

James Stanescu

Questione di specie: Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali¹

Introduzione: al supermercato

Questo articolo comincia in un luogo forse un po' strano: il supermercato. Immaginate che state spingendo il carrello o che state trasportando la borsa della spesa come avete fatto centinaia di volte. Arrivate in fondo al supermercato, nei pressi del banco della carne. Tutti i prodotti di macelleria, tutti i migliori tagli di carne, sono esposti di fronte a voi. Sulla sinistra, le bistecche; sulla destra, la carne trita. Di fronte, le costole e di fianco ad esse, alcuni petti di pollo. In un angolo della vetrina, c'è la vasca delle aragoste, nella quale potete scegliere, fra le dozzine di esemplari lì rinchiusi, quella che intendete portarvi a casa. Osservate la scena: diverse persone si muovono tra tutti questi prodotti, pensando a quale sarebbe meglio avere per cena. E, all'improvviso, la scena di fronte a voi cambia. Non vedete più normali merci della vita di tutti i giorni. Adesso di fronte a voi si presenta la realtà violenta della carne [*flesh*] animale in esposizione: le ossa, il grasso, i muscoli e i tessuti di esseri che un tempo sono stati vivi e che sono stati massacrati per assicurarsi parti dei loro corpi. Questa scena vi travolge e, di colpo, scoppiate a piangere. Il dolore, la tristezza, lo shock vi sopraffanno, magari anche soltanto per pochi istanti. E, per un attimo, siete in lutto, siete in lutto per tutti gli animali senza nome che stanno di fronte a voi.

Chi di noi assegna un valore alla vita degli altri animali vive in un mondo alieno, un mondo parallelo rispetto a quello delle altre persone. Ogni giorno ci viene ripetuto che ci preoccupiamo per l'esistenza di esseri che gli altri riescono a ignorare, a non vedere e non udire, come se le uniche tracce delle vite degli animali fossero i pezzi dei loro corpi trasformati in cibo: carne viva [*flesh*] diventata carne morta [*meat*]. Piangere, o avere problemi a proseguire imperturbati nella propria quotidianità, percepire quell'attimo

1 Si è scelto di tradurre "*Species Trouble*" con "Questione di specie" dal momento che l'autore fa riferimento al famoso saggio di Judith Butler *Gender Trouble*, tradotto in italiano, a seconda delle versioni, con "Scambi di genere" o "Questione di genere". Si è optato per la seconda di queste due versioni, pur essendo consci della complessità semantica del termine "*trouble*", che è mantenuta anche in questo saggio. Cfr. J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013 [N.d.T.].

di completo soffocamento tipico di chi si trova nella camera della morte è qualcosa che è stato reso completamente incomprensibile a livello sociale. La risposta della maggioranza delle persone alla nostra preoccupazione è quella di suggerirci di farci curare o che tale preoccupazione non è realmente genuina. La maggior parte di noi si impegna, allora, a negare di essere in lutto. Rifiutiamo il lutto per poter continuare a svolgere le nostre attività quotidiane, per tirare avanti. Ma ciò significa che la maggior parte di noi, anche quelli che sono seriamente impegnati nella lotta a favore degli animali, deve continuamente mettere in atto un lavoro di disconoscimento.

Inizierò volgendo la mia attenzione, seppur brevemente, all'opera di Judith Butler per delineare il campo degli *Animal Studies queer* e femministi, un campo che riconosce la nostra condivisa finitudine corpeizzata [*embodied*]. Il saggio assumerà talvolta un carattere marcatamente teorico, ma finirà nello stesso luogo da dove ha preso le mosse – compiangere chi non si può compiangere, cercando di rintracciare un pensiero che sia sufficientemente radicale per poter affrontare l'esibizione dei corpi nel supermercato sottocasa, un pensiero che non si traduca nel girare la testa dall'altra parte, che non si limiti a tirare un profondo respiro mentre ci allontaniamo continuando a spingere il carrello della spesa.

Il lutto come atto politico

Il lutto è sempre un atto politico. Anche se spesso è considerato un'esperienza privata, se non addirittura solipsistica, il lutto coinvolge legami etici, politici e ontologici. L'opera di Butler ha sempre insistito su questo fatto: le questioni relative a chi accetta il lutto e a chi è degno di lutto [*mournable*] sono al centro della sfera politica e dell'intelligibilità sociale. L'originale incursione di Butler nella questione del lutto, ossia nella questione su quali siano i corpi che contano², è il risultato della sua riflessione sull'esistenza *queer*:

2 *Bodies that matter* viene qui tradotto come il titolo dell'omonimo testo (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York 1993). Vale la pena, però, di riportare le considerazioni di Adriana Cavarero nella prefazione all'edizione italiana dell'opera sui molteplici e intraducibili rimandi dell'espressione butleriana: «Il titolo originale del libro, *Bodies that Matter*, sfrutta un gioco di parole che è impossibile rendere in italiano. Nella sua versione ovvia, esso suona come “corpi che contano”. Ma viene anche ad alludere, da un lato, al processo del materialarsi dei corpi e, da un altro, a un'assunzione del “contare” (*matter*) come un “materializzare” e “significare” che si rivelano indissolubili. Il gioco è quindi incentrato sul legame costitutivo fra la materialità corporea e la sua significazione» (J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1993, p. X) [N.d.T.].

Finché i legami omosessuali non vengono riconosciuti all'interno dell'eterosessualità normativa, essi non si costituiscono soltanto come desideri che affiorano e in seguito diventano proibiti. Si tratta, al contrario, di desideri banditi fin dall'inizio. E quando emergono lontani dalla censura, possono portare con sé il marchio dell'impossibilità, rappresentando il come se, l'impossibile nel campo del possibile. Come tali questi legami non possono essere pianti apertamente. Si tratta, allora, non tanto del *rifuto* di piangere (una formulazione che afferma la presenza di una scelta), ma di una negazione del lutto resa possibile dalla mancanza di convenzioni culturali per dichiarare la perdita dell'amore omosessuale³.

