamente. Ed è proprio la volontà di verità e realtà che muove i complottismi a generare a loro volta quella fabbrica di delegittimazione dei migranti e di chi, in diverse maniere, li difende e sostiene. Il complottismo non è altro se non l'effetto del diniego dell'insopprimibile possibilità del complotto come possibilità non solo della vita del potere, ma del potere della vita. E nella sua delirante ossessione per la verità nascosta non può che produrre propaganda, fenomeno che non riguarda tanto la realtà così com'è, quanto più la sua significazione: il suo oggetto non sono i fatti, ma la produzione di una certa costellazione di essi, dove precipua è quell'*una certa*, spazio in cui si gioca la prospettiva politica con cui li si guarda, che non può che implicare uno schierarsi. In effetti, a meno che non la si guardi da questa angolatura, non c'è questione più falsa e fabbricata di quella delle *fake news*, con il falso feticismo per i fatti che si porta dietro, e con cui tenta una distrazione collettiva dalle questioni politiche fondamentali, che dai fatti non possono essere dedotte.

In questo senso dunque parleremo del caso dei *bambolotti* spiaggiati, giunto fino ai lidi dell'antispecismo intersezionale di *Oltre la specie*. Che il 1° luglio pubblica su Facebook un articolo del *Globalist* del 29 giugno<sup>3</sup> recante la notizia della strage di migranti affogati davanti alle coste libiche. Una notizia diventata immediatamente clamorosa per l'immediata azione di presunto *debunking* che avrebbe smascherato la sua costruzione in uno studio di posa, con tanto di bambolotti a mimare neonati morti. La "rivelazione" tallona da subito la notizia e diventa immediatamente virale, tanto che è quasi la norma imbattersi prima nella "demistificazione" della notizia che nella notizia stessa. Un utente commenta infatti così il post di *Oltre la Specie*: «Che belle bambole». Commento che riceve ben quattro *like* e a cui segue una discussione in cui alle accuse di razzismo e disumanità l'utente risponde a insulti. Un'altra utente svolge più ampiamente l'argomento:

Dei pupazzi cicciobello semmai è degli attori che quando passa la telecamera mettono tardi la faccia sott'acqua per sembrare morti ad hoc.

E a un video postato in risposta, che mostra le stesse immagini in movimento, replica:

Non ho tempo per cercarti le foto e i filmati in cui si vede chiaramente quello che ti ho scritto ma se ti impegni un po' li trovi anche tu e vedi che purtroppo è come ti ho detto. Nulla toglie che periodicamente ci siano dei morti a mare, ma nel caso specifico era una montatura.

La falsità di foto e video è dunque scontata. Non c'è neppure bisogno di indicare le fonti dello "smascheramento", un po' perché sono ovunque, un po' perché ormai lo fanno tutti, e di fonti non c'è più bisogno: è un fatto socialmente acquisito, come la sconfitta elettorale di Matteo Renzi o la morte di Fabrizio Frizzi. Innegabile. Una terza utente ce ne offre addirittura la spiegazione psicologica:

Il disagio che viviamo personalmente e che vediamo intorno a noi ci spaventa, ci addolora e ci fa sentire impotenti. Quando il dolore è troppo forte abbiamo bisogno di colpevoli per scaricare la nostra rabbia, così qualcuno fa girare delle verità che aumentano il nostro rancore. Cerchiamo soluzioni, non colpevoli. Sapendo che il problema migranti esiste, ma esiste anche un mercato di schiavi si può risolvere in fratellanza e accettando che l'Italia da sola non possa salvare il mondo intero.

Tentando un'ermeneusi metodologicamente acrobatica di questo passaggio, se ne può proporre questa interpretazione: il problema migranti esiste come problema (per noi), ma i migranti sono anche vittime di tratta di esseri umani. Però dobbiamo stare attenti a non farci manipolare da "qualcuno" (intendiamo un qualche potere: le élite globaliste? Soros? La sinistra? Le ONG?) che manipola politicamente disagi personali per «aumentare il nostro rancore» e inventare «colpevoli per scaricare la nostra rabbia» (il ministro dell'interno?). Non falsificando la realtà, ma utilizzando la verità stessa. Da questi manipolatori emotivi bisogna stare alla larga, cercando invece una soluzione «in fratellanza» (con gli altri paesi europei, probabilmente, che dovrebbero mostrare la comune appartenenza a una civiltà). Perché, non va dimenticato, che l'Italia non può salvare tutto il mondo. Sotto a tale ginepraio di confusione si nascondono alcuni motivi tipici dell'attuale retorica anti-migranti: innanzitutto, scontato che i migranti siano un problema, quanto meno per l'Italia che li accoglierebbe *tutti* o quasi. I responsabili operativi del problema sono gli scafisti, veri e propri trafficanti di esseri umani, e non le leggi italiane ed europee che

<sup>3</sup> <https://www.globalist.it/world/2018/06/29/libia-la-strage-dei-bambini-in-mare-mentre-l-europa-se-ne-lava-le-mani-2027075.html>.

impediscono l'acquisizione di visti con cui partire legalmente in aereo o in nave senza rischiare la vita. Questa mistificazione, per cui i naufragi sarebbero "catastrofi umanitarie" – a loro volta favorite da persone, anch'esse straniere, "senza scrupoli" – e non effetti di una bio/tanatopolitica razziale e razzista atta a difendere l'unità etnica europea e italiana e la loro omogeneità culturale (illuminista, cristana e neo-liberale), è ciò su cui, in gran parte, si fondano in maniera apparentemente indistruttibile e certamente ultra-opaca il trattamento dei migranti e i discorsi che li riguardano. Il motivo dell'invasione dovrebbe in effetti suonare come un gigantesco lapsus del carattere insieme antropologico e razziale di tutti i tentativi di blocco (attivi e passivi) delle migrazioni verso l'Italia e l'Europa, ammissione addirittura intenzionale della volontà tanatopolitica di difendere l'omogeneità etnico-culturale (e perciò *anche* razziale) della cittadella europea e della sua provincia estesa nel Mediterraneo. Ciò che qui ha dell'incredibile è la mancata intercettazione di tale auto-denuncia. Che diventa addirittura fragorosa quando si incrocia con le dichiarazioni omofobe e pro-famiglia tradizionale di Salvini e dei suoi sodali, che minacciano la cancellazione delle unioni civili omosessuali e, ovviamente, della pratica adottiva per il figlio del coniuge ormai lecita *de facto*; e promettono, al contrario, bonus e sconti a premiare la natalità biologica, intesa come "naturale". Se, addirittura, si può minacciare apertamente il diritto all'aborto assistito, coniugandolo senza perifrasi a un progetto di ripopolazione nazionale<sup>4</sup>, è chiaro non solo come eteronormatività repressiva e razzismo si avvolgano in una logica omogenea, ma che, appunto, la posta in gioco dei discorsi sui migranti non cessa di essere conclamatamente e innegabilmente razziale.

Peggior della mistificazione degli "incidenti" è forse soltanto la narrazione paranoica (ormai spaventosamente diffusa) secondo la quale i migranti sarebbero sì delle vittime, ma vittime inconsapevoli di un'élite globalista guidata dal miliardario George Soros (finanziatore di ONG e progetti umanitari) che li userebbe come armi per indebolire l'identità dei popoli e la loro resistenza al capitalismo finanziario globale, secondo il progetto del cosiddetto piano Kalergi<sup>5</sup>. In cui i migranti sono sì vittime, ma pur sempre, allo stesso tempo, armi. Da respingere, quando non da distruggere. Perché in fuga da paesi distrutti dal complotto finanziario-militare, si preparano, di nuovo, a distruggere il nostro distruggendo noi come popolo.

4 [https://www.huffingtonpost.it/2018/08/13/il-senatore-pillon-via-laborto-prima-o-poi-in-italia-faremo-come-in-argentina\\_a\\_23501030/](https://www.huffingtonpost.it/2018/08/13/il-senatore-pillon-via-laborto-prima-o-poi-in-italia-faremo-come-in-argentina_a_23501030/).

5 Per un *debunking* del complottismo Kalergi cfr. <https://www.ilpost.it/2018/01/16/piano-kalergi/>.

## Profili dell'orrore e *radical not chic*

Scorrendo i profili di alcuni di questi animalisti a saltare all'occhio non è soltanto la simpatia per forze politiche dell'estrema destra (dalla Lega a Forza Nuova passando per Casa Pound e altre compagini fasciste o cripto-fasciste) né soltanto i post contro migranti, stranieri, rom, "comunisti" (termine per lo più sostituito da quello a geometria variabile "*radical chic*"), ecc., spesso molto violenti quando non intimidatori. Piuttosto è l'alternanza fra questi e il diluvio di notizie riguardanti animali non umani (per lo più pet) maltrattati, torturati e uccisi, commentati con frasi di minaccia verso gli autori e di odio verso l'intera, indifferenziata, specie umana. Certo, alcune circostanze ed eventi (la macellazione *halal* o il festival cinese di Yulin) attirano apici di proclami razzisti, ma è una sorta di bisogno o di stato di mobilitazione permanente ad apparire come il sostrato prevalente dell'attività social di questi personaggi. Non a caso le pubblicazioni hanno una frequenza impressionante, pari a diverse decine al giorno. Tale condizione e tale bisogno sembrano adattarsi perfettamente alle strategie politiche delle destre cosiddette "alternative", anti-establishment per quanto istituzionalmente radicate, popolari per quanto dal disegno classista ed elitario, pacatamente rivoluzionarie per quanto completamente reazionarie. E delle quali se ne può parlare come populiste a patto di comprendere come sfruttino l'oscillazione semantica e referenziale del termine popolo: che indica al tempo stesso le fasce e i ceti popolari della società; la società stessa in quanto contrapposta ai governanti, con una tonalità di genuinità e spesso di onestà di cui sarebbero incapaci i secondi (non solo casta, ma anche artificio)<sup>6</sup>; e l'unità della nazione nella sua interezza. Per cui ogni qual volta si fa appello al primo e al secondo referente contrapposti alle élite dei ricchi e dei potenti, in realtà si sta mobilitando il terzo, la comunità di popolo indifferenziata, la massa fascista chiamata alla guerra lungo i confini interni (gli stranieri, gli oppositori, i devianti vari) o esterni (le altre nazioni, l'Islam, i migranti).

Di mobilitazione – ideologica, politica, elettorale – le sinistre – istituzionali ed extraistituzionali – si stanno dimostrando d'altra parte sempre più incapaci, anche davanti all'escalation della persecuzione dei migranti. Di fianco all'animalismo *popular* si può fra l'altro registrarne uno filo-istituzionale e aderente al modello neoliberale, proprio delle maggiori associazioni animaliste, che si propongono di dialogare – in favore degli

6 In questo senso è chiaro come il lavoro del Movimento 5 Stelle abbia non solo favorito la Lega e le altre destre, ma come fosse esso stesso un'operazione destrorsa.

animali non umani – con pressoché tutte le forze politiche parlamentari e territoriali, escluse quelle dichiaratamente neofasciste (il che mostra una certa miopia nell'individuazione di cosa sia fascismo oggi, quando non una chiara spregiudicatezza); e uno di marca rossobruna, sedicente antimperialista, antiamericano ma spesso non ostile a Trump, vicino ad Assad, Putin e ai *caudillos* sudamericani. Se il primo aderisce per lo più alla retorica dell'accoglienza “a certe condizioni”, e tende a posizionarsi come anti-salviniano (nonché antirazzista), il secondo ripete pedissequamente la narrazione patriottica delle migrazioni come sradicamento pianificato ma a un livello, per così dire, più sofisticato – è spesso citato il discorso di Bernie Sanders sui migranti come minaccia sociale per i lavoratori e i poveri americani<sup>7</sup>. Se questo settore dell'animalismo si mobilita a condizione di percepirsi come parte operativamente attiva, la prima è mobilitabile attorno ai discorsi razzisti (per così dire, e in prospettiva) “soft” dei precedenti governi Renzi e Gentiloni.

