

“ Si scambiano i regni, a sciame / si fecondano le cose e ritornano / infinite figure d'animali e uomini, / animali e animali, fino a un angolo, / appartato, uguale per tutti. ”
– Ermanno Krumm

Liberezioni

36

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2019

36

J.-L.NANCY La sofferenza è animale. Conversazione con Massimo Filippi e Antonio Volpe C.KULESKO Il cyborg alle porte del castello interiore. L'anima dell'oggetto tecnico nell'epoca della sua riproducibilità illimitata C.CIMINO L'Altro assoluto femminile-animale. Il bacio della donna-pantera. *Cat people* E.HAYWARD E J.WEINSTEIN Tranimalità nell'epoca della trans*vita D.MAJOCCHI Sintesi romantica L.DE FLAVIIS Monique Wittig: il rifiuto dell'eterosessualità come regime politico E. MAGGIO L'utopia inattuale di Mario Martone. Esilio, rifugio e fuga dall'isola che non c'è A.G.BIUSO Siamo già sempre una differenza animale. Derrida e Heidegger L.MARTURANO Corpi allargati



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00



Liberazioni

Trimestrale Anno IX n. 36 / Marzo 2019

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Coordinatore di redazione

Massimo Filippi

Redazione

Luca Carli, Silvana Ferrara, Claudio Kulesko, Giorgio Losi, Emilio Maggio, Luigia Marturano, Enrico Monacelli, Benedetta Piazzesi, Giulio Saporì, Chiara Stefanoni, Federica Timeto

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

Finito di stampare nel Marzo 2019
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

www.liberazioni.org - redazione.liberazioni@gmail.com

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - Via Enrico Toti, 5
Bergamo	Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org - c/o Spazio di documentazione "La Piralide" - Via Del Galgario, 11/13
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Taro	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Adespotos - Via delle fontane, 15
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe Piano Terra - Via Federico Confalonieri, 3 Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Napoli	Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l. - Via B. Croce, 28
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Piacenza	Gastronomia Naturone - Viale Dante Alighieri, 39
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Via Marino Mazzacurati, 76 Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73
San Piero a Grado	Ippoasi - Via Livornese, 762
Torino	Associazione Animalincittà - c/o Cascina Roccafranca - Via Rubino, 45 Biblioteca Civica Centrale - via Della Cittadella, 5 Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2 mercoledì eXtra Ordinari - mercolediextraordinari@gmail.com - 3451122925
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - via del Suffragio, 13
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: redazione.liberazioni@gmail.com

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*

TESTATI DAGLI ANIMALI

- 4 Jean-Luc Nancy
La sofferenza è animale
Conversazione con Massimo Filippi e Antonio Volpe

OFFICINA DELLA TEORIA

- 17 Claudio Kulesko
Il cyborg alle porte del castello interiore
L'anima dell'oggetto tecnico nell'epoca della sua riproducibilità illimitata
- 32 Cristiana Cimino
L'Altro assoluto femminile-animale
Il bacio della donna-pantera. *Cat people*
- 49 Eva Hayward e Jami Weinstein
Tranimalità nell'epoca della trans*vita

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 58 Davide Majocchi
Sintesi romantica
- 68 Leonardo De Flaviis
Monique Wittig: il rifiuto dell'eterosessualità come regime politico

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 79 Emilio Maggio
L'utopia inattuale di Mario Martone
Esilio, rifugio e fuga dall'isola che non c'è
- 90 Alberto Giovanni Biuso
Siamo già sempre una differenza animale
Derrida e Heidegger
- 95 Luigia Marturano
Corpi allargati

NOTE BIOGRAFICHE

Jean-Luc Nancy

La sofferenza è animale

Conversazione con Massimo Filippi e Antonio Volpe

Massimo Filippi e Antonio Volpe (MF/AV): Anche se perlopiù è stata considerata una questione morale, la “questione dell’animale” – la costituzione dell’umano come differenza abissale dall’animale – sembra essere piuttosto una questione che mette direttamente in gioco l’intera impresa filosofica (almeno occidentale), pare essere insomma una questione eminentemente ontologica e politica. Riconsiderare l’animale non può, infatti, che tradursi in una ridefinizione dell’umano, del suo modo di dirsi e vedersi, del suo modo di costituirsi in società. Non meno importante è poi il fatto che la nostra società si fonda materialmente sullo sfruttamento e sulla messa a morte degli animali. Secondo lei, questi aspetti – rimasti sostanzialmente impensati anche da parte di chi ha posto al centro della propria riflessione la nozione di “vita” e di “corpo” – non dovrebbero essere portati in primo piano dalla filosofia e dalla prassi politica? In altre parole, la denuncia della condizione animale nelle nostre società, condizione che, come sottolinea Derrida, ha raggiunto livelli di orrore sconosciuti a qualunque epoca precedente¹, non conferirebbe ulteriore coerenza alla necessità, che anche lei auspica, di una politica radicalmente inedita e ancora tutta da inventare?

Jean-Luc Nancy: Sì, senza dubbio, ma mi sembra che le radici profonde discendano molto al di sotto (per così dire) di ciò che chiamiamo “politica” e di ciò che concerne gli animali. Noi pensiamo agli animali perché sono la parte più vicina a noi (si tratta pur sempre di animali superiori...) del resto del mondo, di quella “natura”, che non è più ormai che un cantiere generalizzato. Ora, siamo giunti a un tale stato di sconvolgimento di questo “resto del mondo” che la nostra propria attività ci diviene sospetta se non addirittura inquietante. Mai avevamo allevato piante e animali come oggi, mai avevamo industrializzato

l’allevamento, la macellazione e il consumo di animali, la coltura e la manipolazione dei vegetali, al punto da essere noi stessi perturbati nella nostra salute, nella nostra sensibilità e nella nostra etica. La questione animale è innanzitutto una questione umana, troppo umana.

Gran parte della filosofia contemporanea ha in effetti mostrato l’inconsistenza di nozioni autistiche e monadiche come quelle di soggetto e individuo, sottolineando l’importanza delle relazioni, del pre-individuale, dell’impersonale, del transindividuale. Insomma, sembra quasi unanime l’accordo teorico secondo cui non esistano soggetti solipsistici che possono o meno entrare in relazione tra loro, ma che semmai esisterebbero reti di relazioni da cui, come è il caso delle singularità in fisica, possono emergere quello che chiamiamo soggetto e quelli che chiamiamo individui. Se siamo stati «creati dagli animali», come ebbe a dire James Rachels², non solo evolucionisticamente, ma anche culturalmente, come è possibile che gli animali vengano sistematicamente esclusi da questa rete di relazioni che anche noi siamo? Per dirla con/oltre Lévinas: fin dove è possibile riconoscere un volto? O meglio, è necessario che il riconoscimento passi per il volto?

Anche qui bisogna scavare più a fondo: gli umani hanno vissuto a lungo in ogni sorta di simbiosi con i viventi. I totem, gli animali sacri, gli animali dipinti nelle grotte, gli animali-dio delle grandi religioni, tutto ciò indica che le questioni attuali a proposito degli animali discendono da cambiamenti profondi avviati dalla civilizzazione occidentale. In effetti, potrei accontentarmi di una risposta più breve: i leoni della grotta di Chauvet mostrano bene che abbiamo a che fare con dei volti nel senso di Lévinas, o almeno con un senso non distante dal suo.

Rimanendo in questo ambito, ne *L'intruso*³ lei ha scritto pagine indimenticabili e straordinarie sulla presenza di un’alterità indomabile nel suo stesso corpo. Allargando la prospettiva, è indubitabile che tutti i corpi animali – compresi quelli degli umani – sono il risultato di ininterrotti processi di “assemblaggio”: ad esempio, la colonna vertebrale è il vestigio di un’arcaica sopravvivenza di una vita monomera, per non parlare dei mitocondri, ex-batteri trasformatisi

¹ Cfr. Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 64.

² James Rachels, *Crete dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, trad. it. di P. Cavalieri, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

³ Jean-Luc Nancy, *L’intruso*, trad. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

miliardi di anni fa in organelli subcellulari che ancora ci abitano... Possiamo pensare all'intrusione dell'alterità come allo sfondo che accomuna quella che chiamiamo "vita animale"?

Certamente la vita – vegetale e animale – consiste nell'alterità: per quanto riguarda il vivente si tratta sempre di numerosi viventi e dei rapporti tra loro; si tratta, dunque, anche delle alterazioni degli uni attraverso gli altri, così come dell'alterazione di ciascuno attraverso la sua propria vita che si espone agli accidenti dell'ambiente e alla sua stessa morte. Il "sé" è già in se stesso essenzialmente il suo altro: è "all'accusativo" esattamente come "altrui" (per ricordare ancora Lévinas). Il solo "nominativo" non è propriamente un "caso" in senso grammaticale. Non ha funzione nella proposizione, è il commutatore del suo enunciante⁴: "io". Affinché "io" "si" rapporti a se stesso occorre un'avventura interminabile – e che di fatto non ha termine. È per questo che non parlerei di «sopravvivenza»: la vita è sempre una sopravvivenza di un "archè" che non è altro che la vita stessa, la sua pulsione, il suo battito, il suo essere-dentro-fuori, il suo vivere-morire, il suo ingoiare-sputare... La vita si sopravvive sempre perché non ha alcuna identità originaria: si altera da se stessa.

Veniamo, allora, a un aspetto ineludibile – forse il più ineludibile – del suo pensiero. «Se l'essere è insieme (non "è l'insieme" poiché l'insieme non esiste) allora essere significa essere insieme, ed è l'essere tutti, umani, animali, vegetali, minerali, viventi, morti, fittizi, reali. Ma poiché l'insieme non esiste – non solo il grande insieme universale ma ogni specie o ciascuna modalità d'insieme, amanti o gruppo, collezione o vicinato – ciò implica che non vi si possa pervenire, che non dobbiamo arrivarci. Non si tratta solo di una mancanza, è ugualmente anche un'apertura: noi possiamo essere aperti a questa pur essendo impossibile appropriarsene»⁵. Questo passaggio di una sua risposta a Danielle Cohen-Levinas, presente in un'intervista del 2012, ci sembra ricapitolare la questione del *con* (qui declinato come

4 In linguistica, il commutatore [*embrayeur*] è una parola il cui referente cambia in relazione alla situazione comunicativa: per Roman Jakobson "io", "tu", ma anche "qui", "oggi", "adesso", "questo", ecc. appartengono alla classe dei «simboli-indice», poiché non assumono significato se non a partire da una relazione esistenziale con l'oggetto.

5 J.-L. Nancy, «Dialogo sulla comunità impossibile. Intervista con Danielle Cohen-Levinas, *In Politica e essere-con. Saggi, conferenze, conversazioni*, trad. it. di F. de Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 144.

essere-insieme) secondo una traiettoria che radicalizza la disseminazione della *singularità plurale*: l'essere-insieme non tollera insiemi o sotto-insiemi di alcun tipo. Anche se attraversa la sua riflessione da parte a parte, a tale radicalità, ci pare, facciamo da controcanto altrettanti momenti in cui l'insieme, il con, si dà in modi diversi, quantomeno lungo i confini dei diversi regni tassonomici. Ovviamente, non ci interessa la possibilità, peraltro alquanto remota, per cui il con si darebbe allo stesso modo per l'uomo, la pianta e la pietra (di cui lei ha discusso in un capitolo de *Il senso del mondo*⁶). Piuttosto ci interessa quella per cui il con si darebbe in maniera differente per i due poli di quella dicotomia tradizionale che contrappone, gerarchizzando, gli umani agli animali. Anche nel breve saggio «Animalità animata»⁷ questa differenza – benché l'oppositività aggressiva tipica della tradizione filosofica occidentale ne esca decisamente temperata e sfumata – sembra attraversare l'intero campo della meditazione sui viventi: la riflessività umana (quel rapporto a sé che sembra inevitabile disegnare come auto-coscienza e auto-deissi) continua a marcare, nella forma di un taglio, una distanza incolmabile tra "noi" e le vicende della vita animale. In tal modo, non si sta correndo di nuovo il rischio di riprodurre, seppure con ben altra eleganza e delicatezza, quell'operazione propria di tutta la civiltà occidentale che seziona il continuum disseminato dei viventi, opponendoli secondo insiemi o classi e così producendo inevitabilmente la loro gerarchizzazione collettiva con tutte le conseguenze nefaste che esperiamo quotidianamente in ciò che, con troppa fretta, ci ostiniamo a chiamare "umano" e "non umano"?

Vorrei stemperare un po' l'«oppositività aggressiva» che attribuite a tutta la tradizione. In effetti non la si trova nell'Antichità (le cose sono molto più complicate se non addirittura sfuggenti in Platone o in Aristotele; c'è una lunga tradizione pitagorica di vegetarianismo). Gli spostamenti del pensiero cristiano sull'animale mostrano, nelle loro lentezze e complessità, che ci sono state resistenze, per quanto oscure, a una separazione netta delle essenze. Ma certo l'umanesimo in cui è sfociato il pensiero cristiano, ereditava da quest'ultimo il posto privilegiato dell'uomo nel mondo – con, da una parte, una tendenza a fare di questa superiorità una dominazione e dall'altra una fiducia nella perfettibilità

6 J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.

7 *Id.*, «Animalità animata», trad. it. di D. Carli e M. Filippi, in «Liberazioni», n. 35, pp. 4-6.

umana (presto associata al progresso tecnico). Questo giusto per indicare che ci sono anche delle vene interessanti che attraversano la tradizione. Francesco d'Assisi o Montaigne ne fanno parte.

Sempre in relazione a quanto scrive in «Animalità animata», ci pare che la sua visione dell'animale e dell'animalità si sia profondamente modificata rispetto a quanto traspariva dalle sue domande rivolte a Derrida ne «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*⁸. È solo una nostra impressione o davvero è accaduto qualcosa? E, se sì, che cosa è accaduto? In «Animalità animata» elogia il lavoro di Jean-Christophe Bailly sul «lato animale», sulla possibilità di assumere quello che potremmo chiamare “il punto di vista animale”⁹. Che cos'è questo punto di vista animale? Come potrebbe essere assunto, pur lasciandolo inappropriabile – ammesso che ce ne sia uno e non infiniti?

Avete sicuramente ragione. Al tempo dell'intervista con Derrida (1988) penso che non mi fossi mai interessato alla questione animale. Potrei precisare che avevo sempre vissuto in grande prossimità con degli animali (in casa e in campagna) e nell'esperienza, credo, di una reale emozione per questa prossimità – un'emozione dell'intrusione, forse, già... Ma al momento di quell'intervista era la questione del soggetto che mi importava e non mi attendevo che Derrida si spostasse verso la questione animale. Ciononostante noterete che tra le poche domande che ebbi modo di fargli, ho comunque posto quella del linguaggio. Derrida vi risponde con forti riserve – come è giusto – ma ammette allo stesso tempo che là vi sia qualcosa di «irremovibile»¹⁰ (è una parola sua, me ne ricordo, su cui a volte penso debba tornare a lavorare). In effetti, credo di essere rimasto piuttosto fissato su questo «irremovibile», senza però tornarci sopra. In compenso, è vero che tra molti altri scritti e pensieri sull'animale, quelli di Jean-Christophe Bailly mi hanno particolarmente toccato perché più che parlarne, egli ascolta l'animale (lo scruta, lo fiuta – in maniera molto differente, e meno penetrante, lo

8 J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011.

9 Jean-Christophe Bailly, *Il partito preso degli animali*, trad. it. di A. Trocchi, nottetempo, Roma 2015.

10 Nella traduzione italiana dell'intervista che Nancy fece a Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 44, il termine «*indéplaçable*» è tradotto con «inevitabile». Preferiamo conservare il più letterale «irremovibile».

faceva anche Deleuze). Quello che chiama il «partito preso» è, mi sembra, un gesto che si volge all'ascolto (afferma che si tratta di ascoltare la non-parola animale – non rimuove l'irremovibile, lo aggira). Non dimentichiamo che riprende il gesto di Ponge verso le cose (tra le quali ci sono degli animali...) ¹¹. È completamente differente, ma ciò che è analogo è quanto è annunciato dalla parola «partito preso»: la scrittura si dichiara dal lato de... la cosa, il seme, l'uccello, l'orso... Questo lato o questa parte non è definita ma preme sulle parole, insiste, ossessiona, impedisce di attenersi al senso delle parole.

Continuando lungo questa linea e seguendo fino in fondo quanto lei stesso suggerisce, pensare in termini di singolarità plurale non aprirebbe la possibilità di riconsiderare l'esistenza di tutti i corpi senzienti (o «sensuali», per riprendere una felice espressione di Butler a proposito proprio dei corpi animali¹²) a partire dallo stesso piano di immanenza, secondo una logica della differenza che non ammetta più “dislivelli” (e, quindi, anche oltre una certa tendenza rintracciabile perfino in Derrida)? L'esposizione di ognuno a ogni altro non potrebbe essere intesa come un'esposizione animale, in cui l'animale umano, nella misura in cui è inaggirabilmente esposto a tutti, non configurerebbe alcuna eccezionalità e neppure alcuna forma di collettivo specifico?

Perché “non più dislivelli”? È la sola parte della vostra domanda che non comprendo. Tutto è sempre nel dislivello... Probabilmente intendete «immanenza» diversamente da me. Io non la oppongo neppure alla “trascendenza”, e ancor meno al «dislivello». L'immanenza è il fatto che tutto si coappartiene: ma ciò accade per spostamenti, traslazioni, trasparenze e opacità, fessure, rotture, fughe, avvicinamenti... È “attraversata” [“*transi*”] da parte a parte¹³. Nessun eccezionalismo, certo, ma nient'altro che eccezioni, escrescenze, eccedenze, esistenze...

Quanto appena detto sembra più che mai evidente nelle sue

11 Nancy si riferisce a *Il partito preso delle cose* (trad. it. di J. Risset, Einaudi, Torino 1979), silloge del poeta Francis Ponge.