In altri termini, la riflessione di Butler trova la sua origine nei luoghi in cui i percorsi e i protocolli di lutto socialmente riconoscibili sono stati negati. A meno che non ci si trovi in una situazione in cui il diritto al lutto venga rifiutato, la posta in gioco delle «convenzioni culturali per dichiarare la perdita» di qualcun altro potrebbe non essere trasparente. Tuttavia, disconoscere la vita di un altro (ed essere incapaci di compiangere è sempre un disconoscimento *della vita* in quanto tale) non relega semplicemente colui al quale siamo interessati nell'inintelligibilità sociale, ma esclude dalla stessa anche una parte di noi. Una parte di noi diventa irreal e spettrale. Le relazioni che instauriamo con gli altri sono ciò che rende la vita vivibile; negarle rende la vita meno vivibile. Essere in lutto è un modo per stabilire connessioni e affinità, un modo di riconoscere la vulnerabilità e la finitudine dell'altro. I protocolli che rifiutano di riconoscere il nostro lutto, rifiutano anche ogni forma tangibile di intelligibilità sociale. Il lutto è legato a doppio filo alle questioni che si interrogano su cosa e su chi accede allo *status* di umano e, quindi, alle modalità con cui costituiamo la sfera politica.

La costruzione dell'umano

Morte e disconoscimento: questa relazione vale sia per gli animali che massacrano che per gli animali che siamo. Non è un caso che la definizione di abietto in Kristeva e quella di mostruoso in Foucault chiamino sempre in causa la mescolanza dell'umano con l'animale⁴. Insistere, come stiamo

3 *Ibidem*, p. 178.

4 Cfr. Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore: saggio sull'abiezione*, trad. it. di A. Scalco, Spirali, Milano 2006, p. 15; «L'abietto ci confronta da una parte con quei fragili stati in cui l'uomo erra nei territori dell'animale» e Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-*

facendo, sul fatto che gli umani sono animali può sembrare incoerente e auto-contraddittorio. Parlare di animale umano significa aprire, come sottolinea Butler, una «relazione chiasmica», una relazione che cerca di attraversare l'abisso che è stato posto fra tutti quegli esseri che intendiamo come umani e tutte le altre forme di vita senziente⁵. In effetti, le domande filosofiche e scientifiche comprendono tutte una qualche formulazione del tipo: «Che cosa ci rende umani?», piuttosto che una che si chieda «Che cosa ci rende un altro animale?». In altri termini, investiamo una gran quantità di lavoro intellettuale nel tentativo di immaginare che cosa separi e individui la specie umana, anziché provare a immaginarci che cosa faccia di noi una componente della comunanza con altre vite. Questa separazione determina una valorizzazione di quei tratti che *noi riteniamo* esclusivamente umani – razionalità, produzione, ecc. – anziché valorizzare i tratti che condividiamo con altre vite – il fatto che siamo finiti, interdipendenti, corpeizzati, capaci di provare piacere e dolore, vulnerabili, nati per (e destinati a) morire. Il lavoro intellettuale volto a sottolineare l'unicità umana si associa a una svalutazione dei tratti che condividiamo con gli animali. Tale volontà di non condividere questi tratti animali, troppo animali, serve inoltre a mettere in moto il desiderio di costruire un'infrastruttura intellettuale che giustifichi l'eccezionalismo umano.

L'eccezionalismo umano discende dalla paura e dalla vergogna di essere, di fatto, nient'altro che animali. Derrida, parlando dell'anima-
le, cita spesso alcune osservazioni di Adorno su Kant:

Per il kantiano nulla è più odioso del ricordo dell'animalità dell'uomo. La sua tabuizzazione è sempre in gioco quando l'idealista inveisce contro il materialista. Per il sistema idealistico gli animali hanno virtualmente lo stesso ruolo degli ebrei per quello fascista⁶.

Affermazioni del genere non rappresentano un caso isolato per Adorno, dal momento che diverse varianti su questo tema generale si ritrovano in tutta la sua opera. Come sostiene altrove:

1975), trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 64: «Il mostro, dal Medioevo fino al XVIII secolo, di cui adesso ci occupiamo, è essenzialmente il misto. È il misto di due regni, del regno animale e del regno umano».

5 J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, Londra 2009, p. 17.

6 Theodor W. Adorno, *Beethoven: filosofia della musica*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 2001, p. 119. Cfr. anche Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 153-154.

In generale, l'umanità come specie prova una straordinaria repulsione per qualunque cosa possa ricordargli la sua natura animale, una repulsione che ho il forte sospetto sia legata profondamente proprio al persistere della sua reale animalità⁷.

L'espressione "siamo tutti animali" è ritenuta oltraggiosa e viene interpretata come un attacco alla dignità umana che, duramente sconfitta in molte circostanze, sembra essere messa sotto scacco da tale affermazione, che tuttavia non la tradisce. La rivendicazione dell'eccezionalismo umano cerca di massimizzare la valorizzazione e la salvaguardia di alcuni esseri minimizzando quella di altri. Non è perciò sorprendente che quelle situazioni che violano nel modo più completo la dignità umana – la schiavitù, il colonialismo e il genocidio – siano sempre stati intrapresi per proteggere la dignità dell'umano. Questa violenza, che per Adorno va sotto il nome di Auschwitz, ma che possiamo ritrovare anche al di fuori del registro eurocentrico, è il vero tradimento della dignità umana. Tale violazione dei protocolli volti a mantenere la fissità del confine rivela la natura inconsistente e fragile di tutti gli appelli all'eccezionalismo umano.