C'è però una specificità di tutti questi fronti in quanto animalisti e non in quanto appartenenti alle porzioni ideologiche in cui si divide e fronteggia la società occidentale: una certa ossessione per il *proprio* dei viventi che tende a declinarsi in termini di natura, di *logos* come legge cosmica, pre-umana (in cui l'umano è comunque inserito, ma in antagonismo contro il suo stesso *nomos*), che corrisponde a una dimensione sacra, salva o salvifica e sana (autentica, innocente, in stato di equilibrio fisiologico ed ecologico). Una patria spesso immaginata come materna, grembo di tutti i fenomeni naturali, che precede tutte le patrie particolari ma al tempo stesso le assegna come destino. Cosicché ogni volta che appaiono le immagini di Yulin o quelle di cani e gatti uccisi da maltrattatori, il razzismo che definisce “disumani” i cinesi o gli individui di etnia non identificata autori dell'uccisione non intende respingerli nell'animalità (secondo la logica della *macchina antropologica* di Agamben), ma molto più in là: al di fuori dell'universo inteso come *cosmos* ordinato e sottomesso a leggi invarianti. Il razzismo ottocentesco così ben descritto da Foucault, che si indirizzava contemporaneamente a popoli e individui attraverso la teoria della degenerazione, e che aveva il suo fondamento del riferimento all'infante in quanto umano non ancora sviluppato e all'animale come fase pre-umana (in quanto pre-razionale) del vivente, subisce una torsione per cui animale e infante (in quanto umano più prossimo all'animale) diventano riferimento positivo per la gerarchizzazione degli umani e, rovesciando l'ideologia

7 Cfr. Bernie Sanders, Immigration, Labor, and Poverty (6/6/2007): <https://www.youtube.com/watch?v=UHeMJxiTGxY>.

specista di 180°, referente positivo di ogni discorso, rendendo lo spazio di bando, quanto mai prima, assoluto.

Il relativo disinteresse di questi animalisti verso i caratteri sistemici dell'impianto specista e del suo motore capitalista può sorprendere soltanto se si manca di comprendere come la mobilitazione di cui partecipano necessiti di bersagli immediati, immediatamente riferibili allo sguardo: come in una ronda di strada, dove non ci si interroga di certo sulle intenzioni e i bisogni che muovono i gesti di coloro dei quali si va a caccia. Il punto in cui si incrociano, potenziandosi a vicenda, umanismo rovesciato e razzismo selettivo è forse all'altezza dell'animale stesso, che questi animalisti amano, in ostilità a ogni decostruzione (e, in vero, a ogni complicazione dei discorsi e dei saperi), riconoscere come appropriati collettivamente ad una loro patria, che non è solo l'ecosistema, ma anche e soprattutto la specie. Il rifiuto feroce e forcaiolo che essi oppongono ad ogni forma di affettività sessuale non violenta e non oppressiva fra umani e non umani (“le altre specie”) è un indice significativo della prospettiva ostinatamente tassonomica con cui guardano ai viventi e che sembra trasferirsi, per lo più sotto la copertura del razzismo migratorio, alle “razze” umane. Che il razzismo utilizzato nelle loro argomentazioni sia di volta in volta quello biologico, quello antropologico-culturale o quest'ultimo, si tratta comunque di tracciare confini netti e sicuri, non trasgredibili, che separino chiaramente e salubrementemente le patrie, trattenendo, come direbbero loro, ognuno a casa sua.

### Spostamenti e immobilizzazioni

Forse il recente sdegno per i contenuti dei *Quaderni neri* di Martin Heidegger – ma anche la modalità inusuale e improvvisa della loro pubblicazione<sup>8</sup> – ci raccontano qualcosa di più su noi stessi, occidentali del terzo millennio, che sul pensatore tedesco che annotava su quei quaderni il suo antisemitismo “metafisico”<sup>9</sup> fra gli anni '30 e '40 del Novecento.

8 I *Quaderni neri* dovevano essere pubblicati, secondo il piano della pubblicazione degli inediti heideggeriani come dettato dallo stesso Heidegger, alla fine dell'opera omnia dell'autore. Il filosofo Peter Trawny, studioso e traduttore del pensatore tedesco, ha deciso che fossero invece pubblicati prima, proprio a causa del loro contenuto. Il che getta anche il dubbio di una certa intenzione autopromozionale.

9 Cfr. Peter Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it C. Caradonna, Bompiani, Milano 2015.

La maniera convulsa in cui si è proceduti, pressoché da ogni parte, ad una condanna non solo delle frasi anti-ebraiche contenute in quei volumi, ma dell'intero pensiero heideggeriano come irrimediabilmente contaminato, se non addirittura interamente orchestrato, dal giudizio sugli ebrei come minaccia, in quanto popolo dello sradicamento, al radicamento dei popoli europei, e quindi all'*essere* che avrebbe potuto, installandosi presso di loro, prendere parola, risulta sospetta, dopo la chiusura di frontiere, l'erezione di muri di filo spinato, l'ostinazione a rifiutare chi è in fuga da guerre disastrose per le quali noi stessi accusiamo i (reali o presunti, o parziali) responsabili, per non parlare degli accordi con i carcerieri libici, le persecuzioni giudiziarie e politiche delle ONG e infine la chiusura dei porti con effetti disastrosi su ogni forma di azione umanitaria (non sufficiente, ma necessaria).

Se pare molto più facile condannare e ostracizzare il passato che ammettere il carattere di sterminio selettivo delle nostre azioni presenti, è perché sul passato – un passato che non può replicare – è possibile rovesciare le colpe presenti che non solo non vogliamo ammettere, ma che ci è necessario occultare. Bandire Heidegger dalle aule scolastiche – come ha proposto qualcuno – per antisemitismo – non più pronunciato dell'antisemitismo o del razzismo di tanti altri filosofi, antropologi, scrittori, ecc. del suo tempo e della nostra intera tradizione – sembra mostrare i tratti di un'operazione psichica di spostamento, in cui il contenuto emotivo di una certa esperienza viene separato dalla sua rappresentazione e spostato su oggetti estranei – che in questo modo si manifestano come terrorizzanti – se non di una vera e propria identificazione proiettiva, per cui quello che pensa o agisce il soggetto è riferito a un altro. Nessuno nega l'antisemitismo esibito da Heidegger nei *Quaderni neri*, è la modalità, l'unanimità e l'intensità della condanna da parte della contemporaneità a risultare più che sospetta. In particolare, vista la modalità di quell'antisemitismo, non biologico e neppure completamente riconducibile ad uno culturale-antropologico, perché tutto incentrato sullo sradicamento come condizione contagiosa, capace a sua volta di produrre sradicamento planetario: circostanza che diventa impressionante messa faccia a faccia con il razzismo migratorio e le sue retoriche.

Si è detto che si tratta di un razzismo, il nostro, dalle reminiscenze antiche e persino arcaiche: ma se l'etnocentrismo all'origine della storia occidentale non mancava di elementi proto-razziali (in fondo si apparteneva ad un certo spazio e ad una certa tradizione per discendenza, dunque anche per sangue: lo testimonia non solo la lunga tradizione di non naturalizzabilità degli stranieri, ma anche la divisione della stessa nazione in classi

sociali basate sulla stirpe), quello attuale è incomprensibile senza l'innesto di una componente moderna, borghese e democratica su quella tradizione: è con la rivoluzione francese, infatti, che la guerra fra nazioni appartenenti allo stesso spazio statale (le varie componenti aristocratiche contro la monarchia che le aveva asservite e impoverite appoggiandosi ad una burocrazia appositamente allevata) si comprime nello spazio unificato del terzo stato che non prevede alcun fuori, trasformando così i propri nemici in nemici dello Stato e della nazione<sup>10</sup>. Se è su questa base che attecchirà, all'intreccio fra diversi vettori, quel razzismo ottocentesco che conosciamo come biologico e che sfocerà nel razzismo operativo del Terzo Reich, con questa base politica, a differenza che (per quanto malamente) con il razzismo biologico, non abbiamo mai fatto i conti.

Se siamo ossessionati dai migranti, sradicati e sradicanti, è perché lo siamo, allo stesso tempo e ancora, dal radicamento in una patria, madre e casa, levatrice biologica (bianca) e custode di quella tradizione che permette di identificarci, nominarci, di cavarne intenzioni e progetti, insomma di ricevere degli ordini a cui obbedire. I migranti ci ossessionano in quanto, etimologicamente, assediano la nostra patria fantasmatica. Certamente i differenziali di potere e di ricchezza giocano qui un ruolo fondamentale: ma senza mettere in discussione ferocemente la logica del proprio come logica della stirpe, neanche la questione della proprietà e della sua distribuzione gerarchica, e quindi del calcolo del valore della vita, sarà mai aggredibile.

<sup>10</sup> Cfr. Michel Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, trad. it. M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 186-204.

Giulio Saporì

**Benvenuti nel Capitalocene!**

Parafrasando il *Manifesto* di Marx, «tutto ciò che è solido - a cominciare dal ghiaccio più antico della Terra - si scioglie nel mare»<sup>1</sup>.

Uno dei concetti che sta acquisendo sempre più popolarità per descrivere il tempo in cui viviamo è quello di Antropocene. In questo saggio seguiremo la disamina critica del concetto fatta dal sociologo e storico marxista Jason W. Moore e la sua proposta di una diversa interpretazione dell'epoca presente, più storicamente e politicamente schierata, a cui dà il nome di *Capitalocene*. Ritengo che nell'analisi di Moore vi siano molti stimoli anche per una teoria antispecista che intenda porsi come anticapitalista.

**Che cos'è l'Antropocene?**

Il termine Antropocene (dal greco *Anthropos*, uomo, e *koinos*, recente), nonostante sia stato proposto dal biologo Eugene F. Stoermer negli anni '80 del secolo scorso, solo nel 2000 ha acquisito rilevanza in ambito scientifico e sociale, quando lo stesso Stoermer e Paul Crutzen - premio Nobel per la chimica - hanno pubblicato un articolo<sup>2</sup> in cui si proponeva il termine Antropocene per indicare una *nuova epoca geologica*, iniziata con la Rivoluzione industriale<sup>3</sup>, che si differenzerebbe marcatamente

1 Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, nottetempo, Milano 2017, p. 42.

2 <http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveenteredtheanthropocene.5.d8b4c3c12bf3be638a8000578.html>.

3 Cfr. Paul J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene*, trad. it. di A. Parlangei, Mondadori, Milano 2000, p. 24: «A segnare l'inizio dell'Antropocene sono state la Rivoluzione industriale e le sue macchine». Vi è tuttavia discordanza sulla datazione circa l'inizio dell'Antropocene. C'è chi lo fa iniziare 70.000 anni fa con la rivoluzione cognitiva e le conseguenti grandi estinzioni della megafauna (N.Y. Harari); chi 10.000 anni fa con la nascita dell'agricoltura e dell'agrilogistica (T. Morton); chi nel 1610 con l'*Orbis spike* susseguito al *Columbian Exchange* (S. Lewis; M. Maslin); chi nel 1945, con la Grande Accelerazione post bomba atomica (Anthropocene Working Group).

dall'Olocene, cioè dall'epoca di relativa stabilità ambientale che va dalla fine dell'ultima era glaciale, avvenuta all'incirca 11.700 anni fa, a oggi.

Che cosa è cambiato negli ultimi due secoli nel sistema-Terra da far sì che i due scienziati avanzassero l'ipotesi della comparsa di una nuova era geologica? Tra i motivi a sostegno dell'ipotesi-Antropocene vanno menzionati: 1) il forte aumento della concentrazione di CO<sub>2</sub> nell'atmosfera; 2) l'abbondante presenza sul pianeta di materiali "inediti", come plastica, calcestruzzo e alluminio; 3) la diffusione nell'ambiente di isotopi radioattivi, prodotti dalla detonazione (dal 1945 a oggi) di oltre duemila ordigni atomici; 4) l'accelerazione delle estinzioni di specie; e 5) i resti di ossa di pollo domestico sparse ovunque<sup>4</sup>. Per Stoermer e Crutzen, questi cambiamenti, risultati delle attività umane sul sistema-Terra starebbero già lasciando una traccia visibile nella stratigrafia terrestre.

Nonostante sia stata accolta da molti altri scienziati, questa proposta della comparsa di una nuova era geologica è rimasta allo stato di ipotesi poiché non si ha uno strato effettivo, un segno geologico, «ampio, chiaro e distinto su scala globale»<sup>5</sup>, che la possa confermare empiricamente. Questo significa che «per la Commissione internazionale di stratigrafia, incaricata di dare un nome alle epoche geologiche, siamo ancora nell'Olocene»<sup>6</sup>.

**Criticare l'Antropocene**

Da quando è stato proposto, il concetto di Antropocene ha mantenuto un'ambiguità, una duplicità, di significato che è alla base del suo successo sociale. Oltre il suo significato geologico, infatti, si è caricato di un significato *ambientale*, diventando la figura della crisi ecologica in corso. La critica di Moore parte proprio da qui, dalla volontà di svelare i *trucchi ideologici* presenti nel discorso-Antropocene. Quali sono questi 'trucchi'? Ne possiamo indicare almeno quattro: 1) *la (falsa) omogeneità dell'umanità*. Chi sarebbe l'*Anthropos* dell'Antropocene? Una San del Kalahari e un Rockefeller appartengono alla stessa umanità responsabile della crisi? 2) *la focalizzazione sugli effetti*. Porre l'attenzione sulle quantità di CO<sub>2</sub>, di

4 Cfr. <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/31/domestic-chicken-anthropocene-humanity-influenced-epoch>.

5 Jason W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, trad. it. di A. Barbero e E. Leonardi, ombre corte, Verona 2017, p. 30.