12 Judith Butler, «Una molteplicità di animali sensuali», in Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 23-26.

13 Nancy utilizza un'espressione («*transi de part en part*») intraducibile in italiano. «*Transi de froid*», «*transi d'horreur*» o «*transi d'amour*» sono espressioni che rimandano a una sensazione di penetrazione pungente e paralizzante.

riflessioni sul corpo – ad esempio, in *Corpus* e in *Indizi sul corpo*¹⁴. I corpi si toccano, si annusano e si attraversano, non sono entità isolate che si guardano e si sentono da fuori, ma “snodi” di una “corrente interiore” di desiderio che al contempo li forma e li sforma. Sembra impossibile fare teoria, avere uno sguardo, sui corpi. I corpi si sentono e, sentendosi, si sentono sentire e si sentono sentiti. Gli animali non partecipano al gioco in-finito di questo ultracorpo aptico/desiderante?

Certo! E tuttavia non mi fido della «corrente interiore» e dell'«ultracorpo». No, non c'è nessuna sostanza, fosse anche liquida o gassosa. No: l'alterità di cui abbiamo parlato prima, l'attacco [“*entame*”]¹⁵ dell'identità, è più originaria di ogni origine.

Radicalizzando ulteriormente la questione, un pensiero del con, della singolarità plurale, non potrebbe persino tracciare una via che ci conduca fuori dallo stesso concetto di specie che, a ben guardare, ci pare un dispositivo che opera secondo meccanismi analoghi a quelli di altri dispositivi (più-che-)biologici o surrettiziamente biologici, quali la “razza” o il “sesso”? In fondo (e senza fondo), affermare “l'uomo è differente dall'animale” non immette immediatamente in una spirale decostruttiva (“gli uomini sono diversi dalle donne, le lesbiche sono diverse dalle donne eterosessuali”, ecc.)? Spirale il cui esito non può che darsi come: “Ognuno è differente da ogni altro, persino da se stesso, e dunque fra me e un altro umano non c'è più o meno differenza che fra me e un gatto, una balena o una zecca, dacché ogni differenza è, per continuare a differire, incalcolabile e smisurata”?

...se non fosse che “più alcuna differenza” non è appunto calcolabile, come voi dite, e quindi non è suscettibile di «più» e «meno»; dunque essa è anche incommensurabile, il che equivale a dire che è tanto microscopica quanto macroscopica. Ma ciò richiede ancor più una rielaborazione senza fine del linguaggio, poiché è proprio il linguaggio che

14 J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995 e *Indizi sul corpo*, trad. it. di M. Voza, Ananke, Torino 2009.

15 Anche in questo caso Nancy utilizza un termine, «entame», la cui sfumatura è difficile restituire in italiano. Tale termine si riferisce al «primo morso» o alla «prima fetta»; il verbo «entamer», inoltre, ha il significato di «intaccare» e copre tutto lo spettro semantico che va dal semplice «avviare» all'«incidere» e al «ferire». Per questo il termine italiano «attacco» ci sembra restituire, almeno in parte, l'ambivalenza di un “inizio” che è anche un “attentato” all'identità.

genera e fissa le differenze. Qui c'è un paradosso: solo il lavoro con il/ sul/nel linguaggio può impedire di fissare – che sia una specie o una sessualità – ciò che il linguaggio induce a fissare. Ecco perché esistono la poesia e la filosofia...

Tornando di nuovo a Derrida, è evidente che la questione dell'animale, seppur presente in tutto il corso della sua riflessione, diventa centrale in alcune delle sue ultime opere, soprattutto ne *L'animale che dunque sono* e ne *La Bestia e il Sovrano*¹⁶. Che cosa pensa di questa riflessione “estrema” di Derrida? E, in particolare, dell'ipotesi derridiana secondo cui *l'habeas corpus* è negato agli animali perché non si riconosce loro *l'habeas corpse*¹⁷, il fatto di “possedere” un cadavere? Perché gli animali non possono morire, come sostiene Heidegger? O, per dirla con Butler, perché le loro vite non dovrebbero essere degne di lutto? Davvero gli animali non muoiono? Davvero non ha senso piangerne la morte?

Certo che no!! Non so d'altronde chi abbia potuto dire che ciò sarebbe insensato... In effetti, prenderei la questione a rovescio: Heidegger ha meno torto di rifiutare la morte [*Sterben*] all'animale che di attribuir-la all'uomo. Poiché ciò che così gli attribuisce è un'anticipazione della morte o nella morte che, in fondo, tende ad annullare la morte stessa, respinta al rango animale del “perire” [*Verenden*]. Del resto la morte in battaglia in nome del popolo mostra bene una superiorità sulla morte solitaria... e l'uomo non è autentico che in una tale dimensione destinale. Se al contrario restituiamo all'uomo l'“inautentico” perire, egli si ritrova insieme agli altri viventi...

In quello che rimane uno fra i suoi saggi più celebri, lei sembra far coincidere lo spazio della politica con quello dell'essere-con, o di quella comunità inoperosa che dà il titolo al testo¹⁸: «“Politica” vorrebbe dire una comunità che si consacra all'inoperosità della sua comunicazione, o che è destinata a questa inoperosità: una comunità che faccia coscientemente l'esperienza della sua partizione»¹⁹. Più recentemente,

16 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. e *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002) e Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010.

17 *Ibidem*, p. 197.

18 J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992.

19 *Ibidem*, p. 88.

sembra aver ripensato questa relazione topologica, separando politica ed essere-con e consegnando alla prima il compito di mantenere “aperto” il secondo, di impedire quella che già nel testo del 1986 intese come *opera di comunità* – quell’operazione che chiude i bordi interni e esterni del *partage*, facendolo collassare in un eccesso di immanenza, in un’opera di morte. Un pensatore in qualche modo a lei vicino per temi e riferimenti, Giorgio Agamben, ha invece più volte insistito sulla necessità di una *politica a venire* che sia in grado di disattivare una serie di dispositivi (la macchina antropologica, lo stato di eccezione) che cattura l’inoperosità immanente ad ogni opera, separando la vita dalla sua forma (*zoē da bios*), riducendola così a *nuda vita*. Non è mai stato tentato dall’idea che la comunità sia già qui nel suo essere-con, eppure debba ancora arrivare? L’opera di comunità non è, per così dire, sempre all’opera, cosicché toccherebbe alla politica disattivare l’opera stessa, i dispositivi di cattura dell’esistenza, o meglio, degli esistenti – fra i quali la specie potrebbe rivelarsi il più potente?

Bisogna che faccia di nuovo una confessione che ho già fatto e scritto più volte: un tempo usavo il termine “politica” in un senso ampio ed empatico, che ho dovuto in seguito rimettere in discussione poiché ha il grave difetto di confondere tutto (politica, ontologia, teologia...) e di rendere molto problematico il concetto preciso di politica (che scivola nella “politica partitica”, assurdità concettuale e volgarità politica). Avevo torto. Non ero il solo, ma non è una scusa! È per questo che ripeto, ogni volta che posso, che la politica non è tutto... (formula che fu fascista). Se Giorgio Agamben può parlare di politica a venire e “disattivante”, a mio parere, questo è possibile a prezzo di tralasciare ogni politica a favore di una disposizione spirituale che consiste nel fare come se la disattivazione che penso agisse nel reale. A tale riguardo sono in disaccordo con lui. La comunità è arci-originaria, non è politica, né semplicemente umana – e ciò in due sensi: 1) eccede gli animali parlanti, e 2) nell’uomo eccede l’uomo per come pensiamo di identificarlo... Dunque è sempre “a venire” e “ad andare”. Non “è”, si muove, spinge, si cerca e si perde... Si inopera senza fine.

Nella nostra tradizione filosofica (da Aristotele fino almeno a Heidegger e Lacan) la differenza fra uomo e animale passa spesso, se non sempre, lungo il confine del linguaggio, di cui l’animale sarebbe privo o in cui non potrebbe essere coinvolto. Rispetto a ciò nemmeno le scienze sembrano fare eccezione, nonostante le più recenti

acquisizioni dell’etologia. Non crede, però, che questo dipenda da una precisa determinazione di ciò che si definisce “linguaggio”, una determinazione tutt’altro che innocente che permette, secondo un’operazione, al contempo ontologica e politica, di escludere *a priori* gli animali non umani dal simbolico, relegandoli in tal modo al ruolo di automi perennemente appropriabili? Fernand Deligny, l’anti-pedagogo amico di Guattari, che nella proprietà di quest’ultimo a Monoblet nelle Cevennes (*non*) trattava i bambini autistici e mutatici, sosteneva che i “disegni” che questi bambini tracciavano nel loro vagabondare erratico nello spazio configurassero un vero e proprio linguaggio articolato in significati. Riprendendo Derrida, non dovremmo allora ripensare il linguaggio, al di là dell’eccezionalismo umanista, come un “sistema” di segni-traccia in cui una comunicazione accade? In cui, forse, non si tratta nemmeno di comunicare qualcosa, ma piuttosto di un inviarsi gli uni agli altri appelli e risposte, inviti e divieti, seduzioni e repulsioni? Il “linguaggio” non è un altro nome del *partage*?

Perché ripensare il linguaggio? Bisogna conservare la sua sfera di significazione per comprendere ciò che, a partire da esso, si indica necessariamente come “comunicazione”, come comunità di esseri che fanno tutti tra loro del senso – cioè, se si vuole, del *partage*. Senso, *partage*, valore, sono la stessa cosa: cioè che ciascuno conta per gli altri. Di un “conto” incalcolabile. Ma cercare un altro e “sovra” sistema, no, questo non mi tenta. Ciò di cui parliamo qui è già là, finché non scompare: canti d’uccelli, odori, vibrazioni, letteratura, musica...

Lungo questa linea, come svilupperebbe il pensiero di Deleuze intorno al concetto di *divenire animale*? E alla necessità di parlare una *lingua minore*, di parlare la propria lingua come se si fosse degli stranieri? Non si potrebbe pensare il divenire animale come una sorta di tramite sciamanico per pervenire a una lingua che, facendosi percorrere dai linguaggi/tracce animali, apra una breccia in direzione di una comunità capace di mantenere la sua *dischiusura*? Un altro aspetto interessante del pensiero di Deleuze, sviluppato in relazione al lavoro di Francis Bacon, è che tutti in fondo, almeno per il potere, siamo sempre anche *carne macellabile*. Siamo mai stati davvero umani? Dobbiamo ancora diventarli?

Ecco la cosa più certa: sì, ancora e ancora, ciò è necessario. O piuttosto bisogna divenire, ma “umani” non è necessariamente il nome di

ciò che bisogna divenire. Pascal ha detto che l'uomo supera infinitamente l'uomo; Kant ha detto che non si può dire che cosa sia l'uomo; Nietzsche ha detto che l'uomo è un animale malato; Heidegger ha detto che l'umanesimo non pensa a fondo l'"*humanitas*" dell'uomo. E noi ci troviamo sempre là, a salmodiare "uomo, umano", nello stesso tempo in cui avvertiamo una sofferenza che sappiamo essere avvertita da tutto ciò che sente attraverso l'universo... È così, siamo molto strani... quanto dei tirannosauri o degli ornitorinchi... ma anche questo è interessante!

Riassumendo molto si potrebbe affermare che l'apertura consista in un'operazione interminabile di deterritorializzazione che destituisce di senso confini e chiusure, lasciando aperto il mondo all'evento e alla fioritura di una ri-creazione reciproca. Destituire di senso la chiusura simbolica dell'animale e i confini materiali in cui moltitudini sterminate di animali sono rinchiusi non potrebbero essere annoverate tra le espressioni più intense dell'apertura?

In effetti da un po' di tempo sono disturbato dall'"apertura", che può facilmente acquisire una risonanza cristiana o morale – nel senso di "apertura agli altri" – e d'altra parte ho parlato, se non addirittura discusso un po', con Jean-Christophe Bailly, che parla de «l'Aperto»: gli dicevo che la maiuscola rischiava di teologizzare la cosa, ciò gli sarebbe certamente molto dispiaciuto. Ha abbandonato la maiuscola. Bisogna sempre "demaiuscolizzare" tutto ciò che può sembrare sovrastante. Ora, l'apertura non può sovrastare: bisogna che sia essa stessa confinata, delimitata. L'apertura è ogni volta quella di un "aperto" preciso – un corpo, una bocca, ad esempio. Così "togliere ogni senso" senza altra forma di processo, formerebbe necessariamente dell'altro senso... Il senso si apre e si ritrae da sé... Ed è ciò che accade nelle grandi e profonde mutazioni come quelle in cui ci troviamo adesso. Ma senza riterritorializzazione, niente deterritorializzazione – è ciò che sostiene Deleuze. Se non fosse che niente permette di escludere un'apertura illimitata, una beanza definitiva simile a quella da cui tutto scaturisce e dove tutto può tornare, naturalmente!

Lei ha lavorato molto sullo statuto delle immagini e dell'arte. Quali opere hanno influenzato maggiormente la sua visione dell'animale e sugli animali? Quali lavori suggerirebbe di prendere in esame da parte di chi intende mettersi dalla parte degli animali, davanti alla loro inaudita sofferenza?

Innanzitutto i leoni della grotta di Chauvet, questi incredibili leoni che fanno comprendere come gli umani siano divenuti umani, mettendosi di fronte a questi sguardi potenti, magnifici, alteri, divini... Poi il leone che sembra fiutare la *Zingara addormentata* di Henri Rousseau, il Doganiere: quella dolcezza, quella potenza sognante/sognatrice. Mettiamoci anche l'unicorno della Dama: *A mon seul désir*²⁰... la malizia e la tenerezza di questo animale così umanamente mostruoso – il desiderio, sì, la vita che si eccede... E i *Tre studi per una Crocifissione* di Bacon: figure animali, sfigurate, sofferenti, gementi o urlanti che dicono non che gli animali soffrono ma che la sofferenza è animale, anche quella di un uomo-dio.

Frequentemente la possibilità di vedere gli animali sotto una luce diversa da quella dominante e usuale è legata all'evento di veri e propri incontri, inaspettati e imprevedibili. Per usare una terminologia deleuziana, sono spesso animali edipici che, trasformandosi in demoniaci, ci portano fuori dal Sé, in uno spazio dove si è fuori di sé. Questo è stato, ad esempio, il caso di Derrida quando ha incontrato, nudo, nel bagno di casa sua, la gatta con cui viveva²¹. Lei ha mai fatto incontri del genere? Le va di raccontarci?

È ciò a cui alludevo poco fa. Tra i 10 e i 15 anni ho vissuto vicino a una fattoria in cui spesso passavo del tempo, svolgendo piccole mansioni. Mi affascinarono i buoi che tiravano la carrozza: lenti, pazienti, impassibili e riflessivi su chissà cosa (mi domandavo). E il maiale, che veniva ucciso tutti gli anni. Le sue grida terribili che squarciavano²² – è il caso di dirlo – l'attesa compiaciuta dello smembramento e di tutte le buone frittiture. I polli che si dibattevano e che la contadina dissanguava su una padella messa subito sul fuoco per far coagulare un "*sanguette*" (una sorta di budino). Per me tutto ciò non era accompagnato da malesere, ma mi dava pur sempre una sorta di fitta. E poi i cani. Un giorno

20 Letteralmente: *Al mio solo desiderio*. Il riferimento è al celebre ciclo tardoquattrocentesco di arazzi fiamminghi in stile millefiori, intitolati *La Dama e l'unicorno*. Mentre i primi cinque sono dedicati ai sensi, l'ultimo, più enigmatico, prende il nome dalle parole dipinte nell'arazzo. Oltre all'unicorno, nel ciclo sono presenti diversi animali non fantastici.

21 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. pp. 38 sgg.

22 Ancora una volta Nancy gioca abilmente sui molteplici significati del verbo "trancher". Le grida del maiale squarciano il silenzio, sicuramente, ma rimandano all'operazione di taglio e squartamento delle sue carni. Infine "trancher sur", che è utilizzato in questa frase, significa anche "prendere una decisione su qualcosa", "mettere fine a qualcosa" e si riferiscono alla brutale conclusione dell'attesa di quell'evento annuale.

un cucciolo di neanche un mese si era perso nel collegio. Nel mezzo del baccano e delle discussioni su di lui, un professore, che sapeva che c'era un parco intorno alla casa dei miei genitori, mi ha detto: «Portatelo via, starà bene da voi». Era una cagna. L'ho chiamata Dolly, nome non troppo originale, ma non so da dove l'ho preso. Avevo circa 12 anni. È stata mia compagna per molti anni. Adoravo attraversare la campagna con lei. Non mi mancavano gli amici umani, ma ho sempre conservato il gusto molto particolare – forte, un po' amaro, selvaggio – della sua compagnia. L'abbracciavo, il naso nel suo pelo (era un pastore tedesco). Molto più tardi ciò mi è accaduto di nuovo con una cagna che ha voluto una delle mie figlie. Era un *épagneul breton*, tutto un altro carattere, più viva, più attenta e ingegnosa. Ha avuto dei piccoli, ho amato occuparmi dei sei cuccioli, prima di regalarli – ma loro non rappresentavano una vera e propria compagnia. A parte quella che abbiamo tenuto e che ha vissuto molti anni insieme a sua madre in un immutabile rapporto di sottomissione filiale che ci lasciava stupefatti. Ma non so raccontare, non so descrivere... So soltanto che queste immagini sono là, ben vivide, che hanno a che fare con la vita. Tuttavia con tutti i gatti che ho conosciuto o conosco a casa di amici, sento una vita completamente diversa, defilata, senza prossimità. Troppo intellettuale.

Un ringraziamento particolare a Benedetta Piazzesi per aver contribuito alla traduzione.