Come Butler ha argomentato in alcuni dei suoi primi scritti, l'umano e il non umano sono legati fra loro, sono una diade inseparabile in cui l'umano ha bisogno del non umano per potersi comprendere:

La costruzione del genere opera attraverso mezzi *esclusivi* [*exclusionary*], cosicché l'umano non è prodotto solo come sostituzione e opposizione all'inumano, ma attraverso una serie di preclusioni, di cancellature radicali, alle quali è negata la possibilità di articolazione culturale. Quindi, non è sufficiente affermare che i soggetti umani sono costruiti, poiché la costruzione dell'umano è un'operazione differenziale che produce il più o meno "umano", l'inumano, l'umanamente impensabile. Questi siti di esclusione costituiscono il confine esterno dell'"umano" e rappresentano per questi confini la possibilità continua della loro rottura e della loro riarticolazione⁸.

Questa è un'intuizione importante: l'eccezionalismo umano non si limita a distinguere l'umano dal non umano. Tale operazione, infatti, implicherebbe l'esistenza di una distinzione osservabile e costante fra il

7 T. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, p. 289.

8 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 8.

dentro e il fuori dell'umano. L'umano non è qualcosa di stabilito a priori. Non è una categoria che esiste al di fuori della lotta politica e ontologica. Come Butler sottolinea negli scritti più recenti, «l'«umano» è stato forgiato e consolidato nel tempo»⁹. Questa costruzione e questo consolidamento sono inoltre la conseguenza di «differenziali di potere impliciti nella costruzione della categoria dell'umano»¹⁰. L'umano è prodotto e questa produzione rappresenta un terreno di grandi battaglie, di violenza e di gerarchia. «Umano» sta così a indicare quella categoria di esseri che intendiamo proteggere e promuovere; per questo, l'eccezionalismo umano può essere interpretato come snodo centrale per la rivendicazione della possibilità di condurre vite vivibili.

Il concetto di vita vivibile in tutte le sue sfumature, la questione della costruzione dell'umano e l'importanza del riconoscimento sociale sono tutti elementi essenziali dell'opera di Butler. Sebbene buona parte dei suoi primi scritti sia incentrata proprio su questi temi, Butler ha recentemente ampliato il suo approccio facendo ricorso a ciò che chiama «vita precaria». Questa nozione si associa a due importanti sviluppi del suo pensiero: a) inizia ad articolare una risposta alla violenza contemporanea e b) si smarca dall'antropocentrismo implicito della sua precedente produzione. In altri termini, con il concetto di *vita precaria*, e non con quello di umani precari, cominciamo ad avvicinarci alla questione degli animali.

Per quanto detto, il presente saggio si oppone alla tendenza dominante che interpreta la riflessione di Butler sulla vita precaria come intrinsecamente antropocentrica. Ad esempio, Kelly Oliver ha affermato che «la nuova vicinanza che [Butler] si immagina continua a escludere gli animali»¹¹ e Chloë Taylor ha sostenuto che «[Butler] esclude ostinatamente gli animali dalla sfera della considerazione morale»¹². Sia Oliver che Taylor hanno buoni motivi per affermare quanto dicono. Butler ha ripetutamente utilizzato, almeno fino a non molto tempo fa, una retorica esplicitamente antropocentrica. Le sue considerazioni sugli animali erano vaghe, frammentarie e prive di una chiara tesi interpretativa. Tuttavia, scandagliando le pur incomplete analisi di Butler sugli animali, è comunque possibile dotarsi di strumenti potenti e utili nella lotta a

9 *Id.*, *La disfatta del genere*, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006, p. 38.

10 *Ibidem*, p. 38.

11 Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, p. 226.

12 Chloë Taylor, «The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics», in «Philosophy Today», vol. 1, n. 52, 2008, p. 61.

favore di un mondo non antropocentrico. Di più: ci si rende conto che la stessa filosofia butleriana necessita dell'anti-antropocentrismo per acquisire il suo senso più pieno.

Schemi di vita – nuda vita

All'inizio del più recente saggio di Butler, *Frames of War*, si trova questa dichiarazione coraggiosa e importante:

Non ha senso affermare che dobbiamo focalizzarci, ad esempio, su ciò che è distintivo per la vita umana, finché è la “vita” della vita umana ciò che ci interessa, cioè precisamente il luogo in cui non esiste un modo sicuro per distinguere in termini assoluti il *bios* dell'animale dal *bios* dell'animale umano. Ogni distinzione di questo genere sarebbe inconsistente e non riuscirebbe, ancora una volta, a comprendere che l'animale umano, per definizione, è esso stesso un animale. Questa non è un'asserzione riguardante che tipo o che specie di animale sia quello umano, ma è il riconoscimento del fatto che l'animalità è una preconditione dell'umano e che non esiste alcun umano che non sia un animale umano¹³.

Quanto riportato non è un passo tratto da una più ampia riflessione sugli altri animali ma, come è il caso di altre considerazioni di Butler sugli animali non umani, rappresenta una sorta di digressione (in questo caso a partire dall'aborto) che va rielaborata per comprendere sia il concetto butleriano di precarietà, sia la relazione che esso intrattiene con la questione degli altri animali. La prima parte di questa digressione è l'affermazione che non è possibile distinguere nettamente la vita animale da quella umana. Tale affermazione si fonda poi su una rivendicazione ancora più profonda: gli animali sono portatori di un tipo di vita che è intimamente connessa al *bios*. Ciò rappresenta una replica evidente all'opera di Giorgio Agamben, uno dei più grandi pensatori viventi della biopolitica. Butler distingue con accuratezza il proprio concetto di *vita precaria* dal celebre concetto agambeniano di *nuda vita*. Per il nostro discorso, è perciò rilevante comprendere appieno il concetto di nuda vita sia per evidenziarne i limiti, sia per differenziarlo da quello di vita precaria. Tale chiarimento concettuale è di importanza capitale, dal momento che un numero sempre maggiore di studiosi nell'ambito

13 J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 19.

degli *Animal Studies* fa riferimento alla nozione di nuda vita per spiegare e articolare le vite degli animali¹⁴.