6 Thomas L. Friedman, *Grazie per essere arrivato tardi*, trad. it. di D. Ferrari e G. Lupi, Mondadori, Milano 2017, p. 227.

plastica, di estinzioni, significa guardare ai sintomi, oscurando la malattia; 3) *l'antropocentrismo*. L'umanità continua ad essere vista come un'eccezione che deve governare la natura per mantenerla all'interno di parametri consoni al suo sviluppo<sup>7</sup>; e 4) *l'ideologia tecnocratica*. La focalizzazione sui sintomi, sulla "febbre", del pianeta comporta soluzioni necessariamente tecniche (geoingegneria, mercato delle emissioni, ecc.).

A causa di questa impostazione, per Moore l'Antropocene è un concetto che, più che chiarire, occulta:

L'Antropocene alla moda non è che l'ultimo di una serie di concetti ambientali la cui funzione è quella di negare la disuguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo e di suggerire che dei problemi creati dal capitale sono responsabili tutti gli umani<sup>8</sup>.

## Il Capitalocene

Per pensare in maniera politica l'attuale crisi socio-ecologica, Moore propone il concetto di *Capitalocene*, nel senso di *Età del Capitale-nella-natura*, intendendo il capitalismo non nell'accezione riduttiva di sistema economico, ma in quella ben più articolata e pertinente di *civiltà o ecologia-mondo*, plasmata dall'intreccio, reciprocamente rinforzante, di rapporti di potere, capitale e natura.

Quali sono gli argomenti a favore della *proposta-Capitalocene*? Riassumendo, ecco quelli decisivi: 1) *la capitalogenesi della crisi socio-ecologica*. Sebbene un forte impatto sugli ecosistemi sia presente da molto prima della nascita del capitalismo, è stata questa civiltà a *globalizzarlo* e ad *accelerarlo* radicalmente, e non un'astratta umanità; 2) *la focalizzazione sulle cause*. La CO<sub>2</sub> atmosferica, i materiali inquinanti e le estinzioni di massa non sono aumentate da un giorno all'altro e sono invece il risultato materiale di *rapporti socio-ecologici* antecedenti la Rivoluzione industriale: sono questi che hanno trasformato il carbone-roccia in carbone-combustibile; 3) *la critica dell'antropocentrismo*. Considerare l'Umanità-soggetto come unica forma di vita responsabile di modificare il Pianeta-oggetto è una forma di antropocentrismo, di eccezionalismo<sup>9</sup>, seppur "negativo"

7 <http://science.sciencemag.org/content/347/6223/1259855>.

8 J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, cit., p. 31.

9 Moore ricorda che «le forme di eccezionalismo sono sempre pericolose, specialmente

(l'umanità prende insomma le fattezze di un alieno o di un cancro), che impedisce di pensare alle comunità umane per quello che sono: forme-di-vita – certo, molto specifiche e particolari ma comunque tali al pari di tante altre – nella rete-della-vita. L'analisi dell'ecologia-mondo intende superare, tramite il concetto di *oikeios*, cioè di «relazione creativa, generativa e multistrato di specie e ambiente»<sup>10</sup>, uno dei cardini epistemologici della modernità (proprio anche dei suoi critici): la separazione netta e gerarchica tra Natura (senza umani) e Società (senza nature); e 4) *la riapertura dello spazio politico*. La domanda che ci pone la crisi socio-ecologica è eminentemente politica, poiché riguarda nella sostanza l'ecologia-mondo in cui viviamo e non delle semplici esternalità negative curabili tecnicamente.

## Genealogia della crisi

La parte centrale del lavoro di Moore è *storico-genealogica* e in questa cerca di designare l'oggetto-Capitale, la sua forma vivente. Innanzitutto, Moore abbandona l'interpretazione diffusa che fa nascere il capitalismo nell'Inghilterra industriale del XIX secolo: in questo periodo, infatti, vediamo solo gli effetti di quella ridefinizione complessiva del lavoro, della terra, della natura, della donna, avvenuta già secoli prima, durante il «lungo XVI secolo», un intervallo di tempo che va dal 1450 al 1650 circa. In questo "secolo" si sviluppano, intrecciandosi, i processi che costituiscono la stoffa dell'ecologia-mondo capitalista, e cioè: 1) *imperialismo-statalismo*. La strategia di conquista globale, attraverso le politiche imperialiste "esterne" di colonizzazione extraeuropea (in particolare delle Americhe) e le politiche statali "interne" di recinzione delle terre comuni (*enclosures*). Queste politiche sono state (e sono) fondamentali per incrementare la zona di appropriazione, di scambio e di mercificazione; 2) *capitalismo-mercificazione*. Il capitalismo si differenzia dalle civiltà pre-capitaliste (ad es., quella feudale) perché pone il lavoro (maschile), e non la terra, a fondamento del valore. Questo significa che la terra da *mezzo di sussistenza* della comunità diventa *mezzo di lavoro* del capitalista: non si lavora più per "valori d'uso", legati a bisogni, ma per "valori di scambio", legati al mercato, che devono aumentare il denaro investito (plusvalore)

quando riguardano l'Umanità, un'astrazione reale sempre attiva nella lunga storia della violenza razziale, coloniale e di genere», *Antropocene o Capitalocene?*, cit., p. 32.

10 *Ibidem*, p. 53.

che andrà in seguito *re-investito*. Quest'ultimo aspetto è centrale essendo il capitale nient'altro che “*valore-in-movimento*”. La mercificazione è il *processo alchemico* in cui la “cosa” diventa “merce”, in cui il suo “valore d'uso” è praticamente annullato in quello di scambio; 3) *razionalismo*. Questo è tutto il progetto di razionalizzazione implacabile, di classificazione, di codificazione che genera una nuova rappresentazione omogenea di natura (*res extensa* inerte), tempo (lineare) e spazio (piano), che rende queste entità *misurabili*, quindi più facilmente disponibili e sussumibili all'accumulazione capitalistica.

Questi tre *processi*, nel loro intreccio reciprocamente rinforzante, definiscono il *progetto* utopico dell'ecologia-mondo capitalistica: l'*autovalorizzazione infinita del capitale*.

### Legge del valore

Per Moore, centro gravitazionale del capitalismo, è la *legge del valore*<sup>11</sup>. Questa legge è il *dispositivo capitalogenico*<sup>12</sup> che produce l'*enclosure simbolica*, la quale non solo giustifica, ma è co-matrice di tutte le varie recinzioni che ridefiniscono il paesaggio della modernità. In sostanza, «come modo di organizzazione della natura»<sup>13</sup>, tale dispositivo produce, separandole gerarchicamente, Natura e Società: eleva il capitale a motore della Società e degrada le nature improduttive e riproduttive – di cui vengono a far parte donne, schiavi, animali, ecosistemi, atmosfera – a Natura, entità di cui appropriarsi “gratuitamente” sia nella forma di sostegno attivo alla produzione sia in quella di scarica finale del processo produttivo.

Nella sua incessante tassonomizzazione, la legge del valore non solo recinge ma *valuta*: dice ciò che vale, ciò che è degno di *ap-prezzamento* (da capitalizzare) e ciò che non vale, che va *de-prezzato* e *dis-prezzato* (di cui appropriarsi). Tale legge mostra la struttura sacrificale, denaturante e decorporizzante del capitalismo, in cui

la distinzione realmente significativa non è tra l'umanità e il resto della natura, ma tra due sfere: l'attività-vitale dentro il sistema della merce e l'attività-vitale esterna all'area della mercificazione, ma ancora intrappolata all'interno del potere capitalistico<sup>14</sup>.

Questo doppio registro dell'accumulazione capitalistica è un aspetto molto importante, dato che storicamente l'analisi marxista si è interessata quasi esclusivamente allo sfruttamento della forza-lavoro produttiva, “dimenticando” l'appropriazione del lavoro riproduttivo di donne, animali, piante ed ecosistemi. Il motivo di una tale “svista” ha a che fare con la sua sostanziale assimilazione dell'*assiomatica antropocentrica e produttivistica*, omologa a quella del capitale:

La legge del valore – non la teoria del valore ma il suo funzionamento storico effettivo – è antropocentrica in un senso molto preciso. Solo la forza-lavoro umana produce direttamente valore. Un albero, un cavallo o una fessura geologica non possono essere pagati. Tuttavia, la forza-lavoro mercificata non può produrre nulla senza il lavoro non pagato dei cavalli o degli alberi. Il lavoro non pagato socialmente necessario è la base del tempo di lavoro socialmente necessario<sup>15</sup>.

Proprio come quello antropogenico, il dispositivo capitalogenico è violento e oppressivo, e niente affatto neutrale: possiede coloriture razziste, sessiste e – anche se Moore non lo dice – marcatamente specieiste: la vita di donne, indigeni, neri e animali è resa priva di valore, quindi violentemente *privatizzata*, nel doppio senso di appropriata ed esclusa dalla Società.

In sintesi, senza la separazione netta tra Natura e Società, che significa «senza il potere di decidere quali vite continuo e quali no»<sup>16</sup>, il capitale non funzionerebbe. Ma non basta. Insieme a questa separazione, proprio perché non prospera dalla mera distruzione di vite ma grazie alla loro *produttività*, il capitale per prima cosa ha bisogno di produrre, nei lavoratori come nei lavorati, la *docilità dei corpi*, oltre a un generale occultamento del loro sfruttamento.

11 *Ibidem*, p. 45.

12 Uso questo termine in un senso molto vicino a quello di «macchina antropologica» di Giorgio Agamben. Cfr. G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 42-43; e, da una prospettiva antispecista, Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016, pp.18-19.

13 J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, cit., p. 70.

14 *Id.*, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, trad. it. di G. Avallone, ombre corte, Verona 2015, p. 103.

15 *Ibidem*, p. 100.

16 Raj Patel e Jason W. Moore, *Una storia del mondo a buon mercato*, trad. it. di G. Carloti, Feltrinelli, Milano 2018, p. 45.

## Resistenze umane, vegetali, animali e batteriche

Non sempre però tutto funziona come previsto. Anzi, quasi mai. I dispositivi di potere vengono costantemente messi alla prova dalle resistenze dei corpi dominati e offesi. Dalla prima grande insurrezione della classe lavoratrice, passata alla storia come la guerra dei contadini tedeschi del 1524<sup>17</sup>, a quelle delle popolazioni indigene, alle lotte degli schiavi, degli operai, delle donne, degli ecologisti radicali, la storia moderna è stata un susseguirsi di ribellioni. E di risposte, di adattamenti, da parte del potere – reticolare e centralizzato –, tanto da far sì che queste stesse lotte diventassero un’«essenziale motore di cambiamento nell’ecologia capitalista»<sup>18</sup>. Le resistenze e le ribellioni, però, non sono solo umane perché

anche le nature extra-umane resistono alla feroce costrizione dell’equivalenza economica: le erbacce super-infestanti ostacolano l’agricoltura geneticamente modificata; gli animali resistono al ruolo loro assegnato come oggetti e forze di produzione<sup>19</sup>.

Alla resistenza delle nature extra-umane Moore accenna anche nel libro precedente, quando scrive:

dalle erbacce resistenti al glifosato alla resistenza agli antibiotici in crescita vertiginosa, la nostra è un’epoca della crescente capacità della natura extra-umana di eludere il controllo capitalistico<sup>20</sup>.

La resistenza è, dunque, *polimorfa e multispecie*. Rendersene conto è basilare per inventare nuove politiche, meglio: *altre specie di politica*<sup>21</sup>.

Per concludere, va rimarcato che per liberarci dal dominio del capitale, dalla sua “mobilitazione totale”, non basta appropriarsi dei mezzi di produzione, ma occorre rendere inoperoso il dispositivo capitalogenico, performante, astratto e al tempo stesso reale, che ne definisce la cosmogonia. Ciò è quanto di fatto manca a molte lotte politiche, comprese quelle ecologiste e antispeciste, che continuano a pensare aritmeticamente – Natura (senza

umani) + Società (senza nature) –, rimanendo in questo modo legate a un paradigma moderno, cartesiano, da “padroni e possessori della natura”, quindi inevitabilmente governamentale. Un pensiero frammentato che genera un’inevitabile *frammentazione delle lotte*: lavoro vs ambiente, umani vs animali. L’analisi di Moore, pur nei suoi limiti<sup>22</sup>, è un salutare tentativo per pensare un anticapitalismo che non si riduca a semplice slogan, ad accusa generale («È tutta colpa del capitalismo!») o a marchio identitario, ma che sia una pratica teorica e di azione che apra e sviluppi, nelle lotte, nuove e diverse relazioni, oltre gli angusti confini dell’umano.

17 Uno degli ispiratori di questa rivolta fu il pastore radicale Thomas Müntzer che denunciò le recinzioni delle terre comuni.

18 R. Patel e J.W. Moore, *Una storia del mondo*, p. 39.

19 J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, cit., p. 106.

20 *Id.*, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, cit., p. 58.