Claudio Kulesko

Il cyborg alle porte del castello interiore

L'anima dell'oggetto tecnico nell'epoca della sua riproducibilità illimitata

Animism is neither monist nor dualist, it is only just beginning when you get beyond counting one, two... At its best it is thoroughly, gloriously, unashamedly, rampantly pluralist. Respect means being cautious and constructive. It is cautiously approaching others [...]. It is constructing relationships, constructing opportunities to talk, to relate, to listen, to spend time in the face to face, presence and company of others. It is taking care of, caring for, caring about, being careful about...
Graham Harvey, *An Animist Manifesto*

In memoria di Paul Virilio

I. Cyborg Theory

Il mondo, l'universo, è una distesa (quasi) illimitata di oggetti: stelle, pianeti, animali, piante, pietre, elettroni, extraterrestri, mollette e quant'altro. Tuttavia, una categoria di oggetti in particolare ha finito per pervadere le vite di noi umani. Fin dalla comparsa delle prime industrie litiche e ancor prima, l'essere umano si è quotidianamente circondato di oggetti da lui stesso progettati e costruiti, al punto che, attualmente, gran parte dell'habitat umano è per lo più composto da questi (si pensi, ad esempio, a un qualsiasi ambiente domestico o lavorativo). L'essere umano, più di ogni altro animale, si è dedicato alla fabbricazione e alla manipolazione di oggetti, fino a giungere a identificarsi con questa stessa attività. Le tecnoscienze umane si concretizzano proprio in questo immenso apparato di linguaggi, segni, macchine, componenti, strumenti, laboratori, fabbriche, cantieri, ecc.¹

La più celebre tra le opere di Donna Haraway, *Cyborg Manifesto* (di recente ristampa²) è anche una delle opere che più intimamente ci parla

1 Per approfondire il tema del rapporto tra umani e tecnologia da un punto di vista storico, non vi è opera migliore di Jared Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. di L. Civalleri, Einaudi, Torino 2014.

2 Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2018.

degli oggetti tecnologici e del nostro rapporto con loro. Il cyborg è, di fatto, l'essere umano che ha portato a compimento un processo di fusione e sconfinamento con l'oggetto tecnico. Nel *Manifesto*, Haraway presenta la “teoria cyborg” evidenziandone le ambigue potenzialità: il *cyborg* è, al contempo, una creatura che sovverte e confonde i confini tra organico e inorganico, naturale e artificiale, parte e intero, ma anche una narrazione escatologica su un futuro dominato da un organismo collettivo artificiale, o da un'intelligenza-alveare centralizzata:

Un cyborg è un organismo cibernetico, un **ibrido** di macchina e organismo³ [...] Il cyborg [...] non ha niente a spartire con [...] seduzioni di **interezza organica**, ottenute investendo una unità suprema di tutti i poteri delle parti [...]. Il cyborg è anche l'orrido telos apocalittico del crescente dominio dell'individuazione astratta: un sé supremo finalmente **libero da ogni forma di dipendenza**, un uomo nello spazio⁴ [...]. Nel mondo cyborg ci si preoccupa delle relazioni che uniscono le **parti** in un **tutto**⁵ [...]. Il mio mito del cyborg parla, dunque, di **confini trasgrediti**, di potenti **fusioni** e di rischiose **possibilità**⁶ [...]. La razza, il genere e il capitale richiedono una teoria cyborg **di parti e di interi**. Nei cyborg non c'è la pulsione a produrre una **teoria totale**, ma c'è un'intima esperienza dei confini, della loro costruzione e decostruzione⁷.

Si può notare come in questa serie di definizioni si agiti una vera e propria tensione linguistica e concettuale, originata da un gioco oppositivo e compositivo di fusione e parzialità, dipendenza e indipendenza – tensione che, a sua volta, è uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Haraway. Sul piano ontologico, la principale conseguenza di questo gioco di forze è l'impossibilità di determinare un ente, un oggetto o un soggetto, come un intero. La vegetazione, ad esempio, dipende dagli agenti atmosferici, senza tuttavia dar luogo a una fusione completa, ossia a un ente di ordine superiore; la pianta non è identica al frutto né alla pioggia, sebbene i confini tra di loro non siano poi così netti. Dal punto di vista gnoseologico queste relazioni “fuzzy” (sfumate) comportano l'assenza di una demarcazione netta tra soggetto e oggetto, rendendo ogni processo conoscitivo un

3 *Ibidem*, p. 40.

4 *Ibidem*, p. 41.

5 *Ibidem*, p. 42.

6 *Ibidem*, p. 46.

7 *Ibidem*, p. 83 (enfasi aggiunte).

processo di presa di coscienza, più che di “presa di conoscenza”, di una o più reti di relazioni complesse⁸. In questo senso, conoscere non significa più analizzare, ossia scomporre atomicamente in parti semplici, ma tener traccia di relazioni ecosistemiche delle quali si è irriducibilmente parte. Il principio che domina la teoria cyborg è, infatti, quello del “decentramento”, un processo che per Haraway avrebbe avuto gradualmente luogo nel corso della modernità: prima con la teoria evoluzionistica darwiniana (fine della distinzione umano/animale); poi con il “ravvivamento” delle macchine inerti, gli strumenti, e con la nascita dell'intelligenza artificiale (fine della distinzione umano/macchina); e, infine, con lo sviluppo della connettività elettromagnetica (fine della distinzione tra fisico/non fisico⁹). Come è facile notare, lo sbiadire di ogni confine non comporta unicamente la fine dell'atomismo in ogni sua forma, ma anche una non-totalizzabilità dei sistemi complessi – che già nelle definizioni precedenti appaiono al tempo stesso aperti e transfiniti (ossia radicalmente inconcludibili). Nel *Manifesto cyborg* l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo si respingono illimitatamente, senza mai produrre un cosmo: «I cyborg [...] non rimembrano il cosmo. Diffidano dell'olismo ma cercano il legame»¹⁰. È per questo motivo che la teoria cyborg, ispirata alla biologia, all'ingegneria e all'informatica contemporanee, rappresenta un ulteriore passo verso la ridefinizione della posizione umana nel mondo non umano. Mantenersi saldamente all'interno di questo processo sarà essenziale per comprendere e pensare le sfide dinanzi alle quali ci porrà l'evoluzione degli oggetti tecnologici.

II. Il sistema degli oggetti e la vita asservita della merce

Al processo di decentramento descritto da Haraway è possibile opporre un inverso e contemporaneo processo di accentramento, interamente convergente sull'attività produttiva e riproduttiva dell'essere umano. In questa cornice prettamente moderna e proto-moderna, l'umano produrrebbe se stesso, il proprio habitat e l'estensione del proprio dominio “soprannaturale” sul mondo non umano, attraverso la produzione di oggetti tecnologici.

8 A questo proposito, cfr. Anna Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2017.

9 D.J. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 45.

10 *Ibidem*, p. 42.

Una volta divenuto parte integrante del corpo-esteso dell'umano, l'oggetto tecnico è rimasto prigioniero del dominio antropico, in qualità di ultimo baluardo della superiorità metafisica dell'umano sul non umano. L'oggetto tecnico si tramuta così in "modulo", ossia in una componente che si va ad aggiungere al corpo umano, individuale e/o collettivo, perdendo progressivamente la propria specificità ontologica (si pensi, ad esempio, alla traiettoria cabina telefonica-telefono-cordless-smartphone).

Sebbene, in passato, questo tipo di oggetti fosse frutto di un lavoro artigianale da parte di singoli, o di reti di singoli, oggi il loro possesso è per lo più condizionato da un qualche tipo di scambio. L'oggetto tecnico diviene merce, ossia il prodotto del lavoro di tutta una serie di apparati di produzione manifatturiera, acquisendo un valore d'uso, un valore di scambio e, per dirla con Baudrillard, un valore simbolico e segnico. Già in fase di progettazione, l'oggetto tecnico è qualcosa "per-noi", in rapporto alla propria utilità – come nel caso di una sedia, sulla quale sarà necessario potersi sedere il più comodamente possibile. Al suo ingresso sul mercato, l'oggetto acquista valore in rapporto ad altri oggetti, per mezzo dei quali esso può essere acquisito – sarebbe a dire che diviene intercambiabile e scambiabile con denaro o altre merci. All'oggetto sono conferiti un senso e un significato all'interno di un sistema di segni e culture umani (un diamante "è per sempre", qualora vada a suggellare un legame matrimoniale, inoltre, al di là della propria inutilità pratica, veicola informazioni sullo status del suo proprietario). Un particolare tipo di oggetti tra tutti, ossia gli strumenti tecnici, sono poi impiegati nella produzione e nella riproduzione dello stesso apparato di oggetti, intensificando, nel medesimo istante, la capacità di manipolazione ambientale dell'umano (martelli, bulloni e compressori montano escavatori che, a loro volta, prepareranno il terreno per l'estrazione mineraria, dalla quale potrà essere ricavato denaro, che permetterà di potenziare ulteriormente l'apparato di montaggio ed estrazione). Catturato dalla forza gravitazionale dell'attività antropica, investito in pieno dal processo di accumulazione capitalistica (fino a esserne divenuto il protagonista indiscusso), l'oggetto tecnico è stato gradualmente iper-compresso, surcodificato e inserito in un sistema di oggetti¹¹ orbitanti attorno all'umano (oggetti animali, chimici, micro-organici, vegetali e minerali). L'oggetto tecnico è l'ultima categoria di oggetto sostanzialmente legata all'umano – al punto che l'interrogazione sulla sua essenza, che avrà luogo in questo scritto, sarà forse più un'interrogazione sulla *nostra* essenza.

Il moderno sistema degli oggetti, in quanto combinazione di ricerca e

¹¹ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, trad. it. di S. Esposito, Bompiani, Milano 2012.

sviluppo, denaro e merci, non è unicamente un processo di accumulazione illimitata, ma anche un processo concreto di fusione e "con-fusione" tra esseri umani e oggetti tecnologici – come evidenziato anche da Marx nel celebre «Frammento sulle Macchine»¹². Come abbiamo visto, uno degli aspetti più minacciosi e inquietanti del cyborg è rappresentato proprio da questo meccanismo di fusione-verso-l'indistinzione, ossia dalla potenziale comparsa di un organismo collettivo nel quale ogni componente, ogni ente individuato, sia scambiabile o intercambiabile – come la merce o il denaro, sino al punto di indifferenziazione assoluta tra merce e denaro. E benché tali questioni possano apparire insignificanti od oziose, non si potrà farne a meno nel discutere dello stato attuale della teoria cyborg, giacché a partire dalla antropomorfizzazione dell'oggetto tecnico si può tristemente dedurre la reificazione dell'umano. A conti fatti, il potenziamento e l'intensificazione delle possibilità umane, dell'intelligenza sintetica e delle capacità di manipolazione ambientale, non corrispondono affatto a un potenziamento dei singoli individui o delle comunità umane, né degli oggetti tecnologici in quanto tali. Il solo soggetto del potenziamento è il sistema produttivo in sé, sarebbe a dire il cyborg-capitale (l'"orrido *telos* apocalittico"). La riflessione sull'autonomia dell'oggetto tecnico conduce a interrogarsi sulla sua individualità, sulle sue potenzialità, sul suo divenire materiale e sui rapporti che instaura con noi umani.

III. L'anima dell'oggetto tecnico

In *Sulla tecnica* di Gilbert Simondon, alla sezione «Articoli e conferenze», si può trovare il riassunto di una conferenza dal titolo «Tecnica ed escatologia: il divenire degli oggetti tecnici», tenuta nel 1972 all'Università di Strasburgo¹³. Il testo consiste in un enigmatico excursus speculativo sull'anima dell'oggetto tecnico – su un suo ipotetico non essere *per* noi ma *con* noi. Per Simondon, l'oggetto tecnico non è riducibile né alla merce né al lavoro morto, in quanto esso stesso sarebbe alienato e ingabbiato all'interno di questi ruoli, proprio come il lavoratore nella catena di montaggio – entrambi sarebbero stati sussunti da un organismo di ordine superiore: l'apparato capitalistico di produzione, all'interno del quale divengono

¹² Karl Marx, *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Pgreco, Milano 2012.

¹³ Gilbert Simondon, «Tecnica ed escatologia: il divenire degli oggetti tecnici (riassunto)», in *Sulla tecnica*, trad. it. di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

intercambiabili tra loro e l'uno con l'altro (come nel lavoro stagionale o nel processo di automazione industriale). Laddove annienta l'individuazione dell'operaio salariato, ossia dell'ex-artigiano (costringendolo nel ruolo di "ingranaggio" dell'apparato manifatturiero, privandolo della propria autonomia psico-fisica e della possibilità di ottenere un sapere tecnico organico), la catena di montaggio trasforma anche gli oggetti tecnologici in mere parti del processo produttivo. Essendo stati costretti ad assumere un ruolo parziale, gli esseri umani e gli strumenti tecnici sono stati duplicemente distanziati gli uni dagli altri: gli umani non conoscono né sanno utilizzare appieno gli strumenti, mentre gli strumenti, a loro volta, sono stati strappati al rapporto mutuale e simbiotico che da sempre intrattengono con gli umani – i quali, fin dall'invenzione dei primi oggetti tecnici, si sono occupati della loro generazione, della loro manutenzione, della loro proliferazione e della loro evoluzione.

La questione dell'anima dell'oggetto tecnico – la questione dell'individuazione – diviene fondamentale al fine di comprendere l'alienazione di quest'ultimo. Ma procediamo per gradi, dando una breve occhiata al concetto di individuazione nel pensiero di Simondon. Per Simondon, ogni oggetto tecnico riceve una prima individuazione, detta "metastabile", nel momento in cui esso viene ideato in forma germinale e progettato in risposta a un problema. Non si tratta, tuttavia, di una risposta meramente funzionale ma di un'occasione, di una singolarità, che va a costituire il punto di origine dell'oggetto in quanto tale: per rispondere al problema dello scavo, la vanga emerge o, meglio, viene concepita e ideata, a partire dal caos metastabile della materia (ossia da un rostro di possibilità pressoché illimitate) per poi essere assemblata attraverso un'attenta opera di costruzione e montaggio da parte di un artigiano. Questa prima individuazione è seguita da una seconda, di tipo evuzionistico, che si svolge lungo tutto un *phylum* (quella linea evolutiva che va da un esemplare a quelli successivi): gradualmente, dalla vanga si passa alla scavatrice a motore, da quest'ultima alla trivella e dalla trivella a chissà che cosa. Per Simondon, perciò, l'anima dell'oggetto tecnico consisterebbe fondamentalmente di una forma singolare astratta, di una materia contingente ontogenetica e di una dinamica evolutiva filogenetica. Facendo ricorso a un ossimoro filosofico, per Simondon l'oggetto tecnico sarebbe *sostanzialmente in divenire*¹⁴. D'altra parte, ciò che è sostanziale, ossia permanente, in un determinato oggetto tecnico è proprio una certa

14 Per un approfondimento dei concetti di individuazione, evoluzione e metastabilità, cfr.: *Id.*, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, trad. it. di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011; e *Id.*, *Du mode d'existence des objets techniques*, parte prima, Aubier, Parigi 1989.

forma: la sua anima individuale – una caratteristica bizzarramente antropomorfa che, in «Tecnica ed escatologia», fa parlare Simondon di escatologia dell'oggetto tecnico. L'escatologia è quella disciplina teologica che indaga la fine dei singoli individui, di un'intera specie o dell'universo stesso; applicata all'oggetto tecnico, riguarda il momento della distruzione, della rottura, dell'obsolescenza o dell'irrimediabile consunzione di un dato oggetto o, più in generale, di un certo tipo di oggetti (della rottura di un telefono o della sparizione dal mercato e dalle abitazioni di tutti i telefoni a cornetta). Oltre a un'idea di *micro-singolarità*, riguardante la "nascita", lo "sviluppo" e la "discendenza" degli oggetti (singolarità predicata a partire dall'assoluta unicità e contingenza di qualsiasi oggetto individuato), Simondon ci offre una *micro-escatologia*, ossia un'analisi della vita individuale, della consunzione o della rottura di un singolo oggetto – e della sua possibile resurrezione tramite riparazione. Un buon esempio per comprendere questo terzo livello animico dell'individuazione è la cosiddetta "nave di Teseo". Si narra che la nave dell'eroe greco fosse stata conservata intatta ma che, con il passare del tempo, diverse parti dovettero essere sostituite a causa del deterioramento. A un certo punto, tutte le componenti della nave furono rimpiazzate da componenti differenti, sebbene la nave continuasse ad essere indistinguibile dalla sua forma originaria. Questo antico paradosso ci mostra come, prima di essere completamente distrutto o consumato dal tempo, dagli agenti ambientali e atmosferici, qualsiasi oggetto continui a fregiarsi della condizione paradossale di ente in divenire sostanziale. Si tratta di un'indissolubile relazione di forma e materia, un rapporto tanto astratto quanto concreto. Tuttavia – in virtù delle differenti combinazioni che possono instaurarsi tra viventi e oggetti tecnologici e dell'imprevedibilità dei processi evolutivi – tale rapporto non sarebbe caratterizzato da ilemorfismo (ossia da una corrispondenza necessaria e unilaterale tra forma e materia, aspetto caratterizzante di numerose teorie dell'anima).

