

Chiara Stefanoni

La vulnerabilità dell'animale: dispositivo sacrificale e uguaglianza

Le bestie [...], se gli uomini vogliono intenderle, gridano loro «viva la libertà»¹.

L'intensità e le dimensioni dell'attuale sfruttamento animale mettono in questione, in primo luogo, la categoria della violenza; quella violenza istituzionalizzata che "da sempre" fa degli animali l'oggetto di uno sfruttamento impunito e immutato nella sua sostanziale modalità di funzionamento. L'obiettivo del presente articolo è la comprensione genealogica di quel "da sempre", riferimento temporale che esplicita l'idea secondo cui la violenza è il fondamento inalienabile di quella che Agamben chiama «macchina antropologica»², dispositivo complesso che dà luogo alla separazione ontologica e assiologica tra l'"Umano" e l'"Animale". Si cercherà, quindi, di indagare l'urgenza che ha originato questo dispositivo, il suo funzionamento e gli effetti che implica con particolare attenzione al tipo di uguaglianza che sottende e alle implicazioni etiche che ne derivano. L'analisi storico-genealogica non è solo un esercizio descrittivo, che trova la sua verità nella mera rispondenza a come sono effettivamente andate le cose, ma è anche una presa di posizione che cerca di individuare una possibile «linea di frattura»³, teorica e pratica, di quel dispositivo. L'analisi deve funzionare, per parafrasare Foucault, da "cassetta degli attrezzi" il cui fine è disinnescare gli effetti coercitivi del dispositivo, mostrando che ciò che appare come "dato", e i corrispettivi soggetti, sono invece qualcosa di contingente, di storicamente determinato e che, quindi, possono essere, in linea di principio, modificati.

1 Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it. di F. Ciaramelli, Chiarelettere, Milano 2015, p. 16.

2 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

3 Gilles Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 41.

Dispositivo sacrificale

La tesi che intendo sostenere è che la dicotomia ontologica e assiologica "Umano"/"Animale" è radicata originariamente nella pratica violenta del sacrificio vittimario. Secondo questa tesi, la macchina antropologica, ancor prima di essere un dispositivo della metafisica occidentale – come vuole la definizione di Agamben⁴ – è un dispositivo sacrificale, nel senso della teoria del sacrificio vittimario elaborata da Girard⁵. In questa prospettiva, la classificazione gerarchica degli esseri e l'attribuzione di valore agli stessi è dettata da urgenze concrete e materiali: da esigenze sacrificali, appunto, ancor prima che da interessi economici o conoscitivi. Il sacrificio infatti è, per Girard, l'istituzione generante l'intero ordine socio-religioso. Tutte le forme della cultura e società umana – fenomeni universalmente diffusi come la domesticazione animale, la caccia collettiva, la guerra, i giochi, il sistema giudiziario, l'agricoltura, la regalità, il teatro, le regole matrimoniali e le strutture di parentela, la medicina rituale, la filosofia – sono originate a partire dalla pratica sacrificale, che funziona come un *a priori* storico, per usare una terminologia foucaultiana. In questo modo il sacrificio si configura come prima scuola di pensiero dell'umanità⁶.

Nella teoria girardiana il sacrificio vittimario risponde, all'interno dei gruppi umani, all'urgenza rappresentata dal problema del contenimento della violenza; problema particolarmente pressante per la sopravvivenza

4 La trattazione agambeniana del concetto di macchina antropologica, pur contenendo vari riferimenti scientifici e teologici, si muove dichiaratamente nell'ambito della filosofia occidentale e in particolare nell'ambito della filosofia prima. Infatti se è vero che la macchina può essere letta in un senso più ampio come inerente alla cultura occidentale in generale, essa è comunque intesa come «la macchina antropologica della filosofia occidentale» (*ibidem*, p. 17). Per Agamben, «la relazione fra l'uomo e l'animale delimita [...] un ambito essenziale, in cui l'indagine storica deve necessariamente confrontarsi con quella frangia di ultrastoria, cui non si può accedere senza coinvolgere la filosofia prima. Quasi che la determinazione della frontiera fra l'umano e l'animale non fosse una questione tra le altre di cui discutono filosofi e teologi, scienziati e politici, ma un'operazione metafisico-politica fondamentale, nella quale soltanto qualcosa come un "uomo" può essere deciso e prodotto» (*ibidem*, p. 28 [enfasi aggiunta]). Dunque, l'antropogenesi e, per forza di cose, il meccanismo da cui risulta, accadono, secondo Agamben, all'interno dell'ontologia, della filosofia prima. «La metafisica», afferma ancora Agamben, «è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *phýsis* animale» (*ibidem*, p. 81).