21 Cfr. Massimo Filippi, Michael Hardt e Marco Maurizi, *Altre specie di politica*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

22 L’obiettivo critico principale di Moore è la separazione netta tra lavoro e natura, non certo lo sfruttamento animale.

Alexandra Navarro

## Il carnismo e l'educazione specista

### Reti concettuali nelle rappresentazioni sociali che strutturano lo specismo in Argentina

#### Introduzione

L'indagine da cui scaturisce il presente articolo è stata condotta secondo una prospettiva comunicativa applicata alle rappresentazioni della popolazione argentina relative al mangiare carne bovina. A partire da più di 400 interviste e attraverso l'analisi dei principali periodici del paese durante un arco di dieci anni, si è cercato di fornire alcune risposte alla domanda sulle modalità della strutturazione dello specismo in Argentina e sul perché sia così profondamente interiorizzato dalla popolazione.

L'obiettivo fondamentale di questa ricerca è quello di presentare, evidenziare e fare emergere gli elementi alla base delle pratiche speciste – nello specifico il consumo di carne bovina – e i discorsi che le sostengono. Tale ricerca si basa su un lavoro di denaturalizzazione, cioè su un lavoro di riconoscimento delle percezioni sociali diffuse che sono legittimate e riconosciute come valide in seno a una determinata società. Tali percezioni sociali consistono nella *conoscenza del senso comune* a cui le persone fanno ricorso per agire e/o prendere posizione rispetto ai problemi che devono affrontare. Se questo è chiaro, si riesce a ottenere una maggiore comprensione della loro “visione del mondo” e a riconoscere i modi e i processi di costruzione di quella conoscenza attraverso cui gli individui formano e sono formati dalla realtà sociale. Analizzare queste rappresentazioni sociali permetterà così di definire la dinamica delle interazioni sociali, chiarendo ciò che determina le pratiche sociali<sup>1</sup>. Le rappresentazioni sociali determinano il modo in cui i soggetti sociali comprendono gli eventi della vita quotidiana, le caratteristiche del loro ambiente, le informazioni che vi circolano, le persone del contesto, vicino o lontano. In poche parole, si tratta della conoscenza “spontanea” – ingenua – che abitualmente viene denominata pensiero naturale in opposizione a quello scientifico. Questo

tipo di conoscenza prende forma dalle nostre esperienze, ma anche dalle informazioni, dalle conoscenze e dai modelli di pensiero che riceviamo e trasmettiamo attraverso la tradizione, l'educazione e la comunicazione sociale. Tale conoscenza è, quindi, per molti aspetti una conoscenza elaborata e condivisa socialmente<sup>2</sup>.

È importante infine sottolineare che per questo studio sono stati analizzati discorsi e pratiche di diverso tipo, discorsi e pratiche che non operano esclusivamente nel campo del *visibile*, ma che, al contrario, possono agire e intersecarsi sotterraneamente.

#### Carnismo

Nell'identificarsi in relazione alle proprie abitudini alimentari, gli/le intervistat\* si suddividono in tre gruppi: “vegani”, “onnivori”, e “carnivori”, benché le ultime due categorie non rappresentino quelle di una vera e propria scelta. Mentre i primi assumono una decisione etica in modo cosciente, i secondi semplicemente “mangiano carne”, come se essere “onnivoro” o “carnivoro” rappresentasse l'unica opzione per interpretare la pratica alimentare.

A questo proposito, Melanie Joy ha analizzato la dimensione problematica di tale questione e ha coniato il concetto di “carnismo”<sup>3</sup> per mostrare come nutrirsi di carne *non si dà al di fuori di un sistema di credenze e valori*. Non è, quindi, corretto parlare da una parte di “vegetarismo” o “veganismo” (con gli “ismi” che rimandano a delle dottrine o a dei sistemi di credenze) e dall'altra di “mangiatori di carne” come se questi non avessero compiuto alcuna scelta. Non è più possibile, insomma, parlare di carnivori e onnivori, dal momento che i primi sono animali che hanno bisogno della carne per sopravvivere e i secondi sono animali (umani e non umani) che fisiologicamente in grado di ingerire sia vegetali che carne. «Alla pari di “carnivoro”, “onnivoro” è un termine che descrive la *costituzione biologica* di un individuo e non le sue scelte filosofiche. Le persone mangiano carne non perché ne hanno bisogno ma poiché scelgono di farlo, e le loro scelte derivano sempre da credenze», afferma Joy<sup>4</sup>. In Argentina parte di

1 Jean-Claude Abric, *Pratique sociales et représentations*, Puf, Parigi 1994, cit. in Sandra Araya Umaña, «Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión», in «Cuaderno de Ciencias Sociales», vol. 127, FLACSO, Sede Académica Costa Rica, Costa Rica 2002, p.12.

2 Denise Jodelet (a cura di), *Le rappresentazioni sociali*, trad. it. di E. Cicognani, A.M. Gentile, G. Petrillo, R. Saldarelli, Liguori, Napoli 1992, pp. 77-102.

3 Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrino, Sonda, Casale Monferrato 2012, p. 35.

4 *Ibidem*, p. 37.

queste credenze sono legate alla tradizione e allo storico sfruttamento, nei più svariati ambiti, dei bovini.

Il carnismo è consolidato all'interno della società e risulta difficile affrontarlo proprio perché normalizzato, legittimato e occultato. È questa invisibilità che induce le persone a non considerare come una scelta la propria decisione di alimentarsi di carne, bensì come una cosa ovvia, "naturale": «Viene considerato un fatto anziché un'opinione, le sue pratiche un dato di fatto e non una scelta. È la regola»<sup>5</sup>. Vi è inoltre una tendenza generalizzata a supporre che lo stile di vita scelto dalla maggioranza sia un riflesso di valori universali. Tuttavia, ciò che si considera "normale" è, appunto e semplicemente, *l'insieme delle credenze e dei comportamenti della maggioranza*<sup>6</sup>. Seguendo Bourdieu, «le regolarità inerenti ad una condizione arbitraria [...] tendono ad apparire come necessarie, se non naturali, poiché sono a fondamento degli schemi di percezione e di valutazione con cui vengono colte»<sup>7</sup>. Esse sono, tuttavia, interpretazioni prodotte e costruite socialmente, non "realtà oggettive".

Le persone interpretano la vita quotidiana come una realtà ordinata, che percepiscono come indipendente dalle loro preoccupazioni. Il mondo della vita quotidiana è quello che viene considerato, in modo scontato, come "la realtà"; il senso comune, che lo caratterizza, si presenta come la "realtà per eccellenza", riuscendo in questo modo a imporsi sulla coscienza delle persone<sup>8</sup>. Le persone nascono in un ambiente sociale simbolico che danno per scontato analogamente a come fanno con il proprio ambiente naturale e fisico. Esattamente come le montagne e i mari, anche i linguaggi, le istituzioni sociali e le tradizioni formano un panorama del mondo che rappresenta un ambiente simbolico che può essere messo in discussione soltanto in circostanze molto particolari<sup>9</sup>. Araya Umaña, riprendendo Ivana Marková<sup>10</sup>, precisa tuttavia che le persone sono anche agenti, ossia hanno modi specifici di comprendere, comunicare e agire sulle proprie realtà ontologiche. Non riproducono automaticamente ciò che hanno ricevuto, potendolo incorporare nel proprio sistema cognitivo. «In altre parole, [gli individui] non solo riproducono le proprie realtà ontologiche

ma si impegnano anche in processi epistemologici e, come risultato, le trasformano»<sup>11</sup>.

Che il carnismo sia svincolato da ogni definizione, al di fuori di quella per cui "non è una scelta", è connesso, secondo Joy, al fatto che si tratta di un'ideologia<sup>12</sup>. Un'ideologia è un insieme condiviso di credenze, oltre che di pratiche che riflettono tali credenze. Si tratta del discorso sociale della legittimazione dell'egemonia, che si sforza di garantire un sistema generale di obiettivi e di giustificare le azioni di un gruppo umano<sup>13</sup>. Araya Umaña cita Ibañez<sup>14</sup>, il quale sostiene che l'ideologia – così come le conversazioni, le esperienze, le posizioni delle persone all'interno della struttura sociale – è una delle condizioni di produzione delle rappresentazioni sociali. Vale a dire, è uno degli elementi di causalità che interviene nella genesi delle rappresentazioni sociali, ma questa relazione di causalità è di tipo circolare, perché le rappresentazioni sociali possono modificare a loro volta gli elementi ideologici che hanno contribuito alla formazione<sup>15</sup>. «Moscovici voleva dimostrare come le dimensioni della vita nella collettività influenzino la nostra interpretazione della realtà, determinino i giudizi sulle persone e sugli oggetti, generino le emozioni legate a questi giudizi e guidino i comportamenti che corrispondono alla realizzazione delle nostre rappresentazioni»<sup>16</sup>. Il carnismo, quindi, in quanto questione ideologica, influenza l'interpretazione che gli attori si fanno della realtà, produce emozioni e guida i comportamenti che materializzano le loro rappresentazioni. Il fatto che il carnismo, come ideologia, sia privo di un nome, ne facilita l'occultamento: risulta difficile riflettere o discutere su ciò che non ha nome. Inoltre, per Joy, questo tipo di ideologia si basa sulla violenza fisica: «Se rimuovessimo la violenza dal sistema – cessando di uccidere gli animali – il sistema finirebbe di esistere. La carne non può essere ottenuta senza la macellazione»<sup>17</sup>. Il sistema carnista, infatti, trasforma «gli animali in carne e la carne in cibo»<sup>18</sup>. Per sostenersi, insomma, il sistema carnista ha bisogno di strategie che impediscano di collegare la

5 *Ibidem*, p. 38.

6 *Ibidem*.

7 Pierre Bourdieu, *Il senso pratico*, trad. it. di M. Piras, Armando, Roma 2005, p. 84.

8 S.A. Umaña, *Las representaciones sociales*, cit., p. 13.

9 *Ibidem*, p. 31.

10 Ivana Marková, «En busca de las dimensiones epistemológicas de las representaciones sociales», in Dario Páez e Amalio Blanco (a cura di), *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Fundación Infancia y Aprendizaje, Madrid 1996, pp. 163-182.

11 S.A. Umaña, *Las representaciones sociales*, cit., p. 31.

12 M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, cit., p. 37.

13 Martín Mora, «La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici», in «Athenea Digital», n. 2, 2002, pp. 1-25 (in particolare pp. 21-22).

14 Tomas Ibañez, *Ideologías de la vida cotidiana*, Editorial Sendai, Barcellona 1988.

15 S.A. Umaña, *Las representaciones sociales*, cit., p. 43.

16 Elisa Knapp, «Aspectos teóricos y epistemológicos de la categoría representación social», in «Revista Cubana de Psicología», vol. 20, n. 1, 2003, pp. 23-34 (citazione a p. 24).

17 M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, cit., p. 39.

18 *Ibidem*, p. 29.

carne con gli animali, e gli animali con la *senzienza*. Questa condizione, in cui la maggior parte delle persone non è consapevole del fatto che il mangiare carne non è una semplice predisposizione fisiologica o una scelta alimentare ma bensì “carnismo”, fa sì che la sua denaturalizzazione risulti difficile, soprattutto a causa dei molteplici meccanismi di occultamento utilizzati dallo stesso sistema. In Argentina, inoltre, si deve considerare che la mucca è un animale con una forte carica simbolica e che i suoi *usi* (sia per fini alimentari sia per la produzione di oggetti e indumenti) sono legati a un’idea condivisa di identità nazionale.

I meccanismi per occultare il carnismo, sebbene molteplici, sono stati raggruppati da Joy sotto due grandi denominatori: *la mitologia della carne* (coi suoi dispositivi di legittimazione e di giustificazione del consumo) e *la triade cognitiva* (reificazione, disindividualizzazione e dicotomizzazione). Restano comunque alcuni altri aspetti che l’autrice non ha considerato e che emergeranno da questo lavoro: i due denominatori indicati da Joy verranno ricostruiti e affrontati in altri termini, e ne verrà aggiunto un terzo. A tal proposito sarà ripresa quella che Joy ha indicato come “triade cognitiva”, ma sotto un’altra denominazione, quella di “*educazione specista*”<sup>19</sup>. Alla triade cognitiva, inoltre, verranno aggiunti due nuovi elementi: l’idea che le mucche si trovino sotto ad un *assoggettamento volontario* (ci danno il latte, ci danno il cuoio) e le *concezioni carniste riguardo al veganismo*, ossia quelle percezioni e quei discorsi relativi alla pratica del veganismo che contribuiscono a sostenere l’antropocentrismo dominante. Queste ultime due idee nascono in seno a tale educazione specista e sono, soprattutto, il prodotto della disinformazione.