Per Simondon il sistema di produzione capitalista lega oggetti tecnici e umani in un medesimo abbraccio distruttivo, fondato sull'obsolescenza e sulla sparizione di saperi e competenze artigianali e restaurative¹⁵. All'interno di questo vortice demiurgico le anime delle cose, degli umani – e, aggiungerei, degli animali e delle piante – vengono centrifugate e annientate; i loro corpi vengono ridotti a organi, a strumenti asserviti all'organismo collettivo. Il lavoratore riottoso, inadatto o infortunato viene

15 Un tema che Simondon affronta, assieme a quello dello sviluppo di una "mentalità tecnica" del recupero e della ricombinazione, anche nel breve scritto «Mentalité technique», in «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», n. 3 (Tome 131), Presses Universitaires de France, Parigi 2006.

perseguito, denunciato, licenziato. Allo stesso modo, una volta esaurito il petrolio, immense e costosissime trivelle, dall'enorme impatto ambientale, vengono abbandonate nel bel mezzo degli oceani e lì dimenticate. Con la modernità, l'oggetto tecnico d'arte o "fatto ad arte", assolutamente singolare e irripetibile, scompare e, con esso, l'autonomia umana e "la cura" – quel prendersi cura che in passato connotava il rapporto tra umani, macchine e oggetti tecnici¹⁶. In *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon rievoca questo rapporto attraverso un episodio tratto dalla Bibbia, nello specifico dal *Secondo Libro dei Re*:

I figli dei profeti dissero a Eliseo: «Ecco, il luogo in cui ci raduniamo alla tua presenza è troppo stretto per noi. Andiamo fino al Giordano; là prenderemo una trave per ciascuno e ci costruiremo una residenza. [...]. Giunti al Giordano, tagliarono alcuni alberi. Ora, mentre uno abbatteva un tronco, il ferro dell'ascia gli cadde in acqua. Egli gridò: «Oh mio Signore! Era stato preso in prestito!». L'uomo di Dio domandò: «Dov'è caduto?». Gli mostrò il posto. Eliseo, allora, tagliò il legno e lo gettò in quel punto e il ferro venne a galla. Disse: «Prendilo!». Quegli stese la mano e lo prese¹⁷.

In questa parabola è possibile individuare tre elementi di rilievo: l'importanza dell'oggetto tecnico (in questo caso, uno strumento, l'ascia), l'importanza dell'oggetto biograficamente connotato (l'ascia prestata) e l'autonomia speculativa dell'oggetto (la lama dell'ascia che "riconosce" il legno al quale "vorrebbe" riunirsi).

IV. La scatola nera, l'ombrello salterino, l'incidente originario

L'anima dell'oggetto tecnico, che Simondon descrive in modo costitutivamente paradossale, custodisce tutta una serie di strane caratteristiche. Come spesso accade nella tradizione teologica, una trattazione affermativa dell'anima (che ci dice cos'è l'anima e ci parla del suo destino) non può fare a meno di rovesciarsi in una trattazione negativa, svolta al limite di ciò che può essere detto o pensato dal nostro punto di vista umano-centrico.

Immaginiamo di essere a passeggio in un giorno di pioggia, riparati dal

nostro fidato ombrello. Inaspettatamente, la pioggia si tramuta in una vera e propria bufera, con forti raffiche di vento. A un certo punto, al limite della sopportazione, l'ombrello si rovescia e alcune delle sue stecche si spezzano. Rimaniamo assorti per alcuni istanti sotto la pioggia, non sapendo cosa fare, per poi correre a ripararci sotto il tendone di un caffè. Mentre lo utilizziamo per difenderci dalla pioggia, l'ombrello è "pronto-alla-mano", ossia disponibile ed efficacemente utilizzabile a fini pratici. In corso d'uso non dubitiamo minimamente dell'efficacia dell'oggetto in questione – esso, d'altronde, si è sempre dimostrato efficace –, non siamo interessati al suo funzionamento, alle sue componenti, alla sua genesi storica o al suo produttore. Tutto ciò che ci interessa è l'efficacia di una prestazione. Ora che l'ombrello si è rotto, zuppi di pioggia ma consolati da una tazza di caffè caldo, abbiamo sviluppato un certo interesse per il suo funzionamento, per le sue componenti (e in certi casi, per quanto riguarda i più brontoloni, per il suo produttore): l'oggetto è venuto "a-presenza", ci è presente in quanto "oggetto rotto" disponibile all'analisi. Se l'ombrello pronto-alla-mano è il protagonista assoluto di un'attività pratica, l'ombrello rotto è al centro di una teoria tanto analitica quanto speculativa – perché e come si è rotto? Come può essere riparato, se può essere riparato? Sarebbe meglio lasciar perdere e comprarne uno nuovo al supermercato davanti al caffè?

Come mostra Heidegger in *Essere e Tempo*, l'oggetto pronto-alla-mano ci è ignoto dal punto di vista teorico; esso esiste puramente per-noi, come un dato acquisito. D'altra parte, l'oggetto-rotto divenuto presente è inconoscibile da un punto di vista pratico: avendo perso ogni connotazione esistenziale, è totalmente decontestualizzato – non possediamo più alcuna informazione sulla sua efficacia, giacché non ne possiede più alcuna. In breve, quando usiamo non conosciamo; ci è sufficiente estendere il nostro corpo-mente nell'oggetto. All'inverso, quando conosciamo non usiamo, distinguendo il nostro corpo-mente dall'oggetto – secondo il tradizionale schema soggetto-oggetto. Il limite della prassi e della teoria sta proprio in questa incapacità di incontrarsi per restituire un oggetto completo: l'oggetto si ritrae da qualsiasi prensione percettiva umana e da ogni tentativo di totalizzazione. Per la filosofia orientata agli oggetti, questo rapporto parziale è causato da una irriducibilità propria all'oggetto, piuttosto che dalle nostre modalità di accesso (il pensiero, la percezione sensibile, il linguaggio, la strumentazione scientifica o i rapporti sociali). Riguardando solo alcuni aspetti o alcune qualità di un oggetto, le nostre "prensioni parziali" si scontrano con il nucleo oscuro dell'oggetto, l'oggetto-in-sé. Ciò che l'umano pensa e percepisce sono le qualità: il giallo dell'ombrello, la sua forma allungata e sottile, l'odore di pioggia e plastica che esso emana, il suono

16 Si veda l'ottimo testo di Yuk Hui: «On the Soul of Technical Objects: Commentary on Simondon's 'Technics and Eschatology' (1972)», in «Theory, Culture & Society», vol. 35, n. 6, 2018, pp. 97-111.

17 *La Bibbia di Gerusalemme*, Grafiche Dehoniane, Bologna 1991, p. 670.

che emette quando tocca la strada. Pensando l'ombrello, l'umano pensa l'agglomerato di qualità che abitualmente lo compongono o le passa a rassegna una per una, analiticamente. L'ombrello-in-sé, tuttavia, si sottrae a ogni percezione e a ogni pensiero, tanto che le percezioni da esso causate possono essere a buon diritto definite "vicarie", ossia mediate, piuttosto che dirette. Neppure le conoscenze che potremmo ricavare da un accurato studio dell'ombrello sarebbero in grado di restituirci l'ombrello nella sua "totalità":

Anche se lo studiassimo per mezzo secolo, spendendoci le forze di una vita intera – magari con l'aiuto di avanzati super-computer o tramite un'epifania diretta, conferitaci dagli stessi angeli del cielo – la situazione non cambierebbe¹⁸.

Nessuna conoscenza è in grado di materializzarsi e prendere concretamente il posto dell'ombrello nel mondo.

Nell'ontologia orientata agli oggetti l'anima dell'oggetto tecnico (o, meglio, l'anima di qualsiasi oggetto) consiste di una "scatola nera" (*black box*) priva di accesso. Anche in questo caso vi è assenza di ilemorfismo, giacché la dualità richiederebbe sempre una terzietà, un elemento di mediazione¹⁹. La forma e la materia continuano a respingersi a vicenda, ruotando vorticosamente attorno a un nucleo incandescente ed enigmatico; uno slittamento prospettico che ci impedisce di definire un qualsiasi oggetto una volta per tutte: il linguaggio e la scrittura, infatti, sono obbligate a girare attorno al nucleo dell'oggetto – ad assumere una postura poetica piuttosto che teoretica.

Da sempre e in ogni dove, gli umani si sono interrogati sull'esistenza e sulla natura dell'anima e, sebbene molte culture abbiano speculato non sistematicamente sull'anima degli oggetti tecnologici o degli oggetti in generale (il più delle volte in modo perturbante, come nel caso dei *Zangbeto* del *voodoo* del Benin, degli oggetti sacri o maledetti della tradizione cristiana o delle scatole *dybbuk* dell'ebraismo), nessuno si è concentrato su questo tema al pari dello shintoismo giapponese. Il termine *yōkai*, ad esempio, raggruppa in un unico insieme tutta una serie di creature soprannaturali, causa di eventi considerati magici o inspiegabili. In questa categoria rientrano

18 Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2011, p. 43.

19 Per un approfondimento, cfr. Graham Harman, «The Theory of Objects in Heidegger and Whitehead» e «Object-Oriented Philosophy», in *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Zero Books, Winchester 2010.

piante, animali, oggetti o fenomeni naturali che, in determinate condizioni, acquisiscono o manifestano un substrato ontologico cosciente, ossia un'anima. Essi si animano, si risvegliano o acquisiscono un livello di coscienza superiore. Gli *tsukumogami*, ossia gli oggetti artificiali divenuti *yōkai*, possono essere rappresentati ancora una volta dal nostro ombrello che, raggiunta la veneranda età di cento anni, potrebbe tramutarsi in un *kasa-obake*, un ombrello salterino e dispettoso che trascina i propri proprietari da una parte all'altra. Grazie a un bizzarro stuolo di anime, dotate di caratteristiche e caratteri differenti, l'animismo, lungi dall'essere una dottrina "primitiva" o "ingenua", ci accompagna alla scoperta dell'irriducibile individualità degli oggetti²⁰. Gli *tsukumogami*, personaggi immaginari del folklore, sono una manifestazione mitologica della riverenza che l'umano prova per gli oggetti che lo accompagnano da lungo tempo e che, quotidianamente, condividono con lui i medesimi ambienti²¹. Essi, tuttavia, sono anche una testimonianza della natura enigmatica degli oggetti, della loro imprevedibilità e della loro potenza ricombinatoria. Lo *yōkai*, l'oggetto in sé e l'oggetto rotto sono sfaccettature di un medesimo evento: l'incidente.

Per Paul Virilio l'invenzione e la fabbricazione di un oggetto corrispondono all'invenzione del corrispettivo incidente: con l'automobile nasce lo schianto, con l'aereo il disastro aereo, con la nave il naufragio²². L'incidente sarebbe dunque sostanziale all'oggetto tecnico: fino alla sua manifestazione immanente, l'incidente rimarrebbe sopito nell'oggetto in-sé, nel suo cuore più oscuro e segreto. Si tratta di un tipo di evento radicalmente anti-umano, in grado di inficiare ogni progettualità e ricacciare nel novero delle opinioni ogni conoscenza. Virilio, tuttavia, commette un errore nel non considerare, oltre alla rottura e all'impatto fisico, diversi tipi di incidente, ciascuno dei quali si manifesterebbe sul proprio livello di realtà: l'incidente sociale (come possiamo vedere nel recente "caso Facebook"); quello epistemologico (come le teorie del flogisto e dell'etere, ma anche la supposta irraggiungibilità dell'oggetto-in-sé); quello banalmente balistico (il colpo accidentalmente partito da un'arma da fuoco); quello soprannaturale (gli *yōkai*

20 Un elemento riscontrabile anche nel contesto della "ANT" (Actor-Network Theory) elaborata da Bruno Latour. In *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford University Press, Oxford 2007, p. 73), Latour scrive: «Come se una maledizione fosse stata lanciata su di loro, le cose dormono come i servitori di un castello incantato. Improvvisamente, liberate dall'incantesimo, cominciano a tremare, stiracchiarsi e brontolare. Ben presto, sciamano in ogni direzione, scuotendo gli altri attori umani, risvegliandoli dal loro sonno dogmatico».

21 Cfr. anche Casper Bruun Jensen e Anders Blok, «Techno-Animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-Network Theory and the Enabling Powers of Non-Human Agencies», «Theory, Culture & Society», vol. 30, n. 2, 2013, pp. 84-115.

22 Paul Virilio, *L'incidente del futuro*, trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2002.

o gli oggetti maledetti); quello etico o behavioristico (come nel caso delle macchine che simulano o realizzano l'auto-coscienza, gettando un'ombra perturbante sulla stessa coscienza umana); ma anche quel peculiare tipo di incidente che è l'obsolescenza di un oggetto. L'incidente originario è indeterminato, profondamente legato al nucleo oscuro dell'oggetto, alla sua singolarità e alla sua contingenza – in questo senso, esso non sarebbe altro che una certa “abbondanza di contingenza”. L'incidente originario è parte integrante della scatola nera dell'oggetto tecnico, della sua inesauribilità ontologica. In ogni determinato incidente la dinamicità dell'anima dell'oggetto si manifesta catastroficamente, come espressione di suoi aspetti “negativi”, ossia misteriosi e irraggiungibili per noi umani. L'incidente, inteso in questo secondo senso più ampio e minaccioso, è l'incubo (sempre più pressante e inquietante) della governamentalità, della gestione aziendale, della finanza e della logistica industriale, giacché non consente di risolvere un sistema in un *continuum* totalmente prevedibile. Ed è sufficiente guardarsi attorno e prestare attenzione per rendersi conto che la tecnologia è già fuori controllo²³.

V. Il polpo, lo sciame e la nuova alleanza

Anno 2062, ore 10:30. Esce di casa e si getta tra la folla che percorre le strade dell'unità cittadina. Il frastuono di un vecchio brano *heavy metal* anni '90 le invade le orecchie, attraverso i micro-auricolari *wireless*. Come ogni mattina, la solita carovana di automobili a guida autonoma si dirige verso il settore degli uffici, flebilmente illuminata dai fari ultravioletti che pervadono la cupola protettiva. I droni di sicurezza le ronzano accanto noncuranti, sviati dal *jammer* portatile che la rende praticamente invisibile alla rete di sorveglianza. Ciò che sta per fare non dovrà assolutamente giungere agli occhi o alle orecchie delle forze dell'ordine. Il navigatore dello smartphone la guida attraverso le delicate vibrazioni della sua fascia aptica, lungo i vicoli dell'imponente strada commerciale, dominata dagli ologrammi e dai mega-schermi pubblicitari delle corporazioni. Alle undici in punto, il suo contatto all'interno del collettivo LEAF sarà automaticamente contattato dal suo Google Assistant che, tramite una banale telefonata per ordinare una pizza, confermerà l'appuntamento delle undici e un quarto, al caffè di fronte alla pizzeria (per non destare sospetti, per sua fortuna, la pizza le sarà consegnata davvero e appena in tempo per pranzo; dovrà solo stare attenta alle notifiche del suo sistema domotico, che le chiederà di sbloccare la finestra di casa

per far entrare il drone-fattorino). Ma il pranzo ora è l'ultima delle sue preoccupazioni. Mentre percorre la stradina che conduce alla pizzeria, le *smart-lens* le notificano l'arrivo di una e-mail quanto-criptata: è da parte di un complice connesso al circuito di telecamere della pizzeria. La copertura del LEAF è saltata: la polizia ha fatto irruzione nel locale, ha connesso l'androide analista ai tablet trovati in magazzino, ma non è ancora riuscita a mettere le mani sulla cartella contenente le coordinate dell'obiettivo e le chiavi d'accesso. In allegato alla mail c'è un file *zip* contenente i *link* alla guida remota, le indicazioni a realtà aumentata per raggiungere l'obiettivo e un'ingente somma in cripto-valuta. Dovrà completare l'operazione di salvataggio nel bel mezzo della strada, ammantata dalla nebbia virtuale del suo *jammer* ma completamente sola. Respira profondamente, fino a entrare in uno stato di intensa concentrazione. Non per niente è ritenuta uno dei migliori neuro-piloti tra tutti i *runner* dell'unità cittadina – nome in codice: Nawashi. Stavolta, tuttavia, l'obiettivo è delicato e richiede particolare attenzione. Scarica la cartella *zip*, trasmette le chiavi al sistema di guida del suo smartphone e passa la trasmissione alle *smart-lens*. Improvvisamente (e con una rapidità tale da far venire il mal di mare a un novellino) è nel drone di recupero, al sicuro, in cima al palazzo che fronteggia il nuovo acquario cittadino. Il brusco spostamento di prospettiva è strano come ogni volta, quasi un'esperienza mistica: le telecamere a 360° del drone sono i suoi occhi, i microfoni direzionali le sue orecchie, i suoi arti retrattili le sue mani. Volare con la mente: un'esperienza che in passato sarebbe stata definita extra-corporea. Un volo di strega su un fascio di elettrodi ECG. Ora piombava come un rapace sul suo obiettivo (“come un falco”? Non ha mai visto un falco; ben pochi ne hanno visto uno, in un passato abbastanza remoto – e la cosa le fa ribollire il sangue dalla rabbia). Grazie alle eliche di nuova generazione, i due operai che trasportano l'acquario si sono accorti del drone solo adesso. Ma è troppo tardi. L'assalto del drone fa ritirare uno dei due: l'acquario cade a terra e si infrange. La creatura dibatte i tentacoli e prova a fuggire. Ha pochi minuti per recuperare il polpo e liberarlo in mare: scatta in avanti e lo afferra con gli arti del drone – delicatamente ma saldamente – e vola verso l'oceano. Grazie al *jammer* nessuno è in grado di individuarla o di accedere di straforo alla sua rete. Servirebbe almeno un'ora per irrompere nel suo sistema di guida remota, mentre a lei basteranno solo cinque minuti per raggiungere la porzione di mare abbracciata dalla cupola. Il polpo agita i suoi tentacoli in preda al panico ma è visibilmente troppo debole, a causa del trasporto dall'oceano all'acquario. Le dispiace far passare all'animale questi brutti cinque minuti ma la colpa non è di certo sua: nessuno dovrebbe avere il diritto di prelevare una creatura (per di più in estinzione) dal suo habitat, solo per esibirla in una specie di museo per animali. L'essere umano si è volontariamente condannato a vivere nelle unità di sopravvivenza: nessun altro essere vivente dovrebbe pagare il prezzo di questa follia. Il mare è ormai sotto di loro: Nawashi scende di quota, quasi fino a sfiorare la superficie dell'acqua; si ferma a mezz'aria e rilascia il suo prezioso carico. Il polpo fugge via, verso le profondità delle quali si può leggere sui libri di scuola. La connessione remota si interrompe, permettendo al drone di tornare in tutta autonomia in cima al palazzo dal quale aveva spiccato il volo. Fa qualche passo, fino a raggiungere i tavolini di un *fast food* e si siede. Chiama il suo Assistant e comincia a dettare la mail quanto-criptata da inviare al LEAF: «Missione compiuta». Ordina una Coca *Sea-Salt* e tira fuori dalla tasca il suo smartphone; una notifica del

23 Anche per David Roden, in *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human* (Routledge, Londra 2014), la perdita di controllo sugli oggetti tecnologici paventerebbe la comparsa di una sorta di «nuovo sostanzialismo *weird*».

suo sistema domotico le comunica che «la consegna della pizza non è andata a buon fine».