In *Homo sacer*¹⁵, Agamben riprende la distinzione cara agli aristotelici greci¹⁶ fra *zoe*, la vita che accomuna animali, uomini e dèi, e *bios*, la vita qualificata, la vita che si conforma a particolari forme e realtà. La seconda idea di vita, *bios*, è quella peculiare degli umani e, forse, degli dèi. È la vita della socialità, la vita dell'intelligibilità, la vita che si ritiene necessario proteggere. La serie di *Homo sacer* indaga le situazioni in cui *bios* e *zoe* si indistinguono, quelle situazioni cioè in cui chi si ritiene possieda il *bios* viene visto come in possesso della sola *zoe*. Questa è la condizione a cui Agamben si riferisce con l'espressione di nuda vita, una vita spogliata di tutte le sue protezioni legali ed etiche. È questa versione dell'idea di nuda vita che, secondo Agamben, ci permette di comprendere appieno la violenza nel mondo attuale.

Agamben spiega tale violenza facendo ricorso a varie macchine. Anche se il numero di quelle esplorate è ampio, esamineremo in dettaglio le due che privilegia maggiormente: la macchina antropologica e lo stato di eccezione. La macchina antropologica è l'operatore primario del potere biopolitico; lo stato di eccezione è l'operatore primario del potere sovrano. Anche se sono separate sul piano teorico, queste due macchine dipendono l'una dall'altra e si intrecciano tra loro. Anche se diverse sotto vari aspetti, prenderò in esame le funzioni comuni dei loro processi al fine di descrivere il modello di potere elaborato da Agamben.

Iniziamo da ciò che le macchine contengono, quello che esiste all'interno delle macchine, quello che le guida, la loro essenza e il loro contenuto, partendo dal centro. Iniziare dal centro significa iniziare dal nulla. Come afferma Agamben il centro è una zona «perfettamente vuota»¹⁷; «uno stato kenomatico, un vuoto e un arresto»¹⁸; «un dispositivo ironico»¹⁹; «uno spazio vuoto»²⁰;

14 Cfr. sulla nuda vita dei cetacei, Paola Cavalieri, «Cetaceans: from Bare Life to Nonhuman Others», in «Logos: A Journal of Modern Society and Culture», vol. 1, n. 10, 2011; e, sulla storia della biopolitica e degli animali, Dinesh Wadiwel, «Three Fragments from a Biopolitical History of Animals: Questions of Body, Soul, and the Body Politic in Homer, Plato, and Aristotle», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 1, n. 6, 2008, pp. 17–39.

15 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

16 Esiste un approfondito dibattito filologico che si domanda se il greco antico prevedesse realmente questa distinzione. Per un esempio di obiezione ad Agamben, cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 379 sgg.

17 G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 43.

18 *Id.*, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 63.

19 *Id.*, *L'aperto*, cit., p. 35.

20 *Id.*, *Stato di eccezione*, cit., p. 78.

«anomia, *vacuum* giuridico [...], essere puro, vuoto di ogni determinazione e di ogni predicato reale»²¹. Tale vuoto kenomatico è proprio ciò che alimenta la macchina; è ciò che le dà scopo e funzione. Se le macchine avessero un contenuto specifico, se ci fossero delle differenze reali che le macchine dovrebbero separare, allora esse non funzionerebbero affatto. Al contrario, esse lavorano tracciando e ritracciando linee, producendo una cesura dopo l'altra. Le macchine operano su una zona di indistinzione, stabilendo che cosa è da considerare legale e che cosa illegale, che cosa umano e che cosa animale, che cosa *bios* e che cosa *zoe*. Queste macchine non tracciano una linea una volta sola, ma la ridisegnano continuamente tanto che non c'è modo di sapere da che parte della linea ci si venga a trovare. In questo senso, l'insieme delle macchine opera producendo inclusioni escludenti o esclusioni includenti. Chiunque è potenzialmente un animale²². Il fatto che queste macchine metafisiche operino senza distinguere nettamente *bios* da *zoe* potrebbe indurre a pensare che la nuda vita ripeta il gesto della vita precaria di Butler; ciò, però, corrisponderebbe a non prendere in considerazione la storia dichiaratamente antropocentrica del concetto di nuda vita.

Nuda vita è la traduzione di un'espressione di Walter Benjamin, il principale ispiratore della riflessione di Agamben. Nuda vita è una parafrasi di «*das bloße Leben*» del pensatore tedesco, espressione traducibile anche con «mera vita»²³. Questo termine, che compare occasionalmente nei primi lavori di Benjamin, emerge con forza nel saggio «Per la critica della violenza»²⁴. La mera vita è strettamente connessa alla vita naturale, alla vita di chi può sanguinare e può essere ferito, e ha a che fare con la colpa che si prova per il fatto di avere un corpo. Benjamin argomenta contro coloro che lottano per la sacralità della vita «se esistenza non vuol dire altro che la nuda vita»²⁵. L'argomentazione in favore della sacralità della vita non ha senso se

esistenza [...] designa il contesto inamovibile dell'«uomo» [...]. L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo [...]. Tanto sacro è l'uomo [...], tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dagli altri. Che mai infatti la distingue da quella degli animali e delle piante? E anche se questi

21 *Ibidem*.

22 Il concetto di potenzialità è un concetto su cui Agamben torna ripetutamente. Cfr., in particolare, «On Potentiality», in G. Agamben, *Potentialities*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 177-184 e *Id.*, *Homo sacer*, cit., pp. 46 sgg.

23 Al proposito, cfr. Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009, pp. 202-205.

24 Walter Benjamin, «Per la critica della violenza», in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982.

25 *Ibidem*, p. 28.

(animali e piante) fossero sacri, non potrebbero esserlo per la loro nuda vita, non potrebbero esserlo in essa²⁶.

Con tale tesi, Benjamin respinge *in toto* l'idea che gioia e sofferenza possano fondare un'etica e una politica. Fino a che punto un tale movimento basato sulla vulnerabilità condivisa possa costituire una minaccia, lo si comprende fino in fondo prendendo in seria considerazione la domanda che si interroga su che cosa possa distinguere l'umano dagli animali.