L’altro grande denominatore che struttura lo specismo, e che sorge da quella stessa educazione, è costituito dalle “macro-narrazioni sulla carne” (che Joy ha chiamato «miti»), definite così perché, mentre la nozione di racconto rinvia a racconti particolari, i racconti plurali rimandano, appunto, a dei “macro-racconti” o “narrazioni”, che danno rilevanza alle rappresentazioni sociali esistenti indipendentemente dal fatto che vengano giudicate più o meno certe.

Va infine aggiunto un terzo grande denominatore, che non figura nell’opera di Joy ma che è comunque rilevante: le *caratteristiche proprie di un certo modo di pensare e fare attivismo nella comunità vegana* che non promuovono un’immagine antispecista dell’attivismo. Con questo si devono intendere discorsi e pratiche che sostengono (pur senza volerlo

19 Samuel Guerrero Azañedo, «Educación Especista; Cómo inculcar un prejuicio», 24/1/2013, TVAnimalista.com, <https://www.youtube.com/watch?v=b1c3j-tKsD0>.

né prevederlo) l’antropocentrismo contro cui lottano. Questi discorsi e pratiche sono per lo più (sebbene non tutti) associati a *opinioni e credenze*, aspetti che formano il campo della rappresentazione. Tale campo si riferisce all’ordine e alla gerarchizzazione degli elementi che costituiscono il contenuto della rappresentazione sociale. In sostanza, esso costituisce l’insieme di atteggiamenti, opinioni, immagini, credenze, esperienze e valori presenti in una stessa rappresentazione sociale<sup>20</sup>.

## Educazione specista

Samuel Guerrero Azañedo ha definito “educazione specista” quella parte del processo di socializzazione che trasmette e riproduce il paradigma culturale ed educativo in vigore attraverso conoscenze, abitudini e valori, volti a porre l’umano in cima agli altri animali, istituendo il confine della specie come giustificazione per relegare questi ultimi al di fuori dalla sfera della moralità, legittimandone così la discriminazione<sup>21</sup>. L’educazione specista include tutti quei meccanismi attraverso cui si educano le persone, dalla socializzazione primaria presso le famiglie fino alla socializzazione secondaria (scuola, mezzi di comunicazione, ecc.), col fine di naturalizzare la relazione di disuguaglianza che gli umani instaurano con gli animali; l’obiettivo di questa tesi è sottolineare come l’educazione specista giochi un ruolo fondamentale nella dissociazione che si realizza fra animali e alimenti e che sta alla base della costruzione delle rappresentazioni sociali che strutturano lo specismo. I frutti di questa educazione sono le macro-narrazioni sulla carne e, di riflesso, i discorsi e le pratiche che regolano certi modi di fare e pensare l’attivismo all’interno della comunità vegana.

Articolando l’idea di Guerrero Azañedo con la proposta di Joy, si può sostenere che l’educazione specista insegna la reificazione, la disindividualizzazione e la dicotomizzazione degli animali non umani; così come il consolidamento dell’idea secondo cui il loro assoggettamento sia volontario.

### a) Reificazione

La reificazione è una percezione, interiorizzata a partire dall’educazione specista, che consiste nel percepire *naturalmente* gli animali come cose,

20 S.A. Umaña, *Las representaciones sociales*, cit., p. 41.

21 S. Guerrero Azañedo, «Educación Especista», cit., p. 2.

come oggetti, contribuendo a una percezione della realtà in cui le mucche sono “cose vive”, e ogni tanto, “esseri viventi”. Pensarle come “esseri senzienti” non è qualcosa di comune per le persone che mangiano carne regolarmente. La reificazione include, da un lato, il linguaggio che designa le mucche come oggetti, e dall'altro la legislazione, che le considera cose, proprietà. Queste due costruzioni facilitano la naturalizzazione della percezione della mucca come *oggetto da utilizzare*.

#### b) *Disindividualizzazione*

La disindividualizzazione è il processo mediante cui gli individui vengono percepiti esclusivamente in termini di identità di gruppo, affinché la loro singolarità sia cancellata, omogeneizzandone le caratteristiche individuali in un gruppo unico. Più questo è numeroso, più facile diventa pensarlo come un insieme. La disindividualizzazione consiste nel percepire gli altri unicamente come membri di un tutto e implica il non percepire l'individualità delle parti che compongono l'insieme. È quello che succede con le mucche: invece che come individui, vengono percepite come astrazioni, come massa, gruppo, “bestiame”: un gruppo informe che impedisce di pensarle individualmente.

#### c) *Dicotomizzazione*

La dicotomizzazione consiste nel percepire gli animali come categorie. Si tratta di un processo mentale attraverso cui gli altri vengono divisi in due categorie differenti, e spesso opposte, in base alle proprie credenze. Queste dicotomie generano dualismi. La dicotomizzazione permette di dividere mentalmente i gruppi di individui e di provare emozioni distinte nei loro confronti. In relazione alla carne, le categorie a cui storicamente appartengono gli animali non umani sono “commestibile” e “non commestibile”. In Argentina, la dicotomizzazione facilita la giustificazione e permette di credere che mangiare carne di mucca non sia problematico in quanto la mucca è culturalmente “commestibile”.

#### d) *Invenzione dell'assoggettamento volontario*

L'educazione specista prevede il reiterato insegnamento dell'idea secondo cui gli animali si sottometterebbero “volontariamente”<sup>22</sup>, come alimento, come bene o come forza lavoro, agli umani. In reazione a tale falso

22 È importante chiarire, a tal proposito, che non si parla di volontà animale in termini filosofici, con tutto quello che questo comporterebbe, bensì delle credenze proprie del senso comune, in cui è possibile pensare che l'animale possieda la volontà di donarsi per offrire i prodotti che il suo corpo produce “naturalmente”.

luogo comune, in alcune reti sociali vegane si cerca di mostrare che la mucca non dà affatto, poiché quando qualcuno dà qualcosa lo fa di propria volontà: non solo la mucca non dà latte, carne o cuoio, ma affinché li fornisca è necessario che le si tolga la vita. L'“invenzione dell'assoggettamento volontario” è un altro dei meccanismi mediante cui il discorso carnista legittima l'uso delle mucche nell'industria casearia. Tutto il repertorio musicale infantile che si basa prima di tutto sulla dicotomizzazione, e successivamente sull'invenzione dell'assoggettamento volontario, rafforza questa percezione fin da bambini: non nasconde le mucche come animali bensì ne legittima l'uso, facendo riferimento unicamente alla provenienza del latte (mai della carne)<sup>23</sup>. Infine, rientrano in questa sezione anche tutte quelle concezioni che legittimano gli umani come padroni, tanto delle mucche quanto del loro latte, occultando la reificazione che questo discorso comporta. La reificazione, la disindividualizzazione, la dicotomizzazione e l'invenzione dell'assoggettamento volontario danno come risultato la *dissociazione*.

#### e) *Dissociazione*

Si tratta di un processo interpretativo mediante cui due idee che potrebbero essere messe in correlazione vengono classificate come separate o distanti. Questo accade, nel discorso carnista, nei casi di omicidio/morte/pesca degli animali per il consumo umano, così come in quelli di schiavitù/sfruttamento/assoggettamento per la produzione di latte. La carne come alimento tende a mascherarsi attraverso aspetti neutri che scongiurano la possibilità di suscitare determinati stati mentali nel consumatore. L'industrializzazione della produzione alimentare allontana gli animali dalla scena sociale. I consumatori “dimenticano” la produzione e la pesca degli animali; preferiscono privare i prodotti della loro realtà e celarne la provenienza. Confezionata, avvolta nel cellofan, in parte già insaporita, la carne si converte così in un piatto fra gli altri grazie a un abile lavoro sociale di ridefinizione. Una facciata culturale la converte in un alimento lecito e tende a eliminare la stessa nozione di carne<sup>24</sup>.

Il processo di dissociazione è il primo che si dissolve quando si rende visibile lo specismo, ed è a partire da qui che l'animale morto non può più

23 In seguito parte di questo immaginario infantile sconfinava nel mondo adulto e gli adulti continuano a ripetere che “la mucca dà il latte”. Anche nei mezzi di comunicazione non mancano certe affermazioni che lasciano supporre che le mucche “offrano” il loro prodotto.

24 David Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 2006, p. 336.

essere visto come mera “carne” (e il latte come una “qualsiasi bibita” o una “bevanda salutare”). Il frutto di questa dissociazione, nella commercializzazione dei prodotti a base carnea, è la disconnessione con la sensibilità; la carne non sembra connessa alla sofferenza dell’animale da cui proviene. L’intenzione è proprio quella di separare la vista di tale sofferenza dalla carne che – nella confezione sottovuoto o nella vetrina della macelleria – aspetta solo di essere consumata. Per tale meccanismo di separazione dell’animale non umano sofferente dalla carne che nel piatto aspetta di essere mangiata, Carol Adams introduce il concetto di *referente assente*: «Dietro ogni piatto di carne vi è un’assenza: la morte dell’animale. La funzione del referente assente è quella di mantenere la “carne” separata dall’idea che quella o quello nel nostro piatto una volta sono stati un individuo che voleva vivere. È quella di tenere lontana l’idea che quella carne era un qualcuno e non un qualcosa»<sup>25</sup>. Implicitamente, la nozione di *referente assente* introduce, inoltre, l’idea che tutti gli animali sono abitualmente reificati; gli *esseri che sentono* sono trasformati in *oggetti passibili di essere consumati*. Ciò richiede semplicemente alcune strategie lessicali e di occultamento, alcune delle quali saranno analizzate partendo da due esempi: il trattamento della carne di mucca nei ristoranti e nelle macellerie.

Vi sono ristoranti di lusso che prevedono che i clienti ricevano, insieme alla loro bistecca, un biglietto con un codice a barre con cui, avvicinandosi a un apposito dispositivo, possono vedere la mucca da cui proviene la loro bistecca. Tale fotografia non aspira a generare alcun tipo di empatia con l’animale sacrificato. La connessione fra l’animale e la carne non suscita nemmeno sentimenti contraddittori che possano indurre a non mangiarla. Questo dispositivo serve semplicemente a garantire che quella carne proviene da un magnifico esemplare, creato per essere quello che è poi diventato: una bistecca in un piatto. Un’altra possibilità è quella di includere nel biglietto un’immagine della mucca in cui si indicano i tagli di carne. O persino esporre, all’ingresso, un esemplare – imbalsamato o di plastica – della razza *Hereford* o *Aberdeen Angus*.

Nel caso delle macellerie, qualsiasi sia la strategia utilizzata per vendere la carne, l’idea dell’animale-alimento non viene nemmeno messa in discussione. In questo caso per pubblicizzare la carne vengono utilizzate cinque tipologie di discorsi:

a. Si espongono fotografie della carne cruda (in cui non è

possibile vedere l’animale ma in cui i tagli della carne sono facilmente identificabili);

- b. Si espongono nelle vetrine due tipi di immagini: quelle delle mucche che pascolano tranquillamente in un prato, in cui si può percepire chiaramente l’intervento di *Photoshop*, dato che quasi tutta la carne proviene da allevamenti intensivi; o quella di una mucca che coccola il suo vitellino, immagine che non suscita comunque alcun tipo di interrogativo rispetto alla carne come cibo, nemmeno se connessa con la carne di vitello.
- c. Si usa la tipica lavagna scritta a mano in cui semplicemente compare il taglio della carne e il prezzo;
- d. Si usa il fumetto di una mucca, in genere felice o intenta a leccarsi, spogliando la carne della violenza e della sofferenza. L’animale è felice. Magari è felice perché offre la propria carne come cibo. Ciò che è significativo in questa vignetta è il fatto che si stia leccando. Lo fa perché la sua carne è deliziosa? Lei la ritiene deliziosa? La mucca mangia altre mucche per cui si lecca pensando al futuro banchetto? Di questo tipo di fumetti ve ne è addirittura uno in cui la mucca sta arrostando della carne al barbecue (la mangerà dopo? Mangerà la carne di altre mucche?).
- e. Si espone il logo, spesso la figura di un bovino, tratteggiata di un solo colore, senza occhi né alcun tipo di espressione facciale.

In merito a quest’ultimo punto, sull’uso del logo senza volto o comunque privo di sguardi, è interessante riprendere quanto affermato da Le Breton, il quale osserva che «collocare lo sguardo sull’altro non è mai un fatto insignificante; in effetti, lo sguardo si aggrappa, si impadronisce di qualcosa nel bene e nel male, è senza dubbio immateriale, ma agisce simbolicamente [...]. Lo sguardo è un contatto: tocca l’altro e la tattilità che riveste è lontano dal passare inosservata nell’immaginario sociale»<sup>26</sup>. In generale, gli animali che *guardano* sono quelli considerati più vicini, i “non commestibili”: cani e gatti guardano dalle pubblicità delle crocchette con uno sguardo praticamente umano, impossibile da ignorare. Impossibile da *mangiare*. Se una mucca *guardasse* in questo modo dall’insegna di una macelleria, si dovrebbe prendere in esame quale reazione potrebbe generare nei possibili consumatori.