È stato di recente suggerito che il polpo possa avere origini extraterrestri, e che sia giunto sul nostro pianeta grazie a delle uova criopreservate all'interno di una o più comete²⁴. L'intelligenza e la bizzarria genetica del polpo stimolano l'immaginazione dell'umano – giacché ne contestano l'egemonia intellettuale, contendendo il primato sul reame delle stranezze. Il polpo è in grado di utilizzare strumenti rudimentali, può alterare istantaneamente il proprio colore e la propria forma, apprendere e agire sia imitativamente che creativamente. È persino capace di modificare il proprio RNA per adattarsi rapidamente a nuovi ambienti (e lo fa massicciamente, fino a esibire un patrimonio epigenetico totalmente differente da quello di altri esemplari). In quanto a plasticità psicosomatica il polpo non ha pari in natura. Tuttavia, ciò che più ci interessa in questo caso, è che ciascuna delle dozzine di ventose su ogni singolo tentacolo del polpo è dotata di centinaia di cellule sensoriali. A sua volta, ogni tentacolo è dotato di un proprio sistema nervoso indipendente che, individualmente, riceve, interpreta e mette in atto i segnali provenienti dal sistema nervoso centrale dell'animale. Simmetricamente, il cervello del polpo (rappresentante solo due quinti del sistema nervoso complessivo) riceve segnali di stimolo e informazioni da ogni singolo tentacolo, pur non avendone controllo diretto. I cefalopodi sono meravigliose architetture neurali, un vero e proprio capolavoro di complessità *bottom-up* (dal basso verso l'alto, dalle parti all'intero, senza per questo formare una totalità)²⁵.

Come il polpo che ha salvato da una vita di prigionia, Nawashi, il/la nostro/a cyborg, è un essere composito e multi-focale. Tale moltiplicazione prospettica, d'altra parte, non dà luogo a una percezione che potremmo definire complessiva, o centralizzata, ma a una serie di rapporti di complicazione, paragonabile all'andamento di un'orchestra: ciascuno è per sé e, tuttavia, per il momento, ha deciso di collaborare o di improvvisare²⁶. Ogni oggetto

24 Si tratta, nello specifico, di un proclama sottoscritto da numerosi scienziati, appartenenti a campi differenti: «Cause of Cambrian Explosion: Terrestrial or Cosmic?», in *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, vol. 136, agosto, Elsevier, Amsterdam 2018.

25 Cfr. Peter Godfrey-Smith, «The Mind of an Octopus: Eight Smart Limbs plus a Big Brain add up to a Weird and Wondrous Kind of Intelligence», in *Scientific American*, 1 gennaio 2017. Per approfondimenti sull'etologia, sulla neurologia e sulla genetica dei cefalopodi, cfr. Noa Liscovitch-Brauer *et al.*, «Trade-Off Between Transcriptome Plasticity and Genome Evolution in Cephalopods», in *Cell*, vol. 169, n. 2, 6 aprile 2017, pp. 191-202; Chenelle de Beer e Warren M. Potts, «Behavioural Observations of the Common Octopus *Octopus vulgaris* in Baía dos Tigres, Southern Angola», in *African Journal of Marine Science*, vol. 35, n. 4, dicembre 2013, pp. 579-583.

26 Ritengo che anche questa etica “compositiva” possa entrare a far parte del cosiddetto “pensiero tentacolare”: D. J. Haraway, «Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene», in *E-Flux* #75, settembre 2016.

tecnico (ogni tentacolo) dà luogo a un'anima – a qualcosa di attivo e produttivo, qualcosa con il quale siamo costretti a relazionarci, piuttosto che limitarci a usare o a subire unilateralmente. L'individuazione e il divenire degli oggetti tecnici, strappati all'egemonia, ai principi di omologazione, efficienza e obsolescenza dell'attuale sistema produttivo si tramutano in una miriade di micro-singularità. Anziché confluire nella grande Singularità²⁷, nella mente-alveare del cyborg-capitale, reti e individui si sottraggono all'imposizione strumentale, ritrovando la propria libertà – ciascuna lungo il proprio *phylum*, attraverso la propria originale e imprevedibile serie di incidenti e micro-catastrofi. L'essenza di un oggetto qualsiasi non corrisponde a un insieme di proprietà fondamentali (ossia intrinsecamente correlate all'esistenza stessa dell'oggetto) né a una mera “potenza di esistere” (ossia alla pura capacità di permanere all'esistenza senza svanire nel nulla). La reale sostanza dell'oggetto sta nell'indeterminazione con la quale può troncare relazioni e crearne di nuove – nella sua infondatezza e nella sua imperscrutabile agentività.

In virtù di tale indeterminazione, la fine della strumentalità potrebbe essere definita più come un esercizio spirituale che come un'“illuminazione” istantanea. Si tratta di recuperare un'antica affinità con le “cose”, di cominciare a farvi amicizia e ricominciare a prendersene cura. La “*kinship*”, la parentela²⁸, non lega tra loro solo gli esseri viventi ma anche i viventi e gli oggetti tecnologici (la vecchia boa incrostata di molluschi, l'orologio del mio trisavolo, il *karaoke* e il suo microfono incompatibile con qualunque altro sistema audio).

Siamo alleati sull'orlo di un abisso, quello dell'Antropocene. Siamo giunti fin qui impiegando gli oggetti tecnologici come strumenti per dominare il pianeta e manipolare l'ambiente, guidati dal progetto umanista: fare Mondo – unificare e concludere il sistema della conoscenza, sottomettere la natura al calcolo e alla pianificazione, rendere l'universo privo di incidenti. Tuttavia, non è più possibile costruire teorie della totalità, e lo sarà sempre meno in futuro. Il Mondo cade a pezzi. Come ammonisce Haraway, il paradigma compositivo – con le sue corrispondenti logiche dell'ignoto e dell'inaspettato, dell'invenzione e della scoperta – richiede un pensiero delle parti e dell'intero, un'insurrezione tanto delle cose quanto dei viventi: una nuova alleanza o, meglio, la riconferma di un'antica alleanza.

27 Con un ovvio riferimento al concetto di “singularity”, coniato da Ray Kurzweil ne *La singolarità è vicina*, trad. it. di V.B. Sala, Apogeo, Milano 2008.

28 Concetto chiave in una delle più recenti opere di Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

Cristiana Cimino

L'Altro assoluto femminile-animale Il bacio della donna-pantera. *Cat people*

Non è mia intenzione parlare dell'animale da un punto di vista etologico o biologico né cercare di fare distinzioni o similitudini tra animali umani e non umani o di individuarne "specificità", la macchina antropologica ha parlato anche troppo, ed è stata decostruita in modo straordinario da Derrida¹. Ne parlerò da psicoanalista, con un occhio agli *Animal Studies*, si potrebbe forse dire da una prospettiva zooantropologica, ossia da una prospettiva che pensa l'animale (la sua presenza reale) e la relazione con lui, come un in più per gli animali umani e come una opportunità di interrogazione su alcuni aspetti dell'umano.

Detto questo, credo che nessun vivente, umano o non umano, debba o possa essere messo al servizio di qualcuno, fosse pure per le più "nobili" finalità, vedo semmai l'obbligo di tutelare con ogni mezzo le specie viventi meno in grado di farlo da sole da parte di quelle che lo sono. Come psicoanalista vedo la *necessità* di mantenere nelle nostre vite di umani una dimensione di *alterità assoluta*; vorrei insomma fare l'elogio di una sorta di *etica del perturbante*, ulteriormente necessaria alla luce di una contemporaneità sempre più orientata all'esclusione delle differenze, con le drammatiche conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti. Il tema dell'animalità e quello del femminile si prestano bene a questo scopo. Partirò da un film, che è effettivamente un buon punto di partenza perché coniuga l'animalità e il femminile, anche se qui si tratta di un animale/umano, letteralmente sia animale che umano, perché è un essere che subisce la metamorfosi da umano ad animale e viceversa. Esiste tutta una tradizione letteraria, cinematografica, popolare, non solo relativa agli uomini/lupo (lupi mannari) ma anche agli uomini/gatto, tigre, ecc., (uomini/pantera o *were-panthers* in questo caso). La scelta cade su animali non certo mansueti, e cercherò di ipotizzare il perché.

Cat people è un film di Jacques Tourneur del 1943, un capolavoro del genere horror-noir e non solo. Irina, la protagonista del film, discendente di una stirpe di *were-panthers*, si trasforma nel suo Altro animale quando

prova sentimenti, naturalmente quando si innamora o anche quando odia (la famosa scena della piscina è illuminante). E allora è un problema perché mentre fa l'amore si trasforma in pantera e uccide il malcapitato (è più forte di lei!), per poi trasformarsi di nuovo in donna. Irina non controlla la propria trasformazione, dunque non è una strega che, secondo l'immaginario popolare, può trasformarsi intenzionalmente in gatto o felino, a seconda dei propri desideri o necessità. Irina subisce invece la trasformazione, la patisce (ricordo l'etimo greco: *pathos*, patire, soffrire), è oltre se stessa. Questo preciso elemento ben rappresenta il concetto lacaniano di *non-tutto*.

Non tutte lì

Nel *Seminario XX²* Lacan ipotizza l'esistenza di un godimento femminile supplementare a quello fallico, che i soggetti che si collocano, dal punto di vista dell'inconscio, in una posizione femminile, sperimentano al di là del sesso biologico. Il fatto che si tratti di un godimento supplementare sottolinea la sua non complementarità con quello fallico e, in genere, la dissimmetria tra i sessi che Lacan traduce nella formula «non c'è rapporto sessuale». Formula paradossale perché quello che c'è tra uomo e donna è proprio il rapporto sessuale in quanto tale, ossia il contatto tra organi sessuali. Ma, ci dice Lacan, il godimento (fallico, naturalmente) del corpo dell'Altro non è il segno dell'amore, che, radicalizzando, starebbe a dire che il rapporto sessuale è in fondo un godimento masturbatorio, idiota (etimo greco: *idiòtes*, mancante, privato).

Il godimento fallico, fino a quel momento l'unico possibile, diventa l'ingombro che non permette la relazione con l'Altro. L'abusato aforisma – «non c'è rapporto sessuale» – è in realtà un colpo decisivo al mito dell'unità amorosa che Freud riprende dal *Simposio* platonico facendone l'ispiratore mitico di *Al di là del principio del piacere*³, il testo in cui è illustrato l'inquietante paradosso che lega *Eros* e *Thanatos*. Lacan, che già aveva irriso nel *Seminario VII*⁴ il mito enunciato da Aristofane (il comico,

2 Jacques Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora 1972-1973*, trad. it. di S. Benvenuto e M. Contri, Einaudi, Torino 1983.

3 Sigmund Freud, *Al di là del principio del piacere*, in *Opere di Sigmund Freud (OSF)*, a cura di C.L. Musatti, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

4 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, trad. it. di M.D. Contri, R. Cavasola e A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994.

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

non a caso) nel *Simposio*, nel *Seminario XX* incrina irrimediabilmente il modello della complementarità dell'amore. Il raggiungimento dell'uno, come fine a cui l'amore per definizione tende, è un'illusione. L'incontro tra uomo e donna non solo non avviene all'insegna dell'armonia, della simmetria, ma del non incontro, del non-rapporto tra i sessi.

Sulla traccia di Freud, fare uno nell'amore è un mito immaginario, oppure prende la forma della ripetizione. È evidente la polemica con l'*International Psychoanalytical Association* rispetto a un presunto amore maturo, genitale, acquisito per vie di sviluppo "naturali". Secondo Lacan, invece dell'amore armonico, tra uomo e donna c'è un muro, ecco coniato *l'a-mur*. Non importa il sesso biologico, quello che interessa a Lacan è la coppia eterosessuale in quanto coppia che pratica la *differenza*, anche una coppia biologicamente omosessuale può farlo. Lo stesso vale per il contrario. Posizione e sesso biologico non necessariamente coincidono. Nell'ambito di questa differenza, l'uomo, nonostante l'illusione, non potrà mai fondersi, fare uno, con l'*eteros* femminile. Per Lacan la logica fallica è quella che conta a fronte della triade edipica ed è il tentativo radicale di de-psicologizzare la psicoanalisi. Il fallo funziona operativamente come significante anche quando non c'è, potremmo dire proprio perché non c'è. Per l'uomo si tratta di identificarsi con il fallo simbolico per esercitare una funzione maschile sufficiente. Per la donna, le cose, per Lacan come per Freud, sono più complesse.

Già dal *Seminario XVIII*⁵ Lacan aveva iniziato a differenziare una posizione femminile dalla posizione dell'isterica («l'isterica non è una donna») per arrivare, con il *Seminario XX*, a enunciare l'esistenza di un godimento femminile. L'apparente paradosso di *Ancora* (anticipato in qualche modo nei due seminari precedenti) consiste nell'affermare che il muro contro cui si infrange l'amore è lo stesso che lo simula e che cerca di camuffarne l'impraticabilità, ossia il fallo. Proprio ciò che è necessario a giocare tutte le varianti della commedia⁶ che recitano gli umani, anche e soprattutto quella dell'amore, adesso per Lacan impedisce il rapporto sessuale, ossia l'incontro. Se il fallo è un terzo termine, tuttavia non è un *medium*⁷. Perché amore si dia, non basta godere («il godimento del corpo dell'altro non è il segno dell'amore», appunto) a meno che non ci si accontenti di un simulacro di amore come quello illustrato da Freud in *Contributi alla psicologia*

della vita amorosa⁸, nel quale sulla donna cade sempre l'ombra del fantasma della madre, divisa nell'ideale e nel feticcio, che è più importante della donna stessa. Da una parte la madre-madonna idealizzata e intoccabile, dall'altra la donna-*dirne* erotizzata e disprezzata. «L'Atto d'amore è la perversione polimorfa del maschio, nell'essere parlante. Non c'è niente di più sicuro, più coerente più rigoroso in quanto al discorso freudiano»⁹. Non c'è rapporto, dunque, ma solo godimento del corpo nel registro fallico, godimento solitario, che non raggiunge l'Altro.

Questa è la rivoluzione che ha compiuto il pensiero lacaniano: il godimento fallico, fino a questo momento l'unico possibile perché marcato dalla legge paterna, non porta da nessuna parte tranne che a un godimento dell'organo, nemmeno del suo portatore, si spinge a dire Lacan «anche quando un lui lo mette dentro una lei che si suppone desolata di non esserne portatrice lei stessa»¹⁰ e dunque lo reclama, se lo prende come può. Dal lato dell'uomo è possibile entrare in relazione solo con l'oggetto *a piccolo* che, in forma di fantasma, sta al posto dell'Altro. Dal lato della donna le cose sono più complesse. Contrariamente alla posizione maschile, inscritta nelle coordinate della struttura, universale, quella femminile non può che essere declinata singolarmente, per quante siano le donne. «La donna non esiste»: l'altra enunciazione lacaniana abusata e storicamente malintesa sta a significare che la donna esiste nell'inconscio solo *quoad matrem*, ossia là dove l'uomo la colloca e dove ella «entra in funzione nel rapporto sessuale soltanto in quanto la madre». Radicalizzando, l'Altro femminile è sempre preso dall'uomo sul versante del fantasma materno (dell'oggetto *a piccolo*) e dunque è irraggiungibile come tale. Altrimenti si metterebbe a rischio ciò su cui si sostiene la civiltà umana, lo stesso ordine simbolico.

Nelle formule della sessuazione¹¹ il matema donna è rappresentato da un *La* barrato. Non è possibile scrivere il soggetto donna perché nell'inconscio la *donna* non esiste, esiste solo la *madre*. Per un curioso paradosso, poiché la madre è tale solo nel registro fallico, ossia dalla parte dell'uomo, laddove la donna è madre, ossia nel non-rapporto sessuale, ella è ridotta a uomo. «La donna non è che a partire da dove essa è *toute*, cioè da dove la vede l'uomo, e nient'altro che da lì, che la donna può avere un inconscio... Esso le serve a non esistere che come madre»¹². L'inconscio della donna,

5 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante 1971*, trad. it. di A. Di Ciaccia e M. Daubresse, Einaudi, Torino 2010.

6 *Id.*, *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, trad. it. di A. Di Ciaccia e M. Bolgiani, Einaudi, Torino 2004.

7 Cfr. Antonio Di Ciaccia, «Verso il Seminario Ancora», in «La Psicoanalisi», nn. 53/54, 2013.

8 S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *OSF*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974.

9 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX*, cit., p. 68.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, p. 77.

12 *Ibidem*, p. 98.

dunque, è dove ella si offre all'uomo che la prende come tutta, tutta lì, tutta riconducibile alla legge fallica.

È precisamente di questo che Lacan non si accontenta e, anticipata dal drastico cambiamento di prospettiva che aveva già caratterizzato il *Seminario X*¹³, nel *Seminario XX* formula un'ipotesi che riprende e rilancia l'interrogativo freudiano: «Che cosa vuole una donna?», qual è il suo godimento? La donna non è solo *La* madre, c'è in lei qualcosa che sfugge alla significazione fallica. E non può essere *La* donna ma solo *Le* donne perché ciò che la rende *non-tutta*, non tutta lì, non è universale e generalizzabile ma può esistere solo nel particolare. *La* madre è *La* madre, inscritta come fantasma nella struttura, universale. *La* donna è *Le* donne, ognuna unica a suo modo. C'è qualcosa in più nella donna e nel suo godimento che *la eccede* (come accade a Irina) e che non rientra nelle soluzioni previste dal registro fallico, e che dunque non si soddisfa nel bambino come sostituto del fallo, che sarebbe l'auspicata soluzione freudiana.