5 Tale collegamento tra la teoria girardiana e il concetto di macchina antropologica è avanzato da Gianfranco Mormino in *René Girard. Il confronto con l'Altro*, Carocci, Roma 2012, p. 221.

6 A mio avviso è interessante l'ipotesi di Girard secondo cui la stessa capacità di distinguere e classificare nasce con l'esperienza della vittimizzazione: «La discriminazione come esercizio puramente intellettuale è inseparabile dalla discriminazione come esclusione, espulsione, ostracizzazione» (cit. in G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, cit., p. 224).

di tali gruppi a causa dell'ipermimetismo della nostra specie⁷. È la mimesi, infatti, il motore fondamentale della violenza. O meglio, è la mimesi di quei comportamenti volti all'appropriazione di un bene – detta da Girard «mimesi acquisitiva» – a scatenare la rivalità. «Ogni qualvolta il gesto di appropriazione viene imitato succede semplicemente che due mani si allungano sullo stesso oggetto: il risultato non può essere che il conflitto»⁸. Tuttavia, l'imitazione, quando si dirige verso comportamenti rappresentativi e non acquisitivi, costituisce un fondamentale e potente strumento per l'apprendimento e dunque, dato il vantaggio adattativo conseguente, rappresenta una variazione positiva che favorisce la vita del singolo individuo e, in quanto tale, costituisce uno schema di comportamento presente in tutti gli animali. Pertanto, per limitare gli svantaggi che la mimesi acquisitiva crea a livello sociale – minaccia alla coesione pacifica del gruppo e alla sua sopravvivenza – è necessario che si affermi un'altra variazione positiva in grado di risolvere il problema del controllo della violenza, che reprima cioè la mimesi di appropriazione. Al pari di molte specie animali che hanno trovato nell'assunzione di *dominance pattern* quella variazione positiva, anche gli umani devono trovare, o meglio, incappare, in un meccanismo che dia soluzione al problema della violenza. Questa soluzione, suggerita dalla logica della mimesi stessa ma non certo necessaria, è il meccanismo della vittimizzazione del capro espiatorio di cui il sacrificio è l'espressione ritualizzata e codificata.

Come funziona questo meccanismo e di conseguenza la pratica sacrificale? Che cosa fa sì che un'uccisione, un atto di violenza – ciò che di fatto è un sacrificio – rappresenti una buona soluzione proprio per il problema della violenza intestina? Per rispondere in modo breve, penso che l'analisi del mito della follia di Aiace condotta da Girard nelle prime pagine de *La violenza e il sacro* permetta di cogliere il nocciolo del funzionamento del dispositivo sacrificale. Il mito racconta del guerriero greco Aiace Telamónio che, adirato con i capi dell'esercito che gli avevano negato le armi di Achille, assegnandole invece ad Ulisse, esce di notte dall'accampamento e stermina il bestiame destinato al sostentamento delle truppe. Aiace, accecato dalla rabbia – causata anche qui dalla mimesi acquisitiva: Aiace imita il gesto appropriativo di Ulisse entrando così in conflitto con lui e con gli altri – *confonde* dei mansueti animali con i guerrieri di cui

7 L'intensità e la distruttività del conflitto violento sono direttamente proporzionali al grado della capacità imitativa dei soggetti coinvolti.