Questa breve incursione nell'opera di Benjamin dovrebbe essere stata utile a chiarire che per Agamben gli animali non sono esseri che possiedono il *bios*. Infatti, per definizione, l'animale è ciò che sta al di fuori del *bios*. Poiché fa riferimento alla zona di indistinzione fra *bios* e *zoe*, la nuda vita è una condizione che esclude gli animali e che ci impedisce di pensarli come possessori di un *bios*, di una vita qualificata e specifica. Butler ci delinea un percorso per uscire da questa *impasse*, un modo di pensare agli altri animali come dotati di una pienezza di essere e di esistenza, un modo di pensare la vita precaria in contrapposizione alla nuda vita.

Schemi di vita – vita precaria

Per provare a guadagnare una prospettiva utile, dobbiamo allora fare un passo indietro e contrapporre *vita precaria* e *nuda vita* non passando attraverso la questione dell'animale, ma seguendo il percorso più diretto tracciato da Butler. Nel corso di una discussione con Gayatri Spivak, Butler sposta l'attenzione su Gaza, che secondo lei può essere «descritta a proposito come una “prigione all'aria aperta”»²⁷. Anche se non nega che i palestinesi di Gaza siano stati espulsi dalla sfera politica della cittadinanza, Butler non si spinge fino al punto di considerarli come mera o nuda vita e sostiene che

ogni sforzo per stabilire una tale logica di esclusione dipende dalla depolitizzazione della vita e, ancora una volta, esclude dal campo della politica i problemi di gender, del lavoro servile e della riproduzione²⁸.

26 *Ibidem*.

27 Judith Butler e Gayatri Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, trad. it. di A. Pirri, Meltemi, Roma 2009, p. 34.

28 *Ibidem*, p. 49.

Ciò significa che la riproduzione della mera vita non è mai solo la riproduzione della vita stessa. Anche se ridotto alle funzioni primarie di riproduzione della vita – procurarsi il cibo, costruirsi un riparo, coprirsi, generare e crescere la prole, ecc. – il popolo palestinese è comunque impegnato in qualcosa di più della mera riproduzione della vita.

Quanto intraprendiamo per riprodurre la nostra esistenza biologica è politicamente e culturalmente rilevante. Di cosa nutrirsi e come nutrirsi, quali ripari costruire e come sistemarli, che abiti indossare e quando indossarli: sono tutti indicatori di cultura e di politica. Queste non sono mai attività di *zoe*, della mera esistenza. Le azioni in cui ci impegniamo per la riproduzione dell'esistenza biologica sono ciò che ci consegna a particolari forme di vita, o, in altre parole, ciò che ci garantisce il *bios*. Le vite degli abitanti di Gaza sono precarie ma, per quanto abbiamo detto finora, *non sono nude*. Secondo Butler, la precarietà non è una condizione da superare o da criticare, almeno nel modo che Agamben propone per la nuda vita. La precarietà è piuttosto un luogo dal quale riflettere e organizzarsi.

Butler sviluppa la vulnerabilità e la precarietà nella forma di un'etica, di un'ontologia sociale e di una politica. E questo come conseguenza del fatto che siamo esseri che possono essere colpiti e uccisi, che possediamo una socialità, che siamo capaci di essere-insieme. Anche se sembra riferirsi alla vita individuale, la precarietà è piuttosto un modo di pensare le connessioni, di (ri)affermare affinità e relazioni. Non si deve partire dalla propria precarietà personale per poi estenderla agli altri:

Non si tratta [...] di risvegliarsi alla propria vita e, di qui, estrapolare dalla comprensione della propria precarietà quella della vita precaria altrui. Deve essere una comprensione della precarietà dell'Altro²⁹.

La precarietà è un luogo per pensare l'etica perché ha inizio con l'Altro e non con il sé. Comprendere la vita dell'Altro come vita precaria non è comunque una questione esclusivamente etica.

La precarietà è anche, al tempo stesso, una questione ontologica, un particolare tipo di ontologia: quella che Butler chiama un'*ontologia sociale*. La precarietà è un'ontologia sociale perché

non esiste vita senza le condizioni di vita che variabilmente sostengono la

²⁹ *Id.*, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, trad. it. di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, p. 163.

vita, e tali condizioni sono pervasivamente sociali, stabiliscono non l'ontologia discreta della persona, ma l'interdipendenza delle persone, coinvolgendo relazioni sociali riproducibili e di sostegno, e relazioni con l'ambiente e con le forme di vita non-umane³⁰.

È forse soltanto grazie a un trucco linguistico che possiamo parlare di una singola vita precaria, invece di utilizzare tale locuzione al plurale ("vite precarie"). Comprendere l'essere come fundamentalmente precario significa intenderlo come corpeizzato e, in quanto tale, come dipendente dalle condizioni di riproduzione della vita. La precarietà non è un fatto passivo che richiede di essere preso in considerazione. La finitudine non è solo fragilità e non necessita della stessa attenzione dei pacchi postali su cui scriviamo: «Attenzione! Fragile». Al contrario, la realtà della vulnerabilità condivisa produce aspetti importanti, quali la socialità e la duttilità, la comunanza e la contingenza. Secondo Butler, la finitudine è un potere produttivo da cui discendono tutti i tipi di forza adattativa (adattamento ed evoluzione sono, infatti, indissolubilmente legati alla nozione di finitudine). Volgendo lo sguardo alla precarietà, si intraprende un processo di ridefinizione dell'ontologia a partire dalle sue caratteristiche intrinsecamente anti-antropocentriche. Come sostiene Butler, questo è

il punto [che] dovrebbe permetterci di ricomprendere la vita come un insieme di interdipendenze, anche sistemiche, in gran parte non volute e che implicano che l'"ontologia" dell'umano non è separabile dall'"ontologia" dell'animale. Non si tratta semplicemente di due categorie che vengono a sovrapporsi, ma di una co-costituzione che implica la necessità di riconcettualizzare l'ontologia della vita stessa³¹.

L'etica e l'ontologia sociale che la vita precaria richiede costituiscono la base di una politica basata sulla nostra corpeazione condivisa, una politica che permette di affrontare la realtà violenta della contemporaneità.