Per Freud diventare donna significa diventare madre, le premesse audaci dei testi sul femminile del '31¹⁴ e del '32¹⁵ e la scoperta del *dark continent* si risolvono in questo modo, con un rigetto del femminile, che culminerà con *Analisi terminabile e interminabile*¹⁶, testo in cui Freud enuncia l'impossibilità di andare oltre la roccia basilare, ossia l'angoscia di castrazione, di compiere un primo passo verso la soggettivazione del femminile. Se la donna di Lacan non è una madre, non è nemmeno l'isterica che sceglie di farsi fallo per il suo uomo nelle più varie forme, tutte conosciute e riconoscibili: amante da esibire, musa, ispiratrice, devota. O quella che per esistere deve sollecitare in continuazione il desiderio dell'Altro, dell'uomo, senza poterne godere lei stessa, scavare in lui la mancanza per non sapere della propria. O rilanciare continuamente la ricerca dell'Altro perfetto, dell'Altro fallico che non è mai all'altezza. O prendere il proprio uomo come bambino, come fallo. *La donna* lacaniana è una donna che può essere solo *Le donne*, anche quando entra in rapporto con la funzione fallica, perché il fatto che non ci entri del tutto (*non-tutto*) non significa che non ci entri affatto ma solo che c'è un godimento (del corpo) che è al di là del fallo.

Anche don Giovanni non può che prendere le donne “una per una”, il che richiama, un po' sinistramente, la catalogazione perversa in cui l'Altro

scompare nella serialità, sia pure dell'una per una. Ogni donna ha in sé un dettaglio, un tratto che accende il desiderio e che la renderà (per l'uomo) un oggetto *a* piccolo, causa di desiderio, ma l'alterità in quanto tale è altra cosa (*Cosa*). L'Altro conserverà sempre qualcosa del primo Altro, del *das Ding* freudiano¹⁷, e per questo sarà cercato e rifuggito, ancora e ancora, desiderato quanto inaccessibile, almeno dal lato maschile. Il godimento femminile, nella sua declinazione cospicua, mette in relazione l'una per una femminile con l'Altro senza l'Altro, l'Altro barrato in quanto portatore di una non garanzia, veramente assoluto, in un legame che si fa e si disfa e che, nella contingenza, può *smettere di non scriversi*, talvolta. Questo godimento è quello delle mistiche. In questo registro di godimento non-sessuale ma comunque di corpo, aperto all'infinito, oltre la struttura, le donne si collocano su un crinale tra il Simbolico e il Reale. Ciò che può essere detto (e scritto) si confonde con l'impossibile (con il Reale), con ciò per cui non si hanno parole e che, tuttavia, accade, nonostante il linguaggio, o attraverso il linguaggio, dipende dai punti di vista. L'apertura mistica, estatica, è orientata senza riserve al fuori, al Reale.

L'animale stordito e l'estasi

Il Reale non è ciò che è domestico, conosciuto, che accompagna e dà forma al nostro quotidiano, ma esattamente il suo contrario. Il Reale non è la realtà, ma è ciò che della realtà è estraneo, sconosciuto, inquietante, ciò che si insinua nell'*Heimliche*. Il Reale non è, dunque, ciò che abitualmente ci circonda e che contribuisce a rendere gli spazi e i luoghi nei quali ci muoviamo familiari, domestici, che fa sì che possano essere da noi immediatamente riconosciuti. Esso è, al contrario, l'elemento *Unheimlich* della realtà, il resto non incluso nel quotidiano.

Già nel *Progetto*¹⁸ Freud nomina la *Cosa* (*das Ding*), ossia l'elemento estraneo, non assimilabile, *Fremde*, della realtà. Più tardi, in un saggio complesso e oscuro¹⁹, coevo di *Al di là del principio del piacere*, concepirà l'*Unheimliche* come ciò che, all'interno dell'estraneità, racchiude un nucleo di familiarità profonda e nascosta. Nel riprendere *das Ding* in quanto

13 *Id.*, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, trad. it. di A. Succetti, Einaudi, Torino 2007.

14 S. Freud, *Sessualità femminile*, in *OSF*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

15 *Id.*, *Femminilità* (1932), in *OSF*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

16 *Id.*, *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

17 *Id.*, *Progetto per una psicologia*, in *OSF*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino 1968.

18 *Ibidem*.

19 *Id.*, *Il perturbante*, in *OSF*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

la *Cosa* (*Seminario VII*²⁰) e farne un centro del suo sistema di pensiero, Lacan la assimila a quel Reale primordiale che da sempre «patisce del significante» e, quindi, non può che presentarsi a noi come buco, come vuoto. Altrimenti detto, come oggetto da sempre (e per sempre) perduto. La *Cosa* ha, per Lacan, un carattere di *extimité*: pur essendone esclusa, può essere pensata solo a partire dal linguaggio. Essa è quanto di più estraneo a noi e, allo stesso tempo, intimo e desiderato. Il linguaggio ci separa dal Reale e del Reale non può dire tutto. Tuttavia, se non se ne può dire tutto (perché se ne può dire non-tutto), non per questo il Reale è senza effetti. Il Reale di Irina (il suo Altro godimento) le sfugge, ma ha sulla stessa umana un effetto devastante. Incontriamo qui il crinale tra Reale e Simbolico a cui le donne e il loro godimento sono più vicine, nella loro apertura senza riserve.

Quando Heidegger²¹, sulla scia di una tradizione metafisica che mira a individuare la “specificità” dell’umano (e naturalmente la sua superiorità) rispetto alle altre specie, definisce l’animale «povero di mondo» utilizza il termine *stordimento*. Tale modalità (lo *stordimento*) colloca l’animale in una condizione di *assorbimento totale* verso il disinibitore (ad esempio, il cibo), il che gli impedisce di porsi veramente di fronte a esso, non potendo, in questo modo, essere «formatore di mondo», cosa riservata agli umani. Lo stordimento sarebbe costituito da un modo di essere «in conformità al quale, *all’animale è sottratta, o impedita, la possibilità di mettersi in relazione*»²². Qui abbiamo a che fare con l’epitome dell’idea di un umano «formatore di mondo», tesa a ordinare, catalogare, dominare. Come nota Agamben nella sua lettura di Heidegger, «proprio in quanto all’animale è sottratta questa possibilità di percepire in quanto qualcosa ciò a cui esso si riferisce, proprio per questo *esso può essere assorbito dall’altro in questo modo assoluto*»²³. Nello stordimento l’ente non è rivelato, non è dischiuso anche se neppure chiuso, «lo stordimento sta al di fuori di questa possibilità»²⁴. Esso non costituirebbe il modo di una vera e propria relazione, di un avere-a-che-fare, aspetto che renderebbe l’animale «povero di mondo», ma sarebbe anche un’apertura estrema che tuttavia non svelerebbe il disinibitore come ente. L’ente per l’animale è quindi aperto

ma non svelato, aperto ma inaccessibile. Secondo Agamben lo stordimento che *scuote* l’animale in ogni sua fibra²⁵ si pone, come paradigma per noi umani, agli antipodi rispetto all’esercizio del potere sovrano sulla vita degli individui, rispetto all’esercizio illusorio di padronanza fallica, secondo la prospettiva psicoanalitica. L’immagine che Derrida propone del riccio appallottolato che giace sull’autostrada è indimenticabile. Devo dire che anche i miei gatti, osservati in alcuni momenti, rendono bene l’idea.

Sottolineo, se ce ne fosse necessità, che la nostra prospettiva sull’animale sarà per sempre viziata dall’essere animali umani e dunque antropocentrica, nel migliore dei casi sapendo di esserlo, a meno che non vogliamo incorrere anche noi nel rischio di andare alla ricerca di ciò che ci accomuna (animali umani e non) o ci separa, per esercitare una più o meno esplicita supremazia. Tuttavia, ricordare che gli umani condividono con specie come i moscerini della frutta e i coralli una buona percentuale del loro DNA non fa male, anche se urta, come del resto pensava anche il fervente darwiniano Freud. Di questi esseri non sappiamo quasi niente e probabilmente continuerà a essere così. Ma, come la gatta di Derrida²⁶ che con la sua sola presenza lo induce a interrogarsi sulla vergogna – di chi, di che? Mia, del gatto, della vergogna stessa? – e a spingerlo su terreni dove la conoscenza e il sapere diventano armi spuntate, gli animali ci interpellano, se lo permettiamo, su questioni capitali che hanno a che fare, per definizione, con il femminile declinato come *Hilflosigkeit*, passività, potere di non potere, assunzione della propria castrazione, rinuncia alla padronanza, vacillamento. Come accade quando in una cura ci avventuriamo realmente nell’oltre struttura e il linguaggio diventa un balbettio.

Non sapremo mai se un animale è *stordito* ma sembra che la sua presenza sia in grado di sollecitare in noi umani un’interrogazione su una condizione che Heidegger ha chiamato stordimento nella quale l’animale non si apre, come il *Dasein*, verso un mondo, ma è teso *staticamente* fuori di sé in un’esposizione che lo *scuote* in ogni sua fibra. C’è qualcosa nel godimento delle donne, nel loro godimento al di là del fallo, che le *scuote*, dice Lacan nel *Seminario XX*, e di cui loro non sanno nulla se non che accade. La mente può vacillare e diventare *ek-statica* in certe condizioni e per certe propensioni che ci spingono oltre una soglia. Ci vuole un apparente coraggio che non è altro che un non poterne fare a meno²⁷. Di cosa? Proverò a spiegarlo.

20 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L’etica della psicoanalisi*, cit.

21 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999.

22 G. Agamben, *L’aperto*, cit., pp. 56-57, cit. da M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 360.

23 *Id.*, p. 57, cit. da M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 361.

24 *Ibidem*.

25 *Id.*, *L’aperto*, cit., p. 65.

26 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit.

27 Francesco Raparelli, «Not Being Able to Live Otherwise. Kafka, the Animal, the Artist», in «Vestigia», vol. 1, n. 2, estate 2018.

Il lutto della *Cosa*

Ho l'impressione che alcuni soggetti abbiano un accesso privilegiato al Reale, che ne siano in qualche modo degli esperti, dei professionisti. Che abbiano il (sublime) privilegio di vedere il mondo, l'ente, prima di ogni possibile attribuzione di significato o disvelamento che dir si voglia, laddove è ancora insaturo, straniero, appunto, *reale*. Ad esso si abbandonano, "si lasciano fare" a rischio di esserne travolti, ma sembra che non possano fare altrimenti. Gli psicotici, esperti non di realtà ma certamente di Reale, si industriano a costruirsi intorno una sorta di aliena domesticità nelle forme autoterapeutiche del delirio, ai cosiddetti sani tutt'altro che domestiche e familiari. Esistono tuttavia altre condizioni (che non sono legate né a una qualche categoria diagnostica né alla sua assenza, le chiamo infatti condizioni) in cui l'accesso al Reale mi sembra privilegiato. Condizioni in cui il contatto con il non assimilato, con *l'estraneo*, con ciò che si insinua nell'*Heimliche* sono quasi l'usualità. Questa «vicinanza estrema» (per dirla con Agamben) diventa una forma altrettanto estrema di conoscenza, che passa per vie non consuete.

Credo che esista in alcuni soggetti una capacità di fare esperienza del Reale dotata di una penetranza che chiamerei *immediata*, tenendo presente tutta l'ambiguità semantica insita nel termine. Esso rimanda evidentemente a una istanza *mistica* che orienta il rapporto con il Reale che ha origine nel tentativo di riassorbire l'oggetto, e la cui matrice non può che risiedere in *Thanatos*. Come se fosse meno permeabile la barriera del linguaggio rispetto al Reale, con cui diventa possibile intrattenere un rapporto più fluido. In questo esporsi al Reale – per necessità, per non poterne fare a meno – risiede una *apertura* radicale che permette un accesso originario a esso. Alcune condizioni sembrano caratterizzate dalla possibilità di sperimentare una passività ricettiva estatica, che permette di vedere cose che altri non vedono. È questo l'aspetto che intendo sottolineare. La vita *derelitta* soffre il Reale, sia nel senso di soffrirlo, di patirlo, che nel senso di portarne la traccia, l'impronta di quell'inassimilabile, di quel *Fremde* originario. Lo psicotico non si rassegna a non poter ritrovare l'oggetto da sempre perduto, ossia a poterne trovare *soltanto* un *altro diverso* (un *Ersatz*), lo cerca indefinitamente. Egli agisce continuamente gli impossibili tentativi di azzerare la distanza abissale dall'oggetto la cui presenza è letteralmente vitale. La *Cosa* non è morta, la parola non l'ha uccisa e neppure il godimento ad essa legato. Ma fino a che punto è morta per ciascuno di noi?

In *Caducità*²⁸ Freud affronta il tema dell'impossibilità di elaborare un lutto come causa del sentimento di caducità, appunto, che affligge il personaggio protagonista del saggio che sappiamo essere Rilke. Questo paradigma funziona se consideriamo il lutto rilkeano (o meglio, il non-lutto) come rifiuto di una rinuncia definitiva all'oggetto primario e all'unione immaginaria che sostiene l'«illusione di eternità». Quello che non si vuole fare è spostare il legame verso un Altro "barrato", inconsistente, che non offre che garanzie fittizie e tuttavia consolatorie. Il rifiuto di fare questa rinuncia si accompagna a una dolorosa, ma non soggettivata, consapevolezza del proprio limite (della propria morte), che si traduce nel sentimento di caducità. Il Reale del limite/morte è costantemente presente, non abbastanza distanziato.

Credo che proprio in questo consista il sentimento di "caducità" di cui soffre Rilke che pure di linguaggio se ne intendeva. L'incapacità di esercitare quell'essenziale «finzione di non sapere» (del limite), lo espone senza riserve al mondo. Non è difficile riconoscere qui il lavoro della pulsione di morte che, per sua natura, tende verso l'azzeramento di ogni tensione e di ogni discontinuità. Per quanto *Eros* imponga le proprie deviazioni, l'istanza, radicata nel "magnete" (*das Ding* per Freud, *la Cosa* per Lacan) che orienta tutto, lavora più o meno silenziosamente, in alcuni soggetti (come Rilke, come Antigone) in modo apparentemente più evidente. «La morte esiste», dice Freud nel suo saggio, ad onta delle letture edulcorate: è a questa evidenza *reale* che Rilke dovrebbe sottomettersi, fare il lutto dall'illusione di eternità. Eppure questa totale esposizione al Reale, in balia di una necessità, di un "non poterne fare a meno", apre – persino troppo, si potrebbe dire – a recessi nascosti e insospettabili della condizione umana, che nel caso di Rilke sono fin troppo evidenti. Ma i poeti, si sa, sono avvantaggiati.

Considero il *Reale* costituito dall'animale non umano (non pensiamo solo ai nostri gattini o cagnolini domestici, ma anche ai topi, alle pantere, e perché no?, ai ragni e alle cavallette; pensiamo al pesce di Kafka, all'axolotl di Cortázar) necessario a noi animali umani per costruire una forma di vita portatrice di uno sguardo commosso e aperto sul mondo che, forse, è il solo sguardo veramente umano. Questa apertura estrema senza svelamento permette ad alcuni soggetti un contatto assoluto (*ab-solutum*) con il mondo, pur essendo dal mondo, in un certo senso, esiliati. Non so se ne siano formatori, per dirla con Heidegger, ma a esso si aprono in una condizione di passività radicale che li rende capaci di *risuonare* in un modo

28 S. Freud, *Caducità*, in *OSF*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

simile a quello *scuotimento* essenziale dell'animale nella propria *Umwelt*. L'esposizione brutale a quel Reale che è per definizione irrimediabilmente estraneo, alieno, non addomesticato, sprovvisto di significato, non disvelato – ossia non iscritto nel Simbolico – è qualcosa di cui tutti, di tanto in tanto, facciamo almeno una fugace esperienza. Il suo nucleo originario è naturalmente riconducibile alla condizione di *Hilflosigkeit*. E se in certe esistenze un versante di questa traccia è l'esperienza di un orrore e di una disperazione senza fondo per un mondo radicalmente alieno, oppure quella della caducità, l'altro versante risiede in quella apertura che precede ogni possibilità di dire e che colloca chi la vive in una posizione di apertura ekstatica, centrifuga.

Una persona di mia conoscenza, non proprio un paziente, dall'identità sempre in bilico, provvista di quella quota in più di precarietà rispetto a quella riservata ai cosiddetti sani e che fa la differenza, racconta la seguente esperienza. Durante una passeggiata senza meta in una città straniera, da vero *flâneur* quale egli è, sempre in bilico tra desiderio di trovare una familiarità e quello di smarrirla, sperimenta un episodio che per lui non è certo una novità. Nell'inoltrarsi in un quartiere semiperiferico nel quale alla lingua straniera se ne aggiungono altre (si tratta evidentemente di un quartiere "multietnico"), uno di quei luoghi tutt'altro che rari nel panorama delle metropoli contemporanee, improvvisamente sperimenta quella che gli psichiatri chiamerebbero una fugace e violenta derealizzazione. L'aspetto curioso e notevole è che insieme al vissuto di spaesamento, di irrealtà e di angoscioso *Unheimliche*, sperimenta anche una condizione di gioia assoluta, di esaltazione e di libertà, come avesse per un attimo toccato o visto qualcosa che non sempre è a disposizione per essere percepito. Qualcosa provvisto di un carattere di eccezionalità e di essenzialità, dirà a posteriori nel descrivere quello che immediatamente mi appare come l'altro versante dell'*Unheimliche*, quello di apertura *estatica* al mondo. In questo punto estremo necessariamente vicino alla Cosa, il Reale è colto per un attimo sia nel suo versante di orrore, di estraneità assoluta, aliena, sia in quello – senza dubbio meno frequentato – di nitidezza immacolata che precede ogni addomesticamento o fallimento. Di percezione – e dico percezione perché in questo non c'è nulla di "extrasensoriale" – estrema, radicale, prima ancora di ogni detto, e prima che intervenga ogni rimozione o diniego.