8 R. Girard, *Persecuzione e scienze dell'uomo. A confronto con René Girard*, trad. it. di E. Crestani, in *Id., Miti d'origine*, trad. it. di E. Crestani, Transeuropa, Ancona-Massa 2005, p. 116.

voleva vendicarsi. La violenza dell'eroe si sfoga su soggetti che non hanno nulla a che fare con il suo conflitto e con l'oggetto del suo odio. Il bestiame, che è un soggetto esterno allo scontro e alla comunità dell'esercito greco, *sostituisce* i guerrieri, e questa funzione sostitutiva non solo placa la furia di Aiace (nella notte i buoi *somigliano* ai guerrieri tanto che l'eroe non si accorge del proprio errore), ma anche – aspetto essenziale – non rilancia alcun tipo di violenza, evitando così quella spirale di vendette che si sarebbe generata se ad essere uccisi realmente fossero stati gli altri guerrieri. Al proposito, Girard osserva che «il sacrificio istituzionalizzato poggia su effetti strettamente analoghi all'ira di Aiace, ma ordinati, canalizzati e disciplinati dal quadro immutabile nel quale sono fissati»⁹. Anche il fatto che il guerriero uccida buoi e montoni non è casuale: si tratta di specie da cui tradizionalmente i Greci attingono le loro vittime sacrificali, a testimonianza dell'affermarsi sempre più massiccio e diffuso dei sacrifici animali.

Secondo Girard, il sacrificio funziona come un “inganna-violenza”, indirizzando l'aggressività interna al gruppo nella “giusta” direzione. La giusta direzione è quella che evita ritorsioni, che non rilancia la violenza evitando così di innescare una spirale potenzialmente autodistruttiva, lo spargimento di quel sangue “sporco”, “cattivo”, che viene versato nei conflitti tra singoli individui, riportando in tal modo la pace alla comunità che all'unanimità compie il rituale. Il sacrificio vittimario permette insomma di sfogare la violenza contro una vittima sostitutiva, non contro il suo reale destinatario, contro colui che l'ha provocata. La violenza si sfoga contro qualcuno, o qualcosa, che «non ha alcuna ragione particolare per attirare su di sé i fulmini del violento, tranne quella d'essere *vulnerabile* e di capitar-gli a tiro»¹⁰. In altre parole, il rituale sacrificale non fa che mandare a “buon fine” le sostituzioni che la violenza effettuerebbe spontaneamente, occupandosi di incanalare nella direzione “corretta” l'aggressività intestina.

Si è già detto che fondamentale nel sacrificio è la sostituzione della vittima reale con una vittima espiatoria. Per riuscire a ingannare davvero la violenza bisogna però prestare molta attenzione alla scelta dei “capri”. La vittima prescelta deve in qualche modo somigliare all'individuo cui intende sostituirsi se davvero vuole placare la violenza, senza essere quell'individuo stesso che è pur sempre un membro della comunità. Se così fosse il sacrificio non avrebbe buon esito in quanto non rispetterebbe il principale requisito della neutralità della vittima sul piano della vendetta. Ci sarebbe

9 *Id., La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 2003, p. 23.
10 *Ibidem*, p. 15.

infatti qualcuno, solitamente il gruppo familiare, con la possibilità – che nelle società arcaiche si traduce in obbligo – di vendicare l’assassinio del congiunto. La caratteristica fondamentale di una buona vittima sacrificale è, quindi, la *vulnerabilità*; nel duplice senso che essa deve essere sia debole – non in grado di minacciare i suoi aggressori – sia priva di qualcuno disposto a prenderne le parti. Bisogna, insomma, che la vittima prescelta sia considerata da tutti “sacrificabile”: qualcuno il cui assassinio viene ritenuto un male minore rispetto al bene maggiore della stabilità sociale. La scelta del capro espiatorio deve mettere tutti d’accordo, attivando la logica sacrificale più autentica, quella del *tutti contro uno*. Solo l’unanimità, infatti, realizza pienamente la situazione di indifendibilità della vittima, assicurando la salvezza e l’armonia del gruppo. Per questa ragione, la scelta ricadrà tendenzialmente su “soggetti di secondo ordine”, la cui morte ha poca o nessuna importanza; non in sé, per via di una loro qualche qualità intrinseca essenziale, ma, appunto, per via del loro essere indifesi. Per far sì che gli occhi di tutti si volgano verso uno solo è sufficiente, afferma Girard, una «ragione insignificante»¹¹, un qualcosa di facilmente percepibile e che indichi che non si rischia nulla nell’attaccare quel dato individuo. In breve, affermare che qualcuno è sacrificabile equivale a dichiarare che non fa paura. Così, oltre agli animali, vittime espiatorie per eccellenza – anche se i loro sacrifici sono attestati avvenire in epoca più tarda rispetto a quelli degli umani –, in quanto abbastanza simili agli umani da rendere efficace la sostituzione e impossibilitati a difendersi, sono le categorie di umani marginali, che hanno pochi o nulli legami con la società, a essere designate come sacrificabili. Prigionieri di guerra, schiavi, bambini, giovani celibi, stranieri, individui con disabilità fisiche e psichiche o dalle doti *fuori dal comune*, individui di infimo stato sociale o, all’opposto, di stato sociale elevato, come i re.