Secondo Butler, la principale minaccia che ci troviamo ad affrontare non risiede nella nostra precarietà, ma nei sistemi immunitari che costruiamo contro la nostra stessa vulnerabilità. Conduciamo guerre in Afghanistan e in Iraq per proteggerci, possediamo armi nucleari per proteggerci, promulghiamo il *Patriot Act* per proteggerci, rinchiudiamo

30 *Id.*, *Frames of War*, cit., p. 19.

31 *Ibidem*, pp. 75-76.

milioni di persone nelle carceri degli Stati Uniti per proteggerci, ecc. L'immunità opera sempre tramite un disconoscimento, tramite un rifiuto di affrontare la nostra finitudine corpezzata e condivisa.

È per questa ragione che Butler insiste sul *bios* dell'animale e sul fatto che l'animale umano è sempre *un animale*. Nietzsche sbagliava: non siamo umani, troppo umani; siamo animali, troppo animali. Soltanto accettando la nostra animalità possiamo accettare la nostra precarietà. Il che cambia ogni prospettiva. Cambia la domanda su chi possa essere portatore di diritti, su chi sia un soggetto etico, su chi sia un paziente morale. Tutte queste domande etiche e politiche non si allontanano dalla questione del lutto, dal decidere quali vite continuo come vita.

Il lutto come creazione del politico

L'opera di Butler oscilla e compie degli scarti fra un antropocentrismo ostinato e delle aperture folgoranti ma occasionali. In una recente intervista, ha affermato:

Siamo reciprocamente esposti e invariabilmente dipendenti, non solo dagli altri, ma anche da un ambiente favorevole e sostenibile. L'umanità sembra essere un tipo di attributo ontologico che definisce chi sono io, chi siamo noi, che cosa appartiene propriamente a noi in quanto persone; in tal senso, questa nozione mantiene l'umano all'interno della cornice umanista. Che cosa accadrebbe se la nostra ontologia venisse pensata in modo diverso? Se gli umani condividono effettivamente una condizione di precarietà, non solo fra loro, ma anche con gli animali e con l'ambiente, allora questa caratteristica costitutiva del chi noi "siamo" smonta la presunzione dell'antropocentrismo. Da questa prospettiva, intendo proporre la "vita precaria" come un modello per considerare che cosa sia una vita degna³².

Le nostre vite precarie, vulnerabili e finite, non sono ciò che ci rende umani; negare la nostra precarietà significa, infatti, negare la nostra animalità, negare noi stessi in quanto animali umani. Se seguiamo Butler su questo punto, il fatto che le vite precarie non sono soltanto quelle degli umani non può che cambiare la nostra ontologia, la nostra etica e la nostra politica,

32 Pierpaolo Antonello e Roberto Farneti, «Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler», in «Theory & Event», vol. 12, n. 1, 2009.

smarcandoci da millenni di riflessione filosofica volta alla ricerca dell'unicità dell'essere umano. Ciò che è potente non è ciò che ci rende unici, ma ciò che ci mette in-comune. Ciò che è esaltante non è ciò che ci individua, ma ciò che ci unisce. La precarietà ci costringe a prendere coscienza delle nostre connessioni, dei nostri metodi di coesistenza e dei significati che a questa attribuiamo. Poiché siamo precari, poiché esistiamo in uno stato di vulnerabilità condivisa, tutti moriremo. Il lutto è il testamento di questa vita, di questa nozione di esistenza.

Quando siamo in lutto diventiamo spettro, spettrale e spettacolo. Siamo spettri in quanto siamo infestati da coloro che piangiamo. Questi esseri, la cui vita è finita, sopravvivono in noi nel momento in cui li piangiamo. La loro realtà continua a imporsi sulla nostra; la loro esistenza si prolunga nella nostra. Coloro che piangiamo hanno lasciato il mondo, ma non hanno lasciato noi. In quanto infestati, diventiamo spettrali. Essere in lutto significa sentirsi, almeno a volte, appartenenti al mondo degli spettri – essere spettrali. Wendy Brown esprime così questo concetto: «Quella del lutto è una condizione zoppicante e balbettante, è la condizione di chi si muove su un terreno instabile, di disarticolazione, di disorientamento nel e riguardo al tempo»³³. Investendo in coloro che non sono più, ci sentiamo meno solidamente ancorati al mondo. La nostra percezione dell'importanza e dell'estensione del tempo smette di essere in sintonia con lo scorrere del tempo degli altri. Mentre il nostro lutto aumenta, cresce il nostro senso di vergogna e di colpa, fino a sentire che esso è qualcosa che dobbiamo lasciare a casa, in un luogo dove nessun altro possa vederlo o debba preoccuparsene. In effetti, ci meravigliamo di essere incapaci di riprendere la nostra quotidianità dopo che il tempo socialmente stabilito per il dolore si è concluso (ammesso che esista un tempo socialmente stabilito per il dolore). È così che la nostra nuova natura spettrale ci trasforma in spettacolo, in uno spettacolo il cui il dolore minaccia di essere rivelato a chi ci sta intorno. Essere spettacolo va inteso in due sensi: il primo è quello di uno spettacolo intenzionale, una sorta di testamento vivente per le vite che non ci sono più. Il secondo è quello della paura dello spettacolo, della paura che il nostro lutto e le nostre lacrime possano prorompere improvvisamente, contro la nostra volontà: paura e vergogna di poter essere uno spettacolo del dolore. Anche se le realtà soggettive dello spettro, dello spettrale e dello spettacolo portano con sé il rischio di essere infestati, di essere privi di sostanza e di provare vergogna, esse trasportano anche i semi di sconvolgimenti politici ed etici

33 Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 100.

di dimensioni inaudite.