Per questa ragione, i/le vegan\* diffondono immagini che aspirano a suscitare una resistenza a questi “non sguardi”. Imbattersi nello sguardo

<sup>25</sup> Carol J. Adams, «Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne», «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», n. 1, estate 2010, p. 23.

<sup>26</sup> D. Le Breton, *El sabor del mundo*, cit. p. 58.

dell'Altro è, inoltre, il luogo della paura, del biasimo, o ancora peggio, se ci si imbatte in uno sguardo di amore, di colpa<sup>27</sup>, colpa che impedisce di continuare con le stesse pratiche alimentari. Lo *sguardo della mucca* ("sguardo triste", "occhi dolci", "ti guarda") è stato recuperato nei *discorsi vegani sistematizzati* come elemento associato alla mucca (e alla colpa che deriva dal fatto di mangiarla).

In questo articolo, si è tentato di tratteggiare ciò che l'educazione specista implica, come si costruisce, si sostiene e si perpetua a partire da diverse pratiche; in che modo comprende, riproduce e rende eterno il carnismo; e quali sono le sue conseguenze nella costruzione delle rappresentazioni sociali più generali associate al carnismo. L'analisi della comunicazione delle rappresentazioni sociali secondo la prospettiva dei *Critical Animal Studies* permette di decostruire le percezioni radicate nelle biografie particolari e collettive e nella storia – naturalizzate e mai criticate o esaminate. Ignorando le rappresentazioni sociali e la loro origine, qualsiasi trasformazione diventa impossibile.

*Traduzione dallo spagnolo di Federica Barca*

27 Cfr. Anthony de Mello, *Il canto degli uccelli: frammenti di saggezza nelle grandi religioni*, trad. it. di G. Lupi, Edizioni Paoline, Milano 1986.

Tamara Sandrin

## I corpi dolorosi di Arthur Aristakisjan

Nudità del volto più grande di quella dei corpi, inumanità più grande di quella degli animali. (Gilles Deleuze)<sup>1</sup>

Arthur Aristakisjan ha girato solo due film, *Ladoni*<sup>2</sup> e *Mesto na zemle*<sup>3</sup>, entrambi difficili da vedere, che mostrano una realtà atroce e angosciante. Davanti ai suoi film non c'è via di fuga: anche se lo spettatore cede alla tentazione di interromperne la visione, sarà comunque perseguitato da ciò che ha visto, dalla situazione-limite in cui è stato catapultato. Entrambi i film insistono con caparbieta sulla «rappresentazione del corpo: un corpo umiliato, osceno, mostruosamente deficitario e malato»<sup>4</sup>. Attraverso i primi piani di volti provati dalla vita, dalla sofferenza, volti vacui, spaventati, occhi e bocche spalancate, ghigni e smorfie sdentate, moncherini, mani gonfie, gambe amputate, unghie sporche e spezzate, cicatrici, arti spastici e tremanti, alternati a inquadrature di rovine, macerie, ruderi, case in demolizione e immondizie, *Ladoni* accompagna lo spettatore in un cammino verso l'umanità derelitta dei sobborghi di Kisinev, dove anche il regista ha vissuto per alcuni anni<sup>5</sup>.

*Ladoni* si apre con una sequenza tratta da *Quo vadis?*<sup>6</sup> quasi a suggerire una chiave di lettura martirologica, che però renderebbe troppo semplice e piatta la struttura narrativa dell'opera che «non si lascia attualizzare

1 Gilles Deleuze, *Cinema 1*, trad. it. di J.-P. Manganaro, Ubulibri, Milano 2010, p. 122.

2 Arthur Aristakisjan, *Ladoni (La palma della mano)*, Russia 1994.

3 *Id.*, *Mesto na zemle (L'ultimo posto sulla terra)*, Russia 2001.

4 Beniamino Biondi, *Il cinema gnostico di Artur Aristakisjan*, <https://www.taxidrivert.it/25591/t-d-consiglia/il-cinema-gnostico-di-artur-aristakisjan.html>.

5 Alcuni critici hanno sottolineato che Aristakisjan abbia vissuto con i/le mendicanti di Kisinev e nella comune di hippy di Mosca, ripresa in *Mesto na zemle*, e sono inclini a cogliere un'identificazione tra regista e personaggi, interpretando questi film come atti d'accusa e tralasciandone quindi altri intenti, soprattutto estetici. Personalmente ritengo che queste esperienze di vita condivisa siano importanti perché hanno spento nello sguardo della cinepresa di Aristakisjan sia il pietismo che la presa di distanza.

6 Gabriellino D'Annunzio, *Quo Vadis?*, Italia 1925.

in un ambito determinato»<sup>7</sup>. Il film si presta invece a un'interpretazione stratificata anche in virtù del suo essere doppio, dato che il sonoro fa da contrappunto alle immagini mute, crude e potenti, il cui naturalismo è interrotto dalla lettura poetica della lettera<sup>8</sup> di un padre al figlio non ancora nato. Questa lettera costituisce la dichiarazione ideologica (alla base anche di *Mesto na zemle*) di Aristakisjan e dimostra non solo un'attenzione verso la parte spirituale dell'umano, nella *spiritualizzazione* del corpo che si fonde e si trasforma nell'"incarnazione" dello spirito, ma anche una forza rivoluzionaria erede della filosofia marcusiana e, più in generale, della Scuola di Francoforte.

L'insieme di suggestioni ottiche e sonore si dispiega in un film visionario che mostra la vita dei/lle mendicanti, le loro case, i loro oggetti, i loro volti e i loro corpi per quello che sono, nel loro essere "eccessivi", un film che permette di «cogliere l'intollerabile o l'insopportabile, il dominio della miseria»<sup>9</sup>, denunciarne la radicalità e l'ingiustificabilità e, mentre muove a compassione, instaura nello spettatore una coscienza critica che rende pressante la necessità dell'azione: «Il film spinge lo spettatore ad agire in base al cambiamento della valutazione che si propone»<sup>10</sup>. Mentre la cinepresa di Aristakisjan segue, o meglio accompagna, storpi e mendicanti per le strade e i sobborghi di Kisinev, la voce narrante ci racconta le loro storie, ce li presenta, perché solo conoscendoli a fondo, conoscendo ciò che è accaduto loro prima e dopo il film, possiamo superare la catena del presente, entrare nel "quadro" e comprendere pienamente il sistema e il suo funzionamento, i suoi meccanismi di schiavitù e la sua struttura stritolante.

Il sistema è una grande "biomassa" che ingloba e schiaccia ogni individuo; ci sono però dei modi di salvarsi: la pazzia, la morte oppure vivere da mendicante. Ed è questo che il padre augura al figlio non nato, non perché voglia che soffra, che conosca la fame e la povertà ma perché questa condizione gli permetterà una maggiore consapevolezza: «Se guardi la gente con gli occhi di un mendicante vedrai che è infelice perché ha paura della povertà, ha paura di trovarsi fuori dall'ordine costituito»<sup>11</sup>, perché «quando esci dall'ordine costituito devi affrontare secoli di paure». E la paura della povertà sembra più terribile della povertà stessa, perciò il mendicante può

mettere sotto scacco il sistema. «L'immagine del mendicante supera sempre il sistema» o, meglio, il corpo del mendicante supera il sistema perché propone e ripropone continuamente le sue esigenze vitali, pratiche, reali e contingenti, e con la sua sola presenza fisica testimonia dell'indistinguibilità fisiologica dei corpi animali.

Il corpo del/lla mendicante è poi un corpo *non-funzionale*. Il sistema ha diviso, in modo criminale, il vivente in *funzionale* e *non-funzionale* o *condannato*: *funzionali* sono i corpi che lavorano, producono e consumano, corpi utili e sfruttabili. Tutti i corpi che invece escono dagli schemi, che non sono fruibili a scopo economico ed edonistico, che non possono o non vogliono inserirsi nel ciclo produttivo e ri-produttivo, sono *non-funzionali*, inutili, sacrificabili, condannati all'esclusione e a una vita ai margini del corpo sociale, dello spazio sistemico socio-culturale. Questa esclusione criminale di alcuni corpi crea dei "mostri"<sup>12</sup>, che sono però gli unici in grado di ribellarsi al sistema, gli unici in grado di vedere realmente, di analizzare lo stato in cui vivono, di allontanarsi da esso. Tuttavia, «più ti allontani dal sistema e più senti la tensione della sua superficie e scopri che il sistema non ha confini». Scopri che il sistema vuole vivere a ogni costo e ti rendi conto che «non si può sfuggire al sistema», che (quasi) ogni via di fuga è preclusa: «Una cosa è scappare da Auschwitz... un'altra cosa è scappare dal fascismo intellettuale. Dove puoi scappare dal fascismo intellettuale?». Ovunque tu vada sarai utile al sistema. Perché il sistema ha sempre bisogno di otri nuovi da spremere: «L'agnello nasce e pascola libero, viene ucciso e mangiato, la sua pelle svuotata e spremuta diventa otre da riempire e da spremere fino al suo esaurimento».

Ogni bambino/a che nasce è un agnello che diventerà otre, ogni bambino/a che nasce è già un consumatore: è condannato/a a nascere e vivere in un corpo sociale, perché il suo è un corpo sociale, perché deve mangiare e vestirsi, assorbire la cultura del sistema, lavorare, avere una vita (etero) sessuale, accoppiarsi e riprodursi per ricominciare il ciclo, fornire nuovi agnelli e nuovi otri all'ingordigia fagocitante del sistema. Anche la morte avviene nel corpo sociale. Perciò il sistema «prepara gli insegnanti e i preti, mantiene i dottori e le prostitute». Per salvarsi da questa condanna bisogna evitare di essere *otri*, bisogna diventare corpo *non-funzionale* e rifiutare tutto ciò che il sistema offre, rifiutare la ricchezza e la sessualità dell'ordine costituito: «L'indigenza ti proteggerà dal sistema e la verginità

7 G. Deleuze, *Cinema 1*, cit. p. 130.

8 Testo poetico di Naum Kaplan (1947-1978), poeta moldavo che in vita non pubblicò mai nulla.

9 G. Deleuze, *Cinema 2*, trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 2010, p. 30.

10 A. Aristakisjan, *Frammenti dal diario del regista. Riflessioni in merito alla realizzazione di "L'ultimo posto sulla terra"*, tratto dal booklet dell'edizione dvd del film, trad. it. di E. Evangelista, Raro Video-Visioni Underground, Roma 2009, p. 17.

11 Tutte le citazioni, se non diversamente specificato sono tratte da *Ladoni*.

12 Ogni sistema ha i suoi "mostri" che crea per costruire un modello omologato, per fondare la sua sicurezza su questa omologazione e per scaricare su di loro tutte le sue frustrazioni. Cfr., a questo proposito, il saggio di Claude Kappler, *Monstre. Le poivoir de l'imposture*, PUF, Parigi 1980.

dal fornicare con il sistema». Attraverso il rifiuto e la privazione si può così raggiungere e conoscere un nuovo tipo d'amore dalle «forme indicibili» e ritrovare nel proprio cuore un corpo di mendicante con cui «abbracciare qualsiasi donna», «un corpo sempre nudo» che «non è nel sistema». I corpi dei/le mendicanti, i «più sottili» tra i corpi, non vengono riconosciuti dal sistema, perché non sono funzionali e integri. L'infermo/a è visto/a come pezzo, scarto, brandello, «poiché non si sa più cosa sia pezzo in lui, se la parte mancante o il resto del corpo»<sup>13</sup>. E in questo suo essere fatto a brandelli non solo non è più utile, ma diventa anche *qualcos'altro*, qualcosa di estraneo al corpo sociale che è corpo esclusivamente umano: «Per il sistema noi non siamo esseri umani».

Queste parole vengono pronunciate sulle immagini di fronti ferite e polsi tagliati, immagini “tattili” che conferiscono alle varie parti del corpo, soprattutto alle mani presenti e integre oppure mutilate, amputate e, quindi, assenti, lo stesso ruolo affettivo ed espressivo del volto. Tutto ci parla di dolore, sofferenza, diversità ed esclusione, ma comprendiamo subito che questi *corpi dolorosi* sono gli unici corpi autentici all'interno del sistema perché sono allo stesso tempo epifanie e mezzi di indagine della realtà: in questo modo il martirio, la sua esposizione e la sua visione sono necessari allo svelamento del sistema e del suo funzionamento.