In conclusione, è sulla base di un criterio di pericolosità che il dispositivo sacrificale distingue tra corpi che non contano, facilmente e impunemente immolabili, e corpi che contano, che sono invece da salvaguardare¹². I primi vengono rubricati sotto la categoria ontologica e assiologica de l’“Animale”, i secondi sotto quella de l’“Umano”, con tutte le conseguenze per i rapporti Uomo-Animale che da questo gesto derivano. In altre parole, il dispositivo sacrificale è la matrice della classificazione gerarchica degli esseri in funzione della loro posizione nell’ambito dei rapporti di forza

11 R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 2005, p. 44.

12 «Non è poi sorprendente che alcune società abbiano preso a sistematizzare l’immolazione di certe categorie di esseri umani allo scopo di proteggerne altri» (*Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., p. 25).

esistenti in un dato momento. In ciò si mostra che il dominio dei secondi sui primi non è un pregiudizio, un dato di ragione sul quale discettare, come vorrebbe il primo antispecismo, o un dato di natura, qualunque cosa s’intenda con questo termine, bensì la conseguenza di un campo di forze. Ed è proprio così che funziona la macchina antropologica: non tiene conto dei confini di specie, ma di volta in volta designa l’“Umano”, degno di considerazione morale in quanto potente, sulla base di chi esclude in quanto, in senso lato, sacrificabile.

Quale uguaglianza?

Fin qui ho cercato di argomentare che la macchina antropologica mette in atto un processo di separazione violenta tra l’umano e l’animale, processo che coincide con il dispositivo sacrificale, in origine a livello concreto e materiale, e oggi a livello di logica e di mentalità. Ora si tratta di focalizzare l’attenzione sul tipo di uguaglianza che si gioca in questo dispositivo, per valutarne le implicazioni etiche.

Come detto, il dispositivo sacrificale dispone, come parametro rilevante dell’uguaglianza, la capacità di nuocere, la forza. È stato Hobbes il primo ad aver individuato e sostenuto questa concezione: il vero fondamento dell’uguaglianza tra gli umani non è, ad esempio, la libertà o la ragione, bensì l’identica capacità di nuocere:

Sono uguali quelli che possono compiere, l’un contro l’altro, gli stessi atti; e chi può compiere verso il suo simile l’azione estrema, cioè uccidere, può tutto quel che gli altri possono. Dunque tutti gli uomini sono per natura uguali¹³.

Quando ognuno può compiere nei confronti dell’altro «l’azione estrema» i rapporti di forza sono in perfetto equilibrio; tutti si trovano allo stesso livello della scala della violenza, che corrisponde alla scala dell’uguaglianza. Un mutamento dei rapporti di forza e di potere coincide con una revoca dello statuto di uguali ai deboli, a chi non è in grado di compiere «gli stessi atti» dell’altro, e con l’affermazione degli interessi di coloro

13 Thomas Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1947, I, 3, pp. 76-77 [da ora in poi abbreviato in *De cive*]. Cfr. anche *Id.*, *Leviatano*, XIII, trad. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, p. 127 e *Id.*, *Elementi di legge naturale e politica*, XIV, 2, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 110.

che, grazie alla forza, hanno mantenuto la propria posizione. È un'uguaglianza fondata su un parametro evidentemente violento e potenzialmente distruttivo. Si potrebbe dire che, idealmente, un sistema di questo tipo ammette solo due possibili stati: da un lato un vero e proprio "equilibrio del terrore", in cui gli individui usano l'uguale capacità di nuocere come reciproco deterrente; dall'altro una sorta di stato di guerra perpetuo. Infatti, qualora si scateni il conflitto, questo si prospetta lungo e grave, perché, come Hobbes conclude, «non può finire colla vittoria definitiva di nessuno dei contendenti, dal momento che sono eguali»¹⁴.