La vulnerabilità e il lutto sono, allora, intimamente intrecciati. Siamo in lutto perché siamo vulnerabili, perché l'Altro è sempre vulnerabile. Siamo in lutto perché coloro con cui intessiamo legami possono morire, e spesso lo fanno. Vulnerabilità e lutto sono forze attive che sono state scambiate per forze passive e negative. Secondo Butler,

la perdita diventa condizione e necessità di uno specifico senso di comunità, in cui la comunità non supera la perdita, in cui la comunità non può superare la perdita senza perdere il senso autentico di se stessa in quanto comunità. E se diciamo questa [...] verità sul luogo in cui l'appartenenza è possibile, il *pathos* non viene allora negato, ma risulta stranamente fecondo, paradossalmente produttivo³⁴.

La vulnerabilità è il fondamento della socialità e della comunità. Se fossimo individui immortali e indipendenti non ci sarebbe alcun bisogno di società o di cultura. È proprio il nostro essere vulnerabili, è proprio la nostra dipendenza, a tenerci insieme. Il lutto è il testamento di tale corpeazione condivisa, che è la fonte della sua paradossale produttività. Il lutto ci tiene insieme nei monumenti, nei rituali, nelle storie e nei ricordi condivisi e, a volte, nell'azione collettiva.

Esiste una storia da cui possiamo attingere riguardo al lutto come azione collettiva. Secondo Butler, tale storia comincia con Antigone e continua fino ai giorni nostri. Forse è a causa del potenziale radicale dell'addolorarsi che così spesso il lutto è stato femminilizzato e disciplinato relegandolo nella sfera del privato. Come abbiamo osservato, le attività associate alla riproduzione della vita – preparare il cibo, tessere capi di abbigliamento, sostenere e crescere i figli, ecc. – sono tutte produzioni lavorative femminilizzate. E proprio come si tende a considerare il lavoro femminilizzato scisso dal *bios* della società anziché come costitutivo dello stesso, parimenti vi è la tendenza a interpretare il lutto come un fatto privato e non politico. Come sottolinea Butler riguardo alla Grecia di Antigone,

il pianto funebre non è soltanto prerogativa delle donne, ma [...] esso trova il suo luogo ideale entro le mura domestiche. Quando il cordoglio femminile diventa pubblico, l'ordine civico viene minacciato dalla perdita di sé³⁵.

34 J. Butler, «Afterword: After Loss, What Then?», in David L. Eng e David Kazanjian (a cura di), *Loss*, University of California Press, Berkeley 2003, p. 468.

35 *Id.*, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, trad. it. di I. Negri, pp. 21-22 (nota 12).

Il lutto è ancorato alla femminilità e la femminilità alla casa. È pertanto la stessa politica sessista, che isola le donne, ad essere all'opera per isolare i nostri sentimenti di dolore. Tale lavoro ha come scopo la riproduzione dell'ordine civico, affinché le norme dominanti su ciò che è degno di lutto, ed è perciò eroico e vivibile, non vengano messe in dubbio. Il senso di vergogna associato al lutto pubblico è legato al mantenimento e all'amministrazione dell'ordine civico dominante. Esso lavora per far sì che il lutto resti a casa, nascosto e inespresso durante la nostra visita al supermercato.

Non abbiamo bisogno, tuttavia, di tornare indietro fino alla Grecia antica e ad Antigone per rintracciare esempi di esibizioni pubbliche della perdita che hanno condotto ad azioni politiche collettive. La *AIDS Coalition To Unleash Power* (ACT UP), forse più di ogni altra organizzazione, si è impegnata negli anni '90 a manifestare pubblicamente il lutto per attirare l'attenzione sull'epidemia di AIDS. Il suo principale mezzo di lutto pubblico è stato il funerale politico, ispirato all'opera dell'artista e attivista David Wojnarowicz. Wojnarowicz ritiene che

trasformare il nostro dolore privato per la perdita degli amici, della famiglia, dei nostri compagni e degli estranei in qualcosa di pubblico è un potente strumento di decostruzione³⁶.

Egli pensa inoltre che il lutto pubblico possa cambiare il mondo:

Immagino che cosa accadrebbe se si promuovesse una manifestazione ogni volta che il proprio compagno o un amico o un estraneo morisse di AIDS. Immagino che cosa accadrebbe se ogni volta che il proprio compagno, un amico o un estraneo morisse di tale malattia, i suoi amici, i suoi compagni o i vicini prendessero il cadavere e lo trasportassero in auto per centinaia di miglia, fino a Washington, per poi sfondare i cancelli della Casa Bianca, facendolo piombare fragorosamente davanti all'entrata, scaricando la sua forma senza vita sugli scalini d'ingresso³⁷.

Nel 1992, tale visione ha spinto l'ACT UP a incoraggiare le persone a trasportare e a disperdere le ceneri dei loro cari morti di AIDS sul prato della Casa Bianca. Questo non è stato che uno dei tanti funerali politici promossi dall'ACT UP, ognuno dei quali aveva come scopo quello di trasformare

36 David Wojnarowicz, *Tongues of Flame*, Illinois State University Press, Normal 1990, p. 109.

37 *Ibidem*, p. 109.

un dolore privato in lutto pubblico, di smantellare quell'ordine civico che aveva permesso all'epidemia di AIDS di progredire senza che fosse messa in atto una seria azione di contrasto. Questi funerali politici fanno parte della storia dei “*die-ins*”, forme di protesta in cui i manifestanti fingono di essere morti per attirare l'attenzione su quei corpi e quelle vite la cui scomparsa non viene notata e non viene pianta. I “*die-ins*” non hanno solo denunciato la negligenza relativa alla diffusione dell'AIDS; più recentemente, sono stati anche parte della protesta di massa contro le guerre in Iraq e in Afghanistan. Come notato da William Haver a proposito delle azioni dei movimenti *queer* relative all'AIDS (seppure non vi è dubbio che lo stesso valga anche nel caso delle manifestazioni contro la guerra e per l'attivismo animalista), queste «azioni sono orientate verso un avvenire radicalmente diverso dal presente, un avvenire nel quale la coscienza è necessariamente inadeguata»³⁸. Questo è un elemento della natura «stranamente feconda» della perdita: il lutto non è orientato verso il passato, ma deve indirizzarsi al nostro presente per riorientare il nostro futuro. Il sentimento di non essere in sintonia con il tempo e il sentimento di revoca dell'individualità non sono forze negative. Al contrario, tali sentimenti posseggono la potenzialità di aprire vie verso futuri altri, allontanandoci dalla brama di immunità e di individualismo atomistico.