Il *corpo doloroso* diventa simbolo di tutta la sofferenza del mondo ed è indifferente se questa sofferenza sia dell'umano o degli animali: il montaggio alterna e coordina inquadrature di piccioni, di cani randagi in mezzo alla strada, di galline che razzolano in cortili colmi di rifiuti, alle sequenze di bambini/e che vivono nelle baracche fatiscenti sulla palude, di mendicanti che si trascinano per strade e marciapiedi ignorati o scacciati da passanti e poliziotti, di anziani/e che si costruiscono barriere difensive, immaginarie e mentali o reali fatte di rifiuti o di abiti dei morti nei manicomi. I corpi dei mendicanti, degli storpi, dei pazzi, dei reietti e degli animali non sono diversi tra loro: sono corpi ignorati e invisibili, oppure fastidiosi, da allontanare dalla vista, da scacciare a sassate. Corpi che finiscono per vivere nello stesso modo e negli stessi posti. Corpi nudi, segnati, feriti. Corpi offesi che offendono e sporcano.

Se il corpo è ciò con cui i/le viventi si presentano al mondo e attraverso il quale vengono conosciuti/e e riconosciuti/e, possiamo affermare che esso diviene non solo essenza, ma unica realtà. Un cane è tale perché ha il corpo di un cane. Lo/a storpio/a è storpio/a e basta: la sua deformità fa parte della sua natura e della sua persona, non c'è stato un passato in cui

13 G. Deleuze, *Cinema I*, cit. pp. 153-154.

non fosse storpio/a e non potrà esserci un futuro in cui non lo sarà più. La sua mostruosità è immutabile ed è una forma di *nudità*. Questa nudità del corpo, in un certo senso, è dovuta proprio al suo essere amputato, ferito, deforme, *doloroso*: non può concedersi il lusso del pudore nascondendo il suo deficit, la sua mancanza. Ma questo essere, brandello, pezzo, diviene abnegazione di sé e nel contempo ricchezza, intesa come apertura verso l'altro, il diverso: «Condizione dell'apertura verso l'altro, dello scambio, la perdita dell'*ipse* passa attraverso l'esperienza della “ferita”. La ferita è una forma di nudità dei corpi»<sup>14</sup>.

Vediamo così che mentre il sistema si basa sull'esclusione della diversità e della disfunzionalità attraverso strumenti di controllo e coercizione quali manicomi, carceri, lavoro e consumismo, la “società” dei mendicanti è accogliente e si fonda sull'accettazione libera e paritaria dell'alterità in tutte le sue manifestazioni, sul mutuo soccorso, sulla condivisione e sulla solidarietà. Il film ce ne fornisce diversi esempi: una giovane dona la forza delle sue gambe e delle sue braccia al suo anziano maestro, dopo che le sue gli sono state amputate; il «pitecantropo», un ragazzo fuggito da un manicomio, che ora vive in un rifugio sotterraneo, viene nutrito e accudito dagli anziani; i bambini e le bambine della palude raccolgono una donna ubriaca e la portano con loro, nelle loro baracche con le nonne, i cuccioli di cane e gli altri anziani; Srulik nasconde giovani donne evase dalla prigione in cambio di pane e vino.

Srulik vive in una soffitta circondato da piccioni che entrano ed escono liberamente dalle finestre aperte e afferma che i piccioni sono «poveri mendicanti», sorride<sup>15</sup>, li accarezza, muove le mani come a imitarne il volo<sup>16</sup>. Il vecchio insegna la lingua dei piccioni alle donne che stanno con lui. E questa è un'altra via di fuga dal sistema, perché è necessario «cancellare tutte le definizioni date e creare una nuova lingua»<sup>17</sup>; poiché «non ci sono più le parole» per ribellarsi al sistema, «non resta che imparare la lingua degli uccelli e diventare antisociale».

Gli scrittori, anche i più rivoluzionari, sono caduti nel tranello dell'ordine costituito nel momento in cui ne hanno usato la lingua: «Gli scrittori non avrebbero dovuto usare le parole del sistema», perché questo le ha prese e snaturate, sgretolate, e da esse è risorto, ha formato un nuovo corpo

14 C. Kappler, *Monstre. Le poivoir de l'imposture*, cit., p. 127.

15 È uno dei pochi sorrisi che vediamo nel film.

16 L'uomo ha instaurato con i piccioni un rapporto quasi simbiotico, anche se è probabile che qualcuno sia finito nel suo piatto.

17 Il che significa restituire realtà alle cose, perché noi non le vediamo più per quello che sono, ma per come vengono chiamate. Questo è il motivo per cui Aristakisjan ha iniziato a girare.

fatto di parole. Da qui la necessità di un'altra lingua, quella degli uccelli, degli animali, dei reietti della società, la necessità per Aristakisjan di fare ricorso a un nuovo linguaggio cinematografico in grado di trasformare la realtà del mondo tridimensionale in un alfabeto, un'icona, di segni e simboli, di dettagli. Questi dettagli sono i corpi e le parti dei corpi, le palme delle mani tese, aperte, gli occhi sgranati, le lingue mozzate, le membra violate, le menti confuse, i dolori dell'arto fantasma: ogni inquadratura, ogni dettaglio è un segno ottico che rende visibili e visivi il pensiero e il tempo; è un segno tattile (con funzione aptica) che permette alla rappresentazione cinematografica di «essere tale che la si possa tastare con gli occhi come con le dita»<sup>18</sup>.

Aristakisjan ci insegna la nuova lingua del corpo ferito, del *corpo doloroso*, così come Srulik insegnava alle sue giovani compagne la lingua degli uccelli, offrendo una via di fuga dall'omologazione dell'ordine costituito e dal rifiuto della diversità. Per il regista i corpi offesi di storpi/e e mendicanti diventano «corpo di Cristo», corpi sacrificabili come i corpi dei piccioni. Fuori dalla metafora cristologica, possiamo cogliere la sacrificabilità comune dei corpi animali, umani e non umani. Come detto, essere *corpo doloroso* concede al contempo una via di scampo dal sistema: quando Srulik muore e arriva la polizia per sgomberarne la soffitta, una giovane donna nasconde sotto il vestito una colomba bianca e si getta dalla finestra. Mentre la donna muore, la colomba si leva dalla sua veste e vola via, libera.

Questi voli, di donna e di colomba, possiamo solo immaginarli attraverso la voce del narratore; l'immagine assume così un'aura mitologica, un'aura di fiaba o di parabola, rimanendo fortemente metaforica: la donna, evasa da una prigioniera, uno degli apparati repressivi, nascondendo la colomba sotto la veste, sotto l'apparenza, ha incluso in sé l'animalità e, gettandosi dalla finestra, cerca nella morte una via di fuga. Con la morte sottrae il proprio corpo al dominio dell'ordine costituito e diviene colomba, «povero mendicante», corpo *non-funzionale*. Con questo nuovo corpo (di colomba) può salvarsi.

Uno dei personaggi centrali del film è il ragazzo cieco che si prende cura dei genitori, anch'essi ciechi, fuggiti da una prigioniera psichiatrica prima di venire sterilizzati. Il ragazzo cieco, che si muove con sicurezza per le strade, le vie, le piazze, si avvicina discretamente alle persone aspettando la loro carità, crede che tutte le persone siano donne, tranne pochi «invalidi» nati maschi come lui e suo padre che, proprio in quanto maschi, suscitano

la pietà delle donne che incontrano. Crede anche che tutte le donne siano cieche, perciò attende con pazienza che qualcuna si accorga di lui. Egli percepisce la sua «diversità» come diversità di genere, non come handicap fisico. Per questo sembra quasi assurgere a simbolo non solo dello spettatore di cinema – che non riesce a *vedere* e a *leggere* le immagini che scorrono sullo schermo, se non come ombre della propria immagine riflessa –, ma anche del consumatore perfettamente inserito nel sistema, di cui non riesce a vedere il funzionamento, che sente un certo disagio ma che incolpa se stesso di tale sensazione. E l'unico sentimento che può aspettarsi dall'altro per questo suo sentirsi a disagio, fuori posto, non è, come sarebbe naturale, la solidarietà, ma solo la pietà, se non addirittura il disprezzo.

Il ragazzo cieco, i suoi genitori e altri personaggi (l'uomo nella tinozza rotta, Zar Oswald, Giorgio il Vittorioso, Yazundozka, i cani e i piccioni) si spostano continuamente, camminano o si trascinano, esplorano il mondo senza intaccarlo; la loro è «una civiltà su rotelle», che non lascia impronte, ma che riesce a compiere l'operazione ben più radicale di smascherare il sistema e i suoi ingranaggi. Queste continue incursioni nel mondo «funzionale» da parte dei «condannati», come le migrazioni dei popoli, come le fughe degli animali dai luoghi di sfruttamento o l'avvicinamento dei selvatici a zone fortemente antropizzate, sono destabilizzanti: il loro incontro, le loro storie, il loro peregrinare, svelano qualcosa che dovrebbe rimanere nascosto, cioè la debolezza e la convenzionalità dei confini e dell'ordine costituito. Le convenzioni crollano nell'incontro con i corpi *non-funzionali, dolorosi*. Crollano nelle vite vissute «ai margini» e crollano anche nel rapporto con la morte.

La voce narrante ci racconta la storia della vecchia Yazundozka che, ormai curva e deforme, trascina un carretto dove probabilmente nasconde la testa del suo amante. Yazundozka era stata in carcere quando era molto giovane, quando la sua schiena era dritta e perfetta, quando aveva la più bella schiena del mondo che lasciava baciare a pagamento. All'epoca per uccidere le detenute era prassi sparare dentro i loro organi genitali. Quando venne il suo turno, un giovane soldato le infilò nella vagina la pistola, ma questa si inceppò. Lui provò rabbia e vergogna per il suo fallimento e Yazundozka vide quanto fosse debole e impaurito, perciò lo abbracciò, lo consolò e si concesse a lui<sup>19</sup>: il suo carnefice divenne il suo primo uomo.

Yazundozka ha affrontato il dolore e la paura in un modo inaspettato e totalmente estraneo al sistema: offrendo il suo corpo e il suo amore con

18 G. Deleuze, *Cinema 2*, cit. p. 24.

19 Un analogo sentimento di compassione è quello della madre che perde il figlio per mano di un mendicante in *Mesto na zemle*.

abnegazione e compassione. Ascoltando i sentimenti dell'altro più che il proprio dolore e la propria paura, ha superato la morte e la paura della morte, che sono intrinseche e radicate nel sistema. Anche se può sembrare che nel ritmo mortale del sistema non ci sia spazio per la morte, perché morte e malattia, dolore e pazzia, miseria e privazione, sono relegate ai margini del tempo e dello spazio, in realtà «il sistema ha già assunto il ritmo della morte»: all'interno del sistema siamo già tutte/i condannate/i, tutte/i morte/i.

L'ultima sequenza è girata in un vecchio cimitero ebraico: tra tombe abbandonate, lapidi cadute, vecchie foto con i volti parzialmente cancellati, vediamo bambole rotte e corpi senza vita di corvi in mezzo alla neve, ma anche biglietti che avvisano che c'è chi si prende cura di quelle tombe. Mentre scorrono le immagini, il narratore racconta un sogno in cui le lapidi si comportavano come persone, abbracciandosi e sostenendosi, riunendosi come se fossero famiglie. Infine ripete più volte: «Questa è tutta la mia vita. Questa è tutta la mia vita...». E queste parole riportano alla mente l'immagine delle mani di Srulik, mani che si fanno narrazione nel loro movimento a volo di uccello.

Luigia Marturano

## **Prendere o Lasciare?**

**Il gioco delle contrapposizioni. Da *Ishmael* di Daniel Quinn<sup>1</sup>**

### **Istruzioni**

Anche il mondo al di là dalle sbarre è una strana vetrina, col suo ininterrotto viavai. Si possono incontrare occhi che scrutano attenti o che fissano senza vedere. Qualcuno si ferma e azzarda qualche suono che rimbalza e si spegne. Ma le relazioni possono ispessire di senso le parole e aprire improvvisamente le sbarre. Quanti pensieri e deduzioni si possono allora accumulare fra due menti in sintonia? Quanto passato può placarsi e riprendere a scorrere attraverso un incontro?

La strada scivola via sotto ai suoi piedi, ma non è Ishmael a spostarsi. Sulla sua pelle si è accumulata la polvere di troppi luoghi mai scelti. Fermo, anche se sbiadito nel tempo, il ricordo di un posto felice e familiare in cui il nutrimento non era cibo da attendere, ma continua e gioiosa opportunità. Al viaggiare impostogli, Ishmael può ormai continuare a sovrapporre il proprio viaggio, iniziato con un primo compagno di strada umano: il viaggio attraverso la conoscenza, smisuratamente lungo e appagante. È quello che gli ha restituito la libertà e che gli permette di indicarla agli altr\*, aprendo una pista laddove i sentieri parevano scomparsi. Ora desidera ardentemente che siano in molt\* a percorrerli, aggrappati alla corda dei suoi ragionamenti. Una vera e propria comunità disposta a rimettersi in gioco di fronte a un pianeta e ai suoi abitanti stritolati da mani insaziabili che non mollano la presa sul mondo che pensano appartenga loro. I/le compagn\* di strada di Ishmael sono tutt\* coloro che condividono la tensione opposta: sono quell\* che al mondo vogliono tornare ad appartenere.