Stando così le cose, all'interno della macchina antropologica si diventa uguali, si entra a far parte de l'"Umano" e si rivendica il diritto a non essere sacrificati, a essere moralmente rispettati e a godere di tutte le prerogative e i privilegi che l'appartenenza a questa classe comporta, quando non si è più vulnerabili o non si è più soli, o non si è più indifesi. Ossia quando, in modo mimetico-rivalitario, le potenziali vittime accrescono la propria capacità di «resistenza [...] alla persecuzione della maggioranza [...] necessariamente sorretta dalla forza»¹⁵, rendendo così meno facile portare a termine la sopraffazione senza intoppi e in modo davvero unanime. Se si considerano le vittime sacrificali in senso stretto (giovani, re, schiavi, ecc.) e, in senso lato, nel mondo moderno, donne, neri, bambini, vecchi, malati, omosessuali, poveri... si capisce qual è il costo che tali categorie hanno dovuto pagare, e continuano a pagare, per accedere alla cosiddetta società umana, all'albergo di Adamo descritto da Adorno¹⁶: diventare pericolosi, conquistando posizioni nella scala dei rapporti di forza. Un cambiamento di categorie sacrificabili equivale, niente di più e niente di meno, ad un avanzamento lungo la scala della violenza. Il parametro della capacità di nuocere non distingue tra vittime umane e animali, ma tra forti e deboli, tra esseri di cui avere paura e esseri di cui non averne. È esemplificativo ciò che osserva Girard a proposito del sacrificio arcaico in senso stretto: «In fondo non c'è nessuna differenza essenziale tra sacrificio umano e sacrificio animale»¹⁷. La stessa divisione del sacrificio in umano e animale ha un carattere sacrificale, in un senso rigorosamente rituale; poggia infatti su un

giudizio di valore, sull'idea che certe vittime, gli umani, siano particolarmente inadatte al sacrificio, mentre altre, gli animali, siano eminentemente sacrificabili. Si ha qui una sopravvivenza sacrificale che perpetua il misconoscimento di questa istituzione¹⁸.

Per quanto detto, se si deve rispetto solo a chi è in grado di guadagnarselo con la forza, gli animali sembrano condannati a rimanere ancora a lungo al di qua della soglia sacrificale che si perpetua tutt'oggi sottoforma di sfruttamento indiscriminato soprattutto per fini economici. E la motivazione è sempre la stessa, tanto per la standardizzazione dei sacrifici animali in epoche remote, quanto per l'odierno sfruttamento industrializzato. È la *facilità* con cui si aggioga una vacca, la *facilità* con cui si può prendere a bastonate un cane, la *facilità* di rinchiudere in gabbia delle volpi. È l'enorme squilibrio di forze e di potere la ragione per cui gli animali non potranno mai superare la soglia sacrificale, diventando uguali nella capacità di nuocere, nella minaccia della violenza.

La sopraffazione violenta è una modalità di gestione della relazione tra forti e deboli del tutto intrinseca al dispositivo sacrificale. Oggi tale meccanismo, nell'era della difesa delle vittime, si è lievemente inceppato anche nel caso degli animali, perché qualcuno ha iniziato a vedere in loro delle vittime innocenti e a prenderne le difese. Si è così aperto uno spazio per il dissenso e per la resistenza: è proprio questo che s'intende col termine di "questione animale". A differenza di altre istanze di liberazione e di emancipazione, quella in favore degli animali necessita di un intervento attivo – senza che ciò significhi necessariamente paternalistico – da parte di quegli umani che ne abbracciano la causa, sia a livello teorico che pratico. Il primo e il secondo antispecismo¹⁹ cercano proprio di individuare nuove basi su cui fondare i rapporti umano-animale che, più o meno radicalmente, rivoluzionino la condizione attuale. Tralasciando il primo antispecismo che è estraneo all'impostazione qui adottata, i vari e più promettenti tentativi di ricerca in questa direzione pongono al centro la dimensione della vulnerabilità²⁰. Mettendoli in relazione con lo sfondo teorico girardiano, si può sostenere che tali progetti provano a operare

14 *Ibidem*, pp. 86-87.