Questo è l'altro versante – a essa pericolosamente e inevitabilmente contiguo – della pulsione di morte. In quella terra di nessuno, *oltre* il richiamo del ricongiungimento alla *Cosa*, *oltre* la nostalgia e il tentativo di continuare indefinitamente a fare uno, in un territorio tutto da esplorare, si *apre* la

possibilità di cogliere il Reale nella sua nudità e, fosse pure per un attimo, sostenerlo. Credo che la possibilità di sintonizzarsi con quella coordinata di base dell'umano che è *l'estasi* passi attraverso un movimento di apertura radicale all'esterno, verso un desiderio soggettivato di vita sprovvista di garanzie, esile quanto potente, caduca per definizione. Detto altrimenti, per l'assunzione di una posizione attivamente passiva, di un esercizio che permetta la fluidificazione dei confini, l'apertura estrema tra sé e il mondo. Elvio Fachinelli²⁹ ha indicato una direzione: quella dell'uscita da sé, da una propria identità (termine quanto mai ambiguo, soprattutto per gli psicoanalisti) ben delimitata, per assumere una posizione centrifuga, ek-statica. Bisogna deporre – per quanto possibile – le difese, rinunciare a un'identità "compatta", operazione che trascende la de-soggettivazione richiesta all'analista per esercitare la sua funzione, a favore di un abbandono e di una porosa penetrabilità all'Altro. Se invece di esercitare un controllo su questo perturbante si riuscisse a dare valore a questa sorta di passività ricettiva che permette di vedere cose che abitualmente non si vedono, otterremmo un inizio di emancipazione da un'etica del dominio e della sopraffazione, nell'ambito della quale qualcuno è sempre sottomesso, schiavo, e qualcuno è sempre padrone, a favore di un'etica della vita *esposta*, segnata da uno sguardo spogliato e commosso sull'altro e sulla sua esistenza derelitta, aperta, ancora prima che "disvelata". E allora il perturbante freudiano diventerebbe la sorgente germinativa del *nuovo*.

L'amore puro e la mistica

Anche le donne, nella loro posizione di Altro radicale, portatore di tutta la forza spaesante di chi arriva, dell'arrivante³⁰ che non attraversa una soglia, non si collocano in un luogo identificabile più che in un altro altrettanto identificabile ma in un luogo che resta sospeso ed estraneo, comunque inassimilabile, e che ci impegna nell'infinito equilibrio dell'amore, di un incontro con l'Altro che avviene nella contingenza, che va inventato momento per momento. È proprio questo suo essere in bilico che metterebbe effettivamente la donna nella condizione di sperimentare e di farsi oggetto

²⁹ Elvio Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.

³⁰ J. Derrida e Élisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

di amore vero o puro³¹, di quell'in-più attraverso cui è possibile supplire alla mancanza di rapporto sessuale. Condizione che sarebbe ingenuo prendere per un'idea romantica. Il supplemento che fa la donna produce la sua inafferrabilità, quel qualcosa di lei che imbarazza, che *perturba* perché non può essere collocato nell'ambito della legge edipica (fallica). La donna non può essere che la molteplicità di *Le donne*. C'è qualcosa in più nella donna e nel suo godimento che va oltre la struttura e la espone all'illimitato. Quel godimento in più non è dell'uno, sfugge, né si soddisfa nel bambino come sostituto del fallo. Esso rende la donna radicalmente Altra per l'uomo e per se stessa, esposta a un Reale che eccede il significante.

Questo passo che va ben oltre la rinuncia lacaniana al fallo immaginario – quello che, con tutte le aporie del caso, si rivelerà essere il responsabile del «non c'è rapporto sessuale» – e all'illusione di potenza e padronanza che esso rappresenta. E già questo passaggio, che necessariamente attraversa la perdita delle coordinate che ci orientano e dunque i vissuti di impotenza – proprio l'*Hilflosigkeit* (la condizione umana di originaria derelizione) – che ne derivano, non è certo da poco. Lacan, infatti, non solo ha dichiarato la necessità di andare oltre quello zoccolo duro contro il quale, secondo Freud, ogni analisi è destinata a infrangersi (e che non è altro che il rigetto della femminilità), ma la prospetta come indicatore fondamentale della conclusione di un'analisi e come sua finalità. La rinuncia all'aspirazione alla pseudo-virilità immaginaria e la sottomissione alle leggi della castrazione sono per Lacan, contrariamente a Freud, non solo possibili ma necessarie e irrinunciabili per trovare una posizione nel mondo. È proprio la virilità che implica il rapporto con il limite segnato dalla castrazione. Senza castrazione non ci sarebbe nemmeno il godimento d'organo, insomma, che pure non fa il rapporto.

«La donna non manca di nulla» si era già spinto a dire Lacan nel *Seminario X*, prendendo le distanze da Freud per il quale la posizione femminile è segnata dalla mancanza. Mancanza che sempre ritorna nel fantasma nelle più varie forme; basta guardarsi intorno: la donna da salvare, da plasmare, la donna da disprezzare, a volte la donna da uccidere. Donne si diventa e non è facile, per Freud sembra impossibile; per lui si può solo diventare madri e guadagnare l'oggetto nel registro fallico in cui esso è previsto come un sostituto dell'organo mancante. In Lacan assistiamo a un colpo di scena: la castrazione e l'angoscia a essa collegata non è più inscritta nel registro dell'Edipo e dell'interdetto, ma nel corpo stesso e nei suoi meccanismi, non abbiamo più a che fare con il fallo, ma con il

31 Jacques Le Brun, *Le pur amour. De Platon à Lacan*, Seuil, Parigi 2002.

Reale del pene maschile soggetto alla detumescenza che segue il rapporto sessuale. È lì che nasce l'angoscia e tutti i presidi immaginari che hanno il compito di tenerla a bada. L'uomo deve mimetizzare la propria insufficienza reale, la donna non ne ha bisogno perché «non manca di nulla».

L'importanza attribuita alla struttura risulta già molto ridimensionata, al posto del corpo immaginario e della sua perfezione abbiamo le miserie del corpo reale di cui la detumescenza del pene è ben rappresentativa. È iniziato per Lacan l'elogio della femminilità³², il suo enunciare i vantaggi della posizione femminile, collegati alla stessa anatomia. Il punto cospicuo di questo cambiamento di prospettiva è l'ipotesi che esista un luogo del femminile che non sia immediatamente iscritto nelle leggi della struttura, ma che risulti un luogo di sospensione, aperto all'imprevedibile. A fronte di un tutto nell'ambito del quale la donna non sfugge, non eccede, è di nuovo tutta per l'uomo e per se stessa, abbiamo un luogo del godimento declinato al femminile, godimento che non è universalizzabile, contrariamente a quello fallico che è normativo, uguale per tutti, già scritto. Un godimento Altro di cui non si può dire nulla, dice Lacan, nemmeno la donna ne sa nulla, semplicemente lo vive quando accade. Proprio come Irina. Affermazione che da una parte suona come un monito a lasciare l'esperienza nuda e aperta, non addomesticata, fuori da coordinate che la collochino in una cornice conosciuta, persino quelle del linguaggio. Dall'altra denuncia tutti i limiti del linguaggio, impossibilitato a dire il rapporto sessuale se non nei suoi simulacri, ossia laddove non esiste.

«Le donne non fanno quello che dicono»³³ non perché sono sceme, ma perché, con il suo gusto per la *boutade* che in questo caso va presa alla lettera, Lacan afferma che per quello che le donne dovrebbero dire (il loro godimento, l'Altro godimento) non ci sono le parole. L'una per una non dispone di significanti precostituiti per essere detto, contrariamente a *La donna* che implica nel *La* il significante (fallico, come è di ordine fallico il linguaggio) e dunque può essere detta, ma non esiste perché ella è non-tutta, è (ben) Altra. Dire *La donna* non le rende giustizia, «la diffama»³⁴, perché c'è il supplemento. Quello che dovrebbero dire le donne è dell'ordine del Reale. Erodere pezzetti di Reale, trovare le parole in *quel* preciso momento. Questa posizione di apertura si configura come posizione «mistica» in quanto esposizione assoluta all'Altro, in quanto, dice Lacan, una delle

32 Jacques-Alain Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, trad. it. di L. Ceccherelli, Quodlibet, Macerata 2006.

33 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX*, cit., p. 73.

34 Gioco di parole tra diffame e dit femme, che allude all'impossibilità di universalizzare la donna.

facce di Dio. Negli scritti di mistiche come Margherita Porete, Hadewijk di Anversa, Angela da Foligno, troviamo il tema dell'esperienza soggettiva per dire il rapporto con Dio. Non si sa ciò che accade ma si sa quando accade, nel momento in cui accade, dice Lacan. Eppure queste donne, e altre e anche qualche uomo, basti pensare a Caterina da Siena, Giuliana di Norwich, Giovanni della Croce, sono riuscite a dire molto efficacemente le loro esperienze estatiche e la loro concezione della mistica. Forse in modo non sistematico, non categorizzabile, ma efficace.

In *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*³⁵ Fénelon ha tentato l'operazione di rendere intelligibile, spiegabile il "puro amore", quello che i teologi non hanno potuto concepire o giustificare, e che caratterizza la dimensione mistica nel suo praticato abbandono a Dio, fino al non-essere. Il testo di Fénelon è stato messo al bando dalla bolla papale del 1699 e dunque escluso dai contesti teologici per ricomparire in altri. Non sorprende che l'istituzione ecclesiastica abbia voluto scotomizzare un tema scomodo, eversivo, che sfugge ai dispositivi del potere prima ancora che a una categorizzazione filosofica (ammesso che non siano la stessa cosa). Un tema per definizione legato alla singolarità, e che eccede quella forma di padronanza estrema che è il sapere. L'esperienza mistica e il sapere a essa legato hanno più a che fare con quello *stordimento* in cui un soggetto è preso e da cui è *scosso* in un legame assoluto con un ente, oltre qualsiasi pretesa o tentativo di padroneggiamento. Perché non pensare questa condizione in termini di pura immanenza, di recettiva passività, senza che risulti come un degrado? La posizione femminile eccede le leggi che garantiscono la struttura, con tutti i rischi del caso. La sua *atopia* (così vicina al Reale) è un estremo vacillamento e una *tyche* per l'uscita estatica da sé. Anche quel "gioiello incastonato nell'umano" che è la nuda vita animale³⁶, per come la possiamo pensare, ci appare come un punto limite in cui l'essere sperimenta l'abbandono puro, il potere di non potere, vicino a quel disorientamento assoluto che è la condizione di *Hilflosigkeit*.

Il Reale pulsionale

Il non-tutto femminile è in genere associato alla follia, alla distruzione.

35 François Fénelon, *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*, trad. it. di M. Vannini, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2002.

36 G. Agamben, *L'aperto*, cit.

Il caso del film in oggetto non fa eccezione: il godimento Altro (femminile), ciò che di Irina sfugge (più di così ...) è bestiale (nel senso derridiano³⁷), omicida. Questa declinazione del non-tutto è anche molto efficace nell'illustrare qual è il meccanismo per cui gli uomini uccidono le donne: ciò su cui non si ha presa, (perché è non-tutto inscritto nel Simbolico), non può che essere eliminato nel Reale.

Nel film il protagonista si limita a spostare la propria attenzione da Irina alla più rassicurante anche se meno eccitante Alice, anche questo un meccanismo tipico. Effettivamente, il binomio Alice/Irina incarna molto bene quello freudiano madre/*dirne*. In esso ritroviamo il tema dell'altra donna, ossia il versante fallico (isterico) del femminile.

Nella mia pratica ho constatato che molti uomini, nella loro bramosia di dominio, sono *stalker* potenziali, anche se non passano all'atto. La dimensione fallica esige, entro vari gradi che dipendono dal rapporto con la propria castrazione, controllo, padronanza, necessità di possesso. Nel film ritroviamo qualcosa di ben conosciuto in fatto di non-tutto: a Lol³⁸, Antigone, se vogliamo Medea, Irina, è riservata una brutta fine e non è igienico accompagnarsi con loro. Il non-tutto è declinato (e liquidato) essenzialmente come *amour fou* (come in Adele H), o come follia *tout court* (Lol). Il che ci fa ricadere nel luogo comune, anche se non del tutto gratuitamente perché la vicinanza al Reale è un rischio, evidentemente.

L'altra ipotesi riguardo al non-tutto femminile, all'amore che uccide che troviamo nel film è, dal mio punto di vista, l'apertura estatica. La posizione femminile è aperta all'Altro assoluto e a se stessa in quanto Altro assoluto. L'Altro è assoluto per definizione, perché non è conosciuto da prima e non lo sarà mai veramente. Non è solo l'Altro della parola, ha in sé strutturalmente la dimensione dell'estraneità che i soggetti tendono ad addomesticare, a rendere simile, familiare. Se il significante Altro mantiene la sua portata, esso è assoluto. Della *Cosa*, Altro assoluto, resta sempre traccia, come abbiamo visto. Da un altro punto di vista, si può dire che l'essere animale di Irina è pura pulsione, amore e odio omicida. Freud ha parlato di ambivalenza per indicare la doppia corrente affettiva di amore/odio di cui è intriso ogni investimento oggettuale e che emerge in tutta la sua potenza nel lavoro del lutto. L'odio è più antico dell'amore³⁹, esso risale all'introduzione originaria dell'elemento estraneo, e per questo odiato

37 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, voll. 1 e 2, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010.

38 Mi riferisco alla protagonista del racconto di Marguerite Duras, *Il rapimento di Lol V. Stein*, trad. it. di C. Lusignoli, Feltrinelli, Milano 1989.

39 S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *OSF*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

(letteralmente sputato), operazione che inaugura la costruzione del soggetto⁴⁰ e, paradossalmente, la sua capacità di riconoscere l'alterità. Alla base di questo riconoscimento c'è dunque un *rifiuto* che corrisponde alla quota pulsionale soggettiva non assimilabile e quindi collocata all'esterno: no! Persino nell'amore il rapporto all'oggetto conserva questo nucleo originario e irriducibile di rifiuto. L'odio per l'estraneo è il tentativo di espellere qualcosa di proprio, precisamente l'eccedenza della pulsione, operazione per definizione destinata a fallire e dunque a essere continuamente ripetuta. Questo è il meccanismo sottostante ai razzismi, all'integralismo e a ogni forma, macroscopica o meno, di odio per l'Altro e per la sua diversità.

Più è difficile per il soggetto riconoscere che l'estraneo è (in) se stesso, più potente sarà la tendenza al rigetto di ogni forma di diversità, fino alla paranoia conclamata in cui all'idea di un Io non contaminato e senza macchia fa da contraltare quella di un Altro portatore di ogni male e di ogni impurità. Questo spiegherebbe la scelta di collocare in animali "feroci" (*were-panthers*, in questo caso) questo resto pulsionale: nell'Immaginario essi si prestano bene all'operazione rendendola efficace e vengono, da noi umani, classificati come "feroci", pericolosi, mentre il pericolo è dentro di noi. La presenza di un certo grado di assunzione soggettiva di quell'*eccedenza* di cui non ci si può disfare può lasciar emergere la colpa, anche come unico segnale della pulsione al lavoro; o può introdurre, da un'altra prospettiva, la possibilità di sostenere il Reale.

40 *Id.*, *La negazione*, in *OSF*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

Eva Hayward e Jami Weinstein

Tranimalità nell'epoca della trans*vita¹

Sentiamo dire da tempo che l'umanesimo è giunto al limite e non è più spendibile come strumento critico, ammesso che lo sia mai stato, dato che, come suggerisce Donna Haraway, «non siamo mai stati umani»². Nonostante il dibattito, l'umanesimo non sembra ci abbia aiutato molto a capire che cosa significhi essere "umani", specialmente se gli umani cui ci riferiamo non si adattano bene alle categorie già note e privilegiate. L'umanesimo delinea uno standard normativo di leggibilità attraverso cui studiare, misurare, controllare, disciplinare e inquadrare tutti gli *altri*³ in tipologie sociali fisse e gerarchizzate⁴. La gestione delle norme è l'asse che consente di giustificare la messa in atto di pratiche violente di esclusione, discriminazione e oppressione⁵. Proprio perché molti di noi sono stati esclusi dallo status privilegiato dell'esser considerati pienamente umani, nel senso restrittivo e insieme universale dell'umanesimo, in diversi ambiti disciplinari si continua a lavorare per portare alla luce quelle strutture di pensiero che nutrono la tendenza standardizzante a privilegiare sulle altre la declinazione antro-ontologica di umano propria dell'umanesimo⁶. E questo è un ambito cui anche la teoria transgender/trans*

1 Il presente testo traduce, d'accordo con le autrici, la prima parte di «Tranimalities in the Age of Trans* Life», Introduzione al numero speciale «Tranimalities» della rivista «TSQ: Transgender Studies Quarterly», vol. II, n. 2, 2015, pp. 195-208 (la traduzione corrisponde alle pagine 195-201).

2 Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

3 Corsivo della traduttrice.

4 Donna J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York 1989; Akira Mizuta Lippit, *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000; Mel Y. Chen, «Animals without Genitals: Race and Transsubstantiation», in «Women and Performance», vol. XX, n. 3, 2010, pp. 285-297; Una Chaudhuri e Holly Hughes, *Animal Acts: Performing Species Today*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2014.