**Scopo del gioco:** salvare il mondo.

**Regolamento:** vale la legge della comunità dei viventi<sup>2</sup>.

**Numero dei giocatori:** alcuni su sette miliardi?

1 Daniel Quinn, *Ishmael*, trad. it. di M. Gaffo, Ortica Editrice, Aprilia 2018.

2 *Ibidem*, p. 93: «E la legge che ora stiamo cercando è quella che tiene insieme la comunità vivente. Ciò che organizza le cose a livello biologico, proprio come la legge di gravità organizza le cose anche a livello macroscopico».

**Contenuto della scatola:** una palla schiacciata ai poli; due mazzi di carte degli opposti che hanno la lettera P oppure la L sul retro.

**Svolgimento:** ciascun giocatore\*, a turno, pesca due carte, una per mazzo. Dopo averne letto il contenuto, ne sceglie una e la rimette scoperta sul tavolo. L'altra la scarta.

### **Le carte degli opposti:**

#### **Allievo e Maestro**

Ricerca. Incontro. Scoperta. Percorso che è rimpallo logico. Struttura del libro, strumento di gioco. Autonomia. Rispecchiamento degli occhi negli occhi.

#### **Relazione e Distanza**

Giungla. Zoo. Caravanserraglio. Strada. Giardino. Casa. Stanza. Vetro e seggiola. Coperte. Vuoto. Lo spazio è piano di condivisione, possibile costruzione di rapporti.

#### **Sbalordimento e Indifferenza**

Aprire le ante delle finestre sul mondo, scorrere le pagine di un libro. Non aprirlo. Sfiare la mano triste che guarda al passato.

#### **Appartenenza e Solitudine**

Come le dita di una mano tagliate.

#### **Silenzio e Comunicazione**

Confluenza di pensiero, svuotamento delle parole.

#### **Dentro e Fuori**

Le relazioni collocano al di qua o al di là delle sbarre, inventano sbarre e recinti attorno ai giardini.

#### **Apparire e Scomparire**

Sul territorio più vasto che si possa immaginare e così fitto da potersi sempre nascondere, fluiscono i viventi. Le loro forme si manifestano, si modificano e scompaiono. Si richiudono le fronde, si svuotano i sentieri. Nessun\* ha la pretesa di essere per sempre. Il ramo oscilla nella ricerca di un equilibrio. Il vento stacca e riattacca le foglie, accarezza la danza di chi è specie per un giorno.

#### **Lascia e Prendi**

Secondo Ishmael, una divisione dell'umanità: quella che si fida e si affida e quella che si appropria e pretende. Che non è sazia mai, che annienta e spinge via. Che gratta fino al crollo.

#### **Evoluzione e Mito**

Modi per dar forma al tempo perché lo si possa raccontare. Concatenazioni. Storie. Mani, pinne e zampe prendono forma nel fango degli dei.

#### **Umanità e Natura**

Le ombre si proiettano sullo sfondo e tutte le forme si confondono. Qualche sagoma umana cerca la propria linea tratteggiata per ritagliarla con cura. Credendosi un'eccezione biologica, si sottrae al mosaico della comunità dei viventi.

#### **Terra e Cosmo**

Rappresentano la visione del finito e dell'infinito. Per l'uomo bianco la Terra è un piedistallo. È sua, è stata creata per lui e per la sua realizzazione finale: questa la favola che si è inventato per giustificare il suo dominio. Se la sussurra nelle orecchie da diecimila anni. È lei sua Madre. È lei che lo culla e gli impedisce di svegliarsi. Gli fa ombra perché non lo abbagli l'abisso delle stelle.

#### **Andare e Stare**

Singol\* e popolazioni sono vissuti per milioni di anni cercando quanto poteva bastare per sfamarsi. Fermarsi ha avuto lo scopo di accumulare. Anche di accumulare conoscenze e di trasmettere risultati. Col tempo però qualcuno l'ha fatto diventare un sistema di controllo su tutto e tutt\*, e tutto e tutt\* sono diventati risorse. Questa parte di umanità ha inventato regole e distanze per legittimarsi.

#### **Paradiso e Distruzione**

Il genere umano ha forse un difetto congenito, qualcosa di sbagliato, un'innata inclinazione alla rovina? Mentre conta il suo bottino seduto sulle macerie, qualche umano ci pensa su.

#### **Fretta e Lentezza**

Lo spostarsi è dimensione lenta: ci vuole tempo per adattarsi ai cambiamenti, per assorbire l'imprevedibile. Star fermi è veloce e non ammette sorprese.

#### **Guerra e Competizione**

C'è sempre qualcun\* che attacca e qualcun\* che si difende. È inevitabile. Ma la guerra è un'altra cosa: è volontà sistematica di sterminio. La legge della comunità dei viventi non la prevede.

#### **Annientamento e Differenziazione**

Se si è diversi, qualcun\* riuscirà a resistere e a sopravvivere.

#### **Bene e Male**

C'era una volta un giardino incantato. E nel giardino c'era un albero con dei frutti molto attraenti. Chi li mangiava si convinceva di poter decidere della vita altrui.

#### **Caduta e Ascesa**

Chi ha inventato la storia del giardino incantato? Non c'erano mani divine a spingere lontano. Eva significa vita. Adamo aveva bisogno di terre per sfamare tutti i/le figl\* che lo avrebbero fatto vivere in eterno.

**Primitivo e Civilizzato**

Qual è il modello di vita da adottare? Ogni popolazione, umana o no, dovrebbe poter trovare quello che le è più congeniale per appartenere al mondo. Nella rivoluzione della stanzialità e dell'agricoltura era contenuto il seme della discriminazione e dell'oppressione?

**Caino e Abele**

Popolazioni in fuga dalla politica del possesso. E la terra si tinge di rosso. Caino è bianco.

**Esistenza e Produzione**

A cosa serve la conoscenza?

**Consapevolezza e Oblio**

Sentire che il nostro pianeta trabocca di vite... Ascoltare il pulsare e il fermarsi dei loro cuori. Oppure correre con nelle orecchie soltanto il suono del proprio ansimare.

**Disillusione e Speranza**

Sconvolgimenti senza nome continueranno a mutare il volto della terra. L'umanità è un sassolino che finirà la sua corsa nel magma del cosmo, metamorfosi di specie per qualche minuto nel tempo dell'universo. Ma ora è tempo di giocare.

**Prigione e Libertà**

In ogni gabbia, alla fine, rimane solo un mucchio di coperte.

**Singol\* e Collettività**

Siediti e ascolta un indecifrabile vociare e i discorsi profondi del vento. Cerca i giocatori di Ishmael<sup>3</sup>. E poi alzati, scendi in piazza con loro e grida per quello che vuoi cambiare.

Randall Jarrell

**Bats**

A bat is born  
 Naked and blind and pale.  
 His mother makes a pocket of her tail  
 And catches him. He clings to her long fur  
 By his thumbs and toes and teeth.  
 And then the mother dances through the night  
 Doubling and looping, soaring, somersaulting –  
 Her baby hangs on underneath.  
 All night, in happiness, she hunts and flies  
 Her sharp cries  
 Like shining needlepoints of sound  
 Go out into the night and, echoing back,  
 Tell her what they have touched.  
 She hears how far it is, how big it is,  
 Which way it's going:  
 She lives by hearing.  
 The mother eats the moths and gnats she catches  
 In full flight; in full flight  
 The mother drinks the water of the pond  
 She skims across. Her baby hangs on tight.  
 Her baby drinks the milk she makes him  
 In moonlight or starlight, in midair.  
 Their single shadow, printed on the moon  
 Or fluttering across the stars,  
 Whirls on all night; at daybreak  
 The tired mother flaps home to her rafter.  
 The others are all there.  
 They hang themselves up by their toes,  
 They wrap themselves in their brown wings.  
 Bunched upside down, they sleep in air.  
 Their sharp ears, their sharp teeth, their  
 quick sharp faces  
 Are dull and slow and mild.  
 All the bright day, as the mother sleeps,  
 She folds her wings about her sleeping child.

<sup>3</sup> Con il sito: [www.Ishmael.org](http://www.Ishmael.org), Daniel e Rennie Quinn hanno voluto creare un'occasione reale di incontro e di scambio.

## Pipistrelli

Un pipistrello è nato  
 Nudo e cieco e pallido.  
 Sua madre lo avvolge con la coda  
 E lo afferra. Lui si attacca  
 Alla lunga pelliccia della mamma  
 Con i pollici e le dita dei piedi e delle mani.  
 Poi la madre danza nella notte  
 Avanti e indietro e in tondo,  
 Impennandosi e facendo capriole –  
 Con il piccolo appeso sotto.  
 Tutta la notte, in estasi, lei caccia e vola.  
 Le sue strida affilate  
 Come lucenti merletti di suono  
 Attraversano la notte e, rimandate dall'eco,  
 Le dicono che cosa hanno incontrato.  
 Lei sente quanto sia lontano e grosso.  
 E quale sia la via per arrivarci.  
 Lei vive nell'ascolto.  
 La madre mangia falene e moscerini  
 Che cattura al volo; al volo  
 La madre beve l'acqua dello stagno,  
 Sfiandandolo. Il piccolo le si appende stretto.  
 Beve il latte della madre, sospeso a mezz'aria,  
 Alla luce della luna e delle stelle.  
 Il loro profilo d'ombra, proiettato sulla luna  
 O svolazzando tra le stelle,  
 Sfreccia nella notte. Al sorgere del sole  
 La madre esausta sbatte le ali verso la sua trave.  
 Gli altri sono tutti lì.  
 Appesi per le dita dei piedi,  
 Si avvolgono nei loro mantelli scuri.  
 Affiancati a testa in giù, dormono in aria.  
 Le orecchie a punta, i denti affilati,  
 I musetti aguzzi  
 Sono inerti, distesi e miti.  
 Nella luce del giorno, mentre dorme,  
 Lei abbraccia con le ali il suo bambino addormentato.

*Traduzione di Alessandro Dal Lago*

*R*andall Jarrell (1914-1965), poeta e saggista statunitense, vincitore del *National Book Award* nel 1961 e amico di Hannah Arendt, è quasi sconosciuto in Italia. Alcuni suoi testi sono stati tradotti da Alessandro Dal Lago per la rivista *Conflitti globali*.

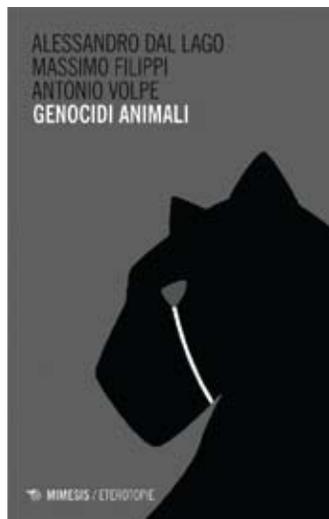
*C*laudio Kulesko studia filosofia all'università "Roma Tre". Ha collaborato con la rivista *Alphaville* e piattaforme digitali, quali *Not*, *Effimera* e *L'Indiscreto*. È tra gli ideatori e organizzatori del seminario *Musica e Filosofia* di "Roma Tre".

*A*lexandra Navarro, professore associato presso la Facoltà di Giornalismo e Comunicazione dell'Università nazionale di la Plata (Argentina), è rappresentante dell'ICAS (Institute of *Critical Animal Studies*) in America Latina e direttrice del *Latin American Journal of Critical Animal Studies*.

*G*iulio Saporì, laureato in filosofia, si occupa di ecologia ed antispecismo da una prospettiva politica. Cura il blog *L'intellettuale organico* (<https://intellettualeorganico.blogspot.com>).

Alessandro Dal Lago  
Massimo Filippi  
Antonio Volpe  
**GENOCIDI ANIMALI**  
Mimesis  
Settembre 2018, € 6,00

Lo sfruttamento istituzionalizzato e il massacro industriale degli animali hanno reso la questione animale un'urgenza politica inderogabile. Attraverso un dialogo tra il noto sociologo Alessandro Dal Lago e due teorici e militanti antispecicisti, Massimo Filippi e Antonio Volpe, questo volume si domanda se sia possibile arrestare le lame taglienti delle norme dicotomiche in cui siamo immersi senza impegnarsi in una radicale decostruzione dell'umano e senza riconoscere che gli animali sono al contempo il centro e il "prodotto" principale dei meccanismi di animalizzazione che investono anche la stragrande maggioranza dei membri della specie *Homo sapiens*. Se gli animali vivono, sentono e desiderano, come può essere inquadrata la loro incessante messa a morte se non nei termini di un genocidio legalizzato?



Per ordinare il libro: [info@oltrelaspecie.org](mailto:info@oltrelaspecie.org).