15 G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'altro*, cit, p. 208.

16 Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1975, p. 331: «Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano dal cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo». Al proposito, cfr. anche Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.

17 R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 25.

18 *Ibidem*, p. 26.

19 Cfr. M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013, pp. 145-164.

20 Mi riferisco in particolare al cosiddetto approccio dell'indistinzione originatosi all'interno del più generale ambito delle prospettive continentali e femministe sugli *Animal Studies*. Cfr. M. Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016, Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, 2011, pp. 5-20 e soprattutto *Id.*, «Being toward Meat. Anthropocentrism, Indistinction, and Veganism», in «Dialectical Anthropology», n. 38, 2014, pp. 415-429.

uno spostamento dall'idea di uguaglianza intesa come uguale capacità di nuocere – oggi più che mai sfavorevole agli animali – a un'uguaglianza intesa come vulnerabilità condivisa. Forse questa è la sola possibilità di arresto della macchina antropologica. A mio parere, la centralità che la dimensione della vulnerabilità ha assunto nell'antispecismo più recente, e in generale nella questione animale, non è casuale. È proprio perché si lascia interpellare dall'"Animale" e dagli animali, cioè da coloro che da tempo immemore sono le vittime standard e che quindi oggi incarnano il massimo di vulnerabilità, che l'antispecismo ha potuto cogliere appieno questa dimensione.

La condanna che obbliga gli animali a restare al di qua della soglia sacrificale ha, perciò, anche un altro aspetto che vale la pena di sottolineare: può far accedere alla dimensione della vulnerabilità condivisa, che rappresenta la possibilità per uscire del tutto dalla mentalità sacrificale e dal suo conflittuale parametro di uguaglianza verso la positività di un'uguaglianza nonviolenta. La vulnerabilità, quindi, non è solo la chiave del sacrificio ma è anche la linea di frattura di questo stesso dispositivo. Ciò è possibile perché aprirsi alla vulnerabilità significa aprirsi alla vittima, perché, come si è visto, è proprio la vulnerabilità la sua caratteristica essenziale. E la vittima che il dispositivo sacrificale esige è *non-violenta*; per definizione, innocua. L'apertura all'im-potenza costitutiva della vita permette di andare nella direzione di una distribuzione più equa di questa vulnerabilità accomunante che la società invece mal distribuisce. A mio avviso, tale distribuzione non può riequilibrare l'effettivo squilibrio di potere tra gli umani e gli altri animali, ma può contribuire a dar vita ad una modalità alternativa di far fronte e di gestire la relazione umano-animale: non la sopraffazione e lo sfruttamento ma la cura e la partecipazione emancipanti. In quest'ottica, l'incapacità degli animali di restituire il colpo non sarebbe più un'autorizzazione al dispiegamento impunito della propria forza per i propri interessi, bensì un invito alla risposta etica, al rispetto morale. Non solo. Se è vero che la storia e il tempo presente mostrano la tragica verità dell'«imprigionamento degli uomini nei sistemi culturali [...] che assicurano con la violenza il loro *modus vivendi*»²¹ – verità su cui Girard è fin troppo convincente –, tale apertura significa anche una vera e propria rivoluzione politica e sociale, la ricerca di un nuovo *modus vivendi*. In ciò si mostra la grande potenzialità sovversiva dell'antispecismo e la sua sfida.