Abbiamo a disposizione storie e tradizioni di lutto rimaste nell'ombra, commiati segreti alle persone amate che non siamo riusciti a rendere pubblici. Abbiamo a disposizione tali storie perché a un certo punto qualcuno ha dato peso, realtà e voce a queste connessioni spettrali. Queste prese di posizione rischiano sempre di scivolare nell'inintelligibilità sociale (che si associa – senza coinciderci – con la discriminazione, l'oppressione e la repressione), in un mancato riconoscimento da parte degli altri, in un'incapacità di codificare come reale quello che si sa essere tale. L'inintelligibilità sociale corrisponde a una cancellazione dell'esistenza, del senso e delle relazioni. Vedere il proprio lutto per qualcuno a cui si tiene trasformato in qualcosa di incomprensibile non è solo causa di ridicolo, ma anche di tristezza e di follia. Come sostiene Butler,

il mio sé è costituito in eguale misura da coloro le cui morti compiangio e da coloro le cui morti rinnego, morti senza nome e senza volto che compongono il malinconico sfondo del mio mondo sociale³⁹.

38 William Haver, *The Body of This Death: Historicity and Sociality in the Time of AIDS*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 150.

39 J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 68.

Quelli fra noi che piangono gli animali, quelli fra noi che piangono gli animali esposti sul banco di macelleria da cui questo saggio ha preso le mosse, devono sopportare un doppio fardello. Non solo il lutto per gli animali è qualcosa di completamente sconosciuto, ma quegli animali che piangiamo molto spesso sono animali anonimi. Essi sono le «morti senza nome e senza volto che compongono» il nostro mondo. Perciò, piangendoli, è ancora più probabile che mettiamo a repentaglio la nostra stessa coerenza, la nostra stessa intelligibilità.

Il lutto è una pratica che si oppone al disconoscimento. Il lutto celebra e piange le nostre vite precarie; il lutto è alla ricerca di legami, scopre parentele segrete e riconosce relazioni intersoggettive. Un approccio *queer* e femminista agli *Animal Studies* deve allora essere in grado di aprire pratiche, percorsi e protocolli di lutto caratterizzati da modalità capaci di smarcarsi dagli angusti confini dell'antropocentrismo e di riconoscere la nostra esposizione condivisa. In tal modo ci troviamo posti di fronte a un compito preciso: come possiamo continuare a vivere senza negare gli animali e l'animalità? Qual è l'*ethos*, inteso nel suo senso originario di abito e di habitat, in cui impegnarci e che ci permetta al contempo di ammettere la realtà degli altri animali e di rimanere attivi? Per rispondere a queste domande, potremmo essere posti nella situazione di doverci mettere completamente in gioco così da poter richiedere che alcune vite divengano socialmente intelligibili. Dobbiamo perciò sostenere con forza la rivendicazione che un dato essere, la cui esistenza ci è stato insegnato a non piangere, è degno di lutto e, dunque, è una vita. Una rivendicazione del genere è carica di rischi, ma veicola anche la possibilità che l'intero ordine sociale venga rovesciato, la possibilità di scoprire nuove forme di essere-insieme.

Il lutto stabilisce legami. Il più ovvio dei quali è quello nei confronti della vita precaria che stiamo compiangendo. Il lutto, però, è anche associato alla possibilità di sviluppare una comunità, una realtà sociale costituita da coloro che piangono anche la fine di tale vita. Noi che piangiamo gli altri animali, in particolare quelli uccisi dagli umani per gli umani, siamo costretti a rischiare molto per il fatto di riconoscere questo lutto. La speranza è che più ne parliamo, più mettiamo a rischio la nostra intelligibilità sociale, più persone saranno disposte a piangere con noi, a comprendere la perdita di questi altri. Nel momento stesso in cui lottiamo per rendere reali i nostri legami spettrali con gli animali macellati, creiamo anche legami con gli altri. In questo senso, l'intelligibilità sociale del lutto non è permanente, ma si dà ogni volta che il lutto viene ripetuto. Tutto può essere modificato in ogni momento, e ogni volta che ripetiamo quel dolore, lì si annida la possibilità del cambiamento.

Conclusione: vedere e udire al supermercato

Questo articolo è iniziato di fronte a un banco di macelleria. È iniziato nel momento in cui il disconoscimento di ciò che ci sta di fronte è scivolato via e, per un attimo, abbiamo potuto vedere che cosa realmente stavamo vedendo: dei cadaveri. Tutti, intorno a noi, riescono a non vedere i corpi morti degli animali; riescono a non udire la sofferenza che riecheggia da quegli esseri fatti a pezzi. Siamo attratti dal disconoscimento che ci consentirebbe di poter vedere e udire, e non vedere e non udire, lo stesso mondo di chi ci sta attorno. Tuttavia, questo momento di cedimento, questo momento in cui improvvisamente vediamo e udiamo un mondo diverso, è dotato di potere, potenzialità e potenza. Il lutto non riguarda solo il dolore, ma anche la celebrazione, i ricordi e le storie. Non porta con sé soltanto momenti di isolamento, ma stabilisce anche legami e si apre sulle relazioni. Solo smettendo di mettere in atto il disconoscimento, potremo iniziare a creare la comunità di intelligibilità della nostra precarietà condivisa; solo piangendo, potremo iniziare a costruire di fronte a una così grande perdita e devastazione. Solo iniziando ad ammettere la realtà di ciò che vediamo e udiamo, potremo portare parte delle nostre vite fuori dal cono d'ombra e iniziare a batterci per coloro che piangiamo.

Traduzione dall'inglese di Marco Reggio e Massimo Filippi