Se l'Adamo di Adorno avesse messo da parte il bastone e avesse lasciato liberi i topi, il bambino sulla scena avrebbe imparato da questo modello

21 R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 214-215.

nonviolento il rispetto per le vite animali, un modo inedito di rapportarsi con loro, improntato alla compassione per la vulnerabilità e alla gioia per le potenzialità dei loro corpi. Così reinventata questa metafora parlerebbe di una società molto diversa e molto lontana da quella dell'albergo di Adamo: una società nonviolenta, liberata, che è l'utopia concreta dell'antispecismo più avveduto. Parlerebbe di questa società, di questa "comunità relazionale" perché un ethos di cura, di partecipazione e di compassione – «intesa come con-sentire, cioè sentire-assieme e acconsentire»²² – è la possibile linea di frattura del dispositivo sacrificale, seguendo la quale è, forse, possibile andare in direzione di questo nuovo «mondo-in-comune»²³, di una nuova politica. Tale linea spezza il ciclo della violenza portando a creare spazi fisici, relazionali, educativi, di pensiero, dove la soglia sacrificale non esiste, spazi che rispondano a nuove e vecchie urgenze in modo inedito secondo una logica dell'oblatività e della reciprocità nonviolenta che la vulnerabilità dischiude.

Una linea di frattura non è ancora una definitiva fuoriuscita. La macchina antropologica ha meno carburante, ma continua la sua attività. Il riconoscimento della vulnerabilità condivisa porta alla cancellazione della soglia sacrificale, che però la società persevera a riprodurre. Da un lato la soglia non c'è: è il caso dell'utopia concreta; dall'altro lato la soglia c'è: è il caso dell'albergo di Adamo che ben conosciamo. Da un lato si può attendere e lavorare affinché il dispositivo sacrificale si usuri sempre più seguendo la direzione indicata dalla linea di frattura, approfondendo le possibilità teoriche e di prassi che questa dischiude, abitando fin da subito questo «mondo-in-comune» e mostrandone così la possibilità concreta. Ciò significherebbe il totale abbandono delle dinamiche sacrificali, non solo ovviamente nella difesa *per* gli animali, adottando un *ethos*²⁴ di partecipazione, di cura, di vicinato, di *partnership*, ma anche nella difesa *dalla* società antropocentrica, contro di essa. La difesa-da dovrebbe essere improntata alla nonviolenza, alla promozione di un atteggiamento inclusivo, antiautoritario, che cerchi di far sorgere spontaneamente nell'altro il bisogno di autocritica e di cambiamento. Un atteggiamento che faccia risuonare la comune condizione di vittima, mostrando l'intersezionalità dell'oppressione. Dall'altro lato – quello in cui la soglia c'è eccome e con essa il parametro della forza – si può utilizzare la conoscenza dei meccanismi della violenza

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

23 M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, cit., p. 218.

24 Cfr. Ralph Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 150-166.

per fare attenzione a non cadere nel suo circolo, per non trasformarsi in carnefici. La domanda vittimaria «Chi è stato?» dovrebbe lasciare il posto a un'analisi multi-ottica dei contesti complessi in cui ha luogo la sopraffazione della vita animale; una sorta di *field theory* della violenza che eviti di «sostanzializzare una causa prima entro una complessa dinamica» e ne fornisca, invece, una spiegazione «*in funzione* di una molteplicità di fattori inestricabilmente interconnessi entro un campo di forze»²⁵. Senza però rinunciare alla legittimità della difesa. In questo senso è importante seguire la potenza dell'im-potenza della vita animale, ossia la dimensione della potenzialità che si apre assieme a quella della vulnerabilità. Essa permette, infatti, una risignificazione non antropocentrica e non psicocentrica del concetto di *agency* che riporta gli animali al centro della questione come soggetti resistenti e rivoluzionari²⁶. Da entrambi i lati, insomma, bisogna cercare di rendere più facile il *non* fare del male piuttosto che il farlo.

25 Silvia Morigi, «La “desertica geometria dei doppi” violenti. Tolleranza, differenze, indifferenziazione conflittuale», in Giuseppe Fornari e Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*, Mimesis, Milano 2012, p. 154 [enfasi aggiunta].

26 Tale risignificazione è fondamentale perché è alla base del concetto di resistenza animale, il quale a sua volta è essenziale per smarcare il movimento e il pensiero antispecista dagli eccessi di paternalismo che li contraddistinguono in direzione di una seria presa in considerazione della potenzialità animale e verso un ascolto solidale del bestiale grido libertario. Cfr. Stefania Cappellini e Marco Reggio, «Quando i maiali fanno la rivoluzione. Proposte per un movimento antispecista non paternalista», in «Liberazioni», n. 16, 2014, pp. 43-61 e il sito <https://resistenzanimale.noblogs.org/>.