5 Noreen Giffney e Myra Hird (a cura di), *Queering the Non/Human*, Ashgate, Aldershot UK 2008; Patricia MacCormack, *Necrosexuality*, *ibidem*, pp. 339-362; Neel Ahuja, «Postcolonial Critique in a Multispecies World», in «PMLA», vol. CXXIV, n. 2, 2009, pp. 556-563; Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009.

6 Natalie Corinne Hansen, «Humans, Horses, and Hormones: (Trans) Gendering Cross-Species Relationships», in «Trans-», numero speciale di «WSQ», vol. XXXVI, nn. 3-4, 2008, pp. 87-105; M. Y. Chen, «Animals without Genitals», cit.; Eben Kirksey e Stefan Helmreich, «The Emergence

può sicuramente fornire un apporto significativo.

Dall'euristica del trans emergono nuovi interrogativi: come può l'essere prefisso del *trans* – in quanto attraverso, dentro e tramite, in quanto forza preposizionale – *transfigurare*⁷ ulteriormente l'*animal turn*? Se l'*animal turn* ha dato nuovo impulso allo studio della differenza e dell'etica, che cosa succede a queste forze di attrazione magnetica quando sono *transformate*, *transagite*, o *transdotte*? Un "*turn*" implica un movimento, una differenza di posizione, un cambiamento di natura: l'*animal turn* ha portato le creature animali dai margini al centro degli interrogativi teorici. Tenuti dentro il recinto della "nuda vita" (*zoe*), gli animali non hanno potuto accedere al *bios* (la vita autentica), anche se oggi i movimenti lavorano per riconoscere agli animali una vita politica⁸. Qualcosa di simile si può dire per le vite transgender o trans*. Come ha scritto il «Time» in un articolo di apertura di qualche anno fa⁹, siamo giunti a un «punto di svolta transgender». Le questioni trans sono diventate una componente dei discorsi sulla società al di là della nuda vita diagnosticata, medicalizzata e patologizzata. Persino il pronome neutro inglese *it* – che molti di noi hanno portato addosso come un marchio di inumanità o di neutralità sessuale – è stato sbaragliato da un'intera politica dei pronomi¹⁰. Seguendo Jacques Derrida¹¹, che insiste sulle particolarità dei singoli *animali* contro l'idea generica di *animale*¹², anche noi potremmo rivendicare una specificazione e una speciazione proliferanti del *transgender*, agite nel registro tipografico attraverso una serie di operazioni concettuali significate da un asterisco. *Trans** mette in rilievo e intensifica la natura prensile, prefissiale, di *trans-*, e implica uno spazio suffissiale di attaccamento, che è al contempo generalizzabile e astratto ma che si attiva solo quando è occupato da oggetti specifici (per quanto da nessun oggetto in particolare): *trans** è dunque più di *e* uguale a uno.

Il trauma geopolitico è il paesaggio in cui *trans** e animali si incontrano.

of Multispecies Ethnography», in «Multispecies Beings and Becomings», numero speciale di «Cultural Anthropology» a cura di S. Helmreich e E. Kirksey, vol. XXV, n. 4, pp. 545-576; Kari Weil, «A Report on the Animal Turn», in «differences», vol. XXI, n. 2, 2010, pp. 1-23; Alexander Weheliye, *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Duke University Press, Durham 2014.

7 Corsivo parziale della traduttrice.

8 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

9 Katy Steinmetz, «The Transgender Tipping Point», in «Time», 29 Maggio 2014.

10 Susan Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender», trad. it. di feminoska, in «Liberazioni», n. 21, pp. 58-77; Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996.

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

12 [N.d.T.] Derrida preferisce alla parola singolare generale per definire l'Animale il termine *animot*, che contiene in sé il riferimento alla parola ma a una parola "chimerica", e che in francese si pronuncia come animali al plurale, *animaux*. *Ibidem*, pp. 81 ss.

Questi habitat non sono né le visioni apocalittiche della distruzione ecologica né gli approdi idilliaci della speranza bioculturale. *Trans** e animali si incontrano non nel tempo del "postumano" o dell'"Antropocene" – termini adoperati dalle cricche accademiche e del tutto separati dalle emergenze di questo pianeta morente – ma nel tempo della *trans*vita*¹³. La tentacolarità appiccicosa di "***" non indica la supremazia dell'umano (che tanto il postumano quanto l'Antropocene finiscono per ripristinare nei loro tentativi di problematizzare il dominio degli umani) ma l'*eventizzazione* della vita. Se *trans** è ontologico, lo è in quanto movimento che porta l'essere a esistere. In altre parole, *trans** non è una cosa o un essere, ma sono i processi attraverso cui la cosalità e l'essere si costituiscono. In quanto prefisso, *trans** è orientato in senso preposizionale – indica i *con*, *tramite*, *di*, *in* e *attraverso* che rendono possibile la vita. Rispetto alle pretese ontologiche, la *trans*vita* procede apposta di traverso, come i granchi; *trans** può essere ontologico solo in quanto è il movimento che attraversa la *vitalità* stessa.

In questo senso, *trans** assomiglia piuttosto al "divenire-con" di Donna Haraway che al "divenire" rizomatico di Gilles Deleuze e Félix Guattari. Deleuze e Guattari scrivono: «L'albero impone il verbo "essere", ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione, "e... e... e..."»¹⁴. In quella che a prima vista sembra una glossa a Deleuze e Guattari, Haraway spiega molto chiaramente il problema sintattico dell'*e* elevato alla potenza *n*: «Se riconosciamo che l'eccezionalità umana è un'idiozia», scrive Haraway in *When Species Meet*, «allora sappiamo che divenire è sempre divenire-con – in una zona di contatto dove il risultato, chi sta al mondo, è la posta in gioco»¹⁵. Per Haraway, "divenire-con" indica una duplice operazione: da un lato, evidenzia la capacità energetica, espressiva del *con*, il suo invito a lasciarsi coinvolgere; dall'altro, indica una materializzazione (una specificità) in cui il *con* innesca lo scuotimento della materialità che si ripiega su se stessa per divenire di più e altro. Haraway non vuole accantonare l'assunto di Deleuze e Guattari ma, come ha già fatto con la "semiotica materiale" nel tentativo di ispessire la teoria del segno di Charles Peirce¹⁶, intende spostare l'accento sull'essere-con per riportare l'attenzione sulla materialità ma anche sulla forza contingente della materia. Come tale, la forma preposizionale del divenire si fa attenta alle esigenze intersezionali dell'assemblaggio¹⁷. *Trans** è sia il movimento sia la forza di

13 D.J. Haraway, *When Species Meet*, cit.; A. Weheliye, *Habeas Viscus*, cit.

14 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, sez. I, *Rizoma*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 1997, p. 49.

15 D.J. Haraway, *When Species Meet*, p. 244.

16 Cfr. *Id.*, *Primate Visions*, cit.

17 Jasbir Puar, «"I Would Rather Be a Cyborg Than a Goddess": Intersectionality, Assemblage,

materializzazione che può divenire materia ma solo in modo preposizionale. Katie King¹⁸ descrive come

nel trans il travaglio è reso manifesto; trans è letteralmente il transitare della materia [...]. Il trans fa per gli animali quello che pochi motori epistemologici hanno saputo fare: li (ci) mette nella condizione di essere compresi come i processi stessi della materializzazione della materia [*mattering*].»

Questa non è semplicemente un'astrazione di che cosa è trans*, quanto piuttosto una descrizione delle condizioni politiche della trans*vita. Come ha scritto Laverne Cox, «al cuore della lotta per la giustizia trans permane uno stigma così forte che i compagni* trans si sentono spesso dire che non esistiamo – che siamo solo il genere che ci viene assegnato alla nascita»¹⁹. La violenza che si rivolge ai non-esistenti, a chi non è mai esistito, è terribile²⁰. Questo fa della svolta ontologica qualcosa di potenzialmente letale, ma anche di illuminante. Il trans come agitazione, operazione, locomozione, localizzazione e azione sottolinea come trans* intorbidi [*troubles*] gli stati dell'essere. Nulla di nuovo, eppure ciò che di nuovo introduce la manovra preposizionale è l'asterisco agglutinante e la natura prefissiale del trans che materializza sempre i movimenti preposizionali: materializzazione della materia in movimento. In quanto tale, trans* non è *non* ontologico, ma è piuttosto la forza espressiva *tra*, *con* e *di* che consente all'asterisco di attaccarsi a specifiche materializzazioni. Questa articolazione di trans* trova attuazione, ad esempio, nel termine “*loca*-lizzazioni” usato da Marcia Ochoa²¹ per indicare nello specifico la *loca*²² venezuelana come un tipo particolare di fabula(zione), divismo

and Affective Politics», in «Transversal», Agosto 2011, disponibile online all'indirizzo eicp.net/transversal/0811/puar/en.

18 Il contributo di Katie King, dal titolo «My Distributed TRANimalitieS@sltranimal.blogspot.com», fa parte dello stesso numero speciale di «TSQ» introdotto dal presente saggio, alle pagine 280-296. La citazione si trova a p. 287.

19 Laverne Cox, «The Bullies Don't Draw a Distinction», in «The New York Times», 15 Ottobre 2013, disponibile online all'indirizzo www.nytimes.com/roomfordebate/2013/10/15/are-trans-rights-and-gay-rights-still-allies/the-bullies-dont-draw-a-distinction.

20 Jay Prosser, «Judith Butler: Queer Feminism, Transgender, and the Transubstantiation of Sex», in Susan Stryker e Stephen Whittle (a cura di) *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York 2006, pp. 257-281; Sandy Stone, *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*, *Ibidem*, pp. 221-235; Afsaneh Najimabadi, «Transing and Transpassing across Sex-Gender Walls in Iran», in «Trans-», cit., pp. 23-42; Gayle Salamon, *Assuming a Body: Transgender and the Rhetorics of Materiality*, Columbia University Press, New York 2010.

21 Marcia Ochoa, «Perverse Citizenship: Divas, Marginality, and Participation in “Loca-lization”», in «Trans-», cit., pp. 146-169.

22 [N.d.T.] Come spiega Ochoa, «*loca* è il femminile spagnolo per 'pazza', ma nei paesi di lingua spagnola è usato anche per indicare gli omosessuali maschi e le donne transgender».

e transfemminilità, e allo stesso tempo situare le *locas* di precisi contesti locali all'interno di un circuito di forze globali e transnazionali. Trans* funziona in modo simile, come localizzazione che sottolinea la specificità e al contempo guarda ai processi della sua materializzazione; trans* è provocazione espressiva, il movimento ontologizzante stesso.

L'asterisco, un simbolo astrale in miniatura che imita le braccia di una stella marina, segue il *trans* e vi si attacca, e poi lo attacca a qualcos'altro, come un pungente polline allergenico che sollecita mobilitazioni immunitarie, un agganciarsi virale alle membrane di superficie delle parole. Trans* intende, in parte, forzare le categorie di genere trans, donna trans, uomo trans. Va visto come una “spinta” (dopotutto, un asterisco può dare l'idea dell'enfasi, forse anche affettiva) a includere tutte le identità non cisgender. L'* ha funzione paratattica: indica la ricerca in un database, è il segno della moltiplicazione, può essere usato per evidenziare un disclaimer nelle clausole di un testo, per pseudonimi o nomi che sono stati cambiati e, in informatica, adoperato prima e dopo mette in grassetto una parola. Gli spuntoni dell'asterisco sono come tante dita che indicano e toccano allo stesso tempo. Se il trans non si intende in almeno uno dei suoi modi come “sempre già” relazionale, preso nel lavoro e nel gioco parassitario sul piano del linguaggio, del pensiero, dell'ideologia, allora l'* interviene a riqualificare, dislocare, rinominare, replicare e intensificare i termini, vivificandoli ulteriormente e aggiungendovi ancora più spessore.

Se stellamarineggia [*starfishes*] il trans, trasformandolo letteralmente in un'emanazione raggianti – un'emanazione di un'emanazione ulteriore, una piega dentro una piega – l'asterisco dice anche di come trans* si animi, si riempia di vestiboli, speciazioni, ridonanze. L'asterisco ha un'importante funzione sul piano filosofico: è un nodo sensuale, un insieme di affetti e percetti che ci ricorda che la speciazione è sempre una risposta elaborata. L'*Oxford English Dictionary* definisce la specie un'«emissione o un'emanazione di cose verso l'esterno». I corpi non sono il prodotto di, o la reazione diretta a, un ambiente, ma l'espressione dei relazionamenti sensibili ed estemporanei all'interno delle condizioni di emergenza di un organismo²³. Possiamo immaginare l'*asterismo*²⁴ sia come intensificatore sia come simbolo, un'assenza ma anche il luogo di una proliferazione radicale? Pensiamo, per un attimo, a quello che si sente sempre dire sulle persone transessuali, che sono «intrappolate nel corpo sbagliato». Un'espressione che sembrerebbe riferirsi

Cfr. Marcia Ochoa, *Queen for a Day: Transformistas, Beauty Queens and the Performance of Femininity in Venezuela*, Duke University Press, 2014, Durham NC, p. 263, nota 2.

23 Eva Hayward, «FingeryEyes: Impressions of Cup Corals», in «Multispecies Beings and Becomings», numero speciale di «Cultural Anthropology», cit., pp. 577-599, citazione a p. 593.

24 Corsivo della traduttrice.

all'esperienza di un vissuto senza corpo e che ha lo scopo di separare con una linea netta i corpi veri da quelli non veri, il coerente dall'incoerente, e altre opposizioni binarie di questo tipo. Ma è bene ricordare che "trap" in inglese significa anche "becco" o una modalità di espressione; è la curva ad "O" di labbra e gola che consente l'emissione dei suoni e nomina l'apprensione del divenire corporeo. Nella tessitura, *trap* indica una rottura dei fili, un disfarsi, un allentarsi, uno srotolarsi che fa spazio. Se pensiamo alle ragnatele, la trappola [*trap*] è una rete di seta, una maglia appiccicosa che registra sensazioni. Per il ragno, la trappola è il suo essere-prossimo [*nearby-ness*], il suo essere-luogo [*where-ness*], il suo essere-con [*with-ness*]²⁵. Come fare, dunque, a riferire l'espressione «intrappolati in un corpo sbagliato» alle trame dello spaziotempo invece che all'autenticità? Ai movimenti prefissiali invece che alla fissità e alla normatività?

Già da tempo Susan Stryker ci ha ammonito che le persone transessuali, con la loro capacità di essere mostruose, al pari della creatura di Frankenstein si alzano dai tavoli operatori della loro (ri)nascita come «qualcosa di più, e qualcosa di diverso»²⁶ rispetto a quello che il personale medico può aver compreso o immaginato; questa materializzazione della materia in movimento di trans* per divenire di *più* e *diverso* si basa necessariamente su *con* e su *di*. Quello che potremmo chiamare *trans*differente* [*trans*differing*] trova una chiara eco, un ritornello comune, nella definizione di "teoria animale" di Carla Freccero²⁷. La teoria animale, scrive Freccero,

spiazza l'umanesimo, de-normativizza la soggettività e ci pone di fronte non alla differenza ma alle differenze, dal momento che, seguendo uno dei più lucidi insegnamenti di Derrida, non è possibile riferirsi all'animale generico perché esistono solo relazioni singolari, differenziali, abissali²⁸.

Derrida ci invita a prendere in considerazione «che ne è della fraternità dei fratelli quando entra in scena un animale»²⁹. Entrando in relazione all'alterità animale, Derrida inizia a trovare risposte alla sua domanda considerando la differenza sessuale: «[tutti questi] animali sono accolti [...] all'apertura del-

25 E. Hayward, «Spider City Sex», in «Women and Performance», vol. XX/3, n. 20, pp. 225-251.

26 S. Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein», cit., p. 66.

27 Carla Freccero, «Chercher la chatte: Derrida's Queer Feminine Animality», in Louisa Mackenzie e Stephanie Posthumus (a cura di), *French Thinking about Animals*, Michigan State University Press, East Lansing 2015 pp. 105-120.

28 *Ibidem*, p. 105.

29 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 49.

la differenza sessuale, o, per essere più precisi *delle* differenze sessuali»³⁰. Riprendendo *Questo sesso che non è un sesso* di Luce Irigaray³¹, Freccero legge l'essere implicate delle differenze sessuali nelle differenze di specie di Derrida come «un sesso che non è un sesso, ma anche una differenza sessuale che non è una differenza sessuale ma molte, o più di una»³². Quando Derrida contrappone gli "animali" al plurale all'Animale al singolare collettivo, definendo gli "animali" come assoluta alterità e specificità, l'intento è mostrare come il nominare sia

un lutto presentito perché mi sembra che qui, come in ogni denominazione, abbiamo a che fare con l'annuncio di una morte futura accompagnata dalla sopravvivenza di uno spettro, quello della longevità di un nome che sopravvive a chi lo porta³³.

Nominare serve a tracciare «un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione [...], un'esistenza mortale, perché, dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive»³⁴. Presentando gli animali come tali – e ricordiamoci che in questo testo Derrida si riferisce alla sua gatta, a lei e non a un gatto qualsiasi – sta anche inevitabilmente evidenziando la loro alterità, *le* loro differenze sessuali.

Mettendo insieme teoria trans* e teoria animale, possiamo problematizzare il valore congiuntivo di "e... e... e..." che mira continuamente a raggiungere uno stato ontologico, la spinta verso i suffissi che chiudono. Se la pluralità dell'animale, come ribadisce Derrida, pluralizza anche la differenza sessuale, ci rendiamo conto che trans* è sempre già stata una tecnologia di speciazione. Questo serve anche a smascherare uno dei blocchi del femminismo quando non riconosce statuto ontologico ai fenomeni transgender, classificando la vita secondo l'ordine del due (ad esempio maschile/femminile). Come quando Elizabeth Grosz scrive:

per quanto una persona s'identifichi come queer, transgender, o in base all'etnia, è sempre da un uomo e una donna che viene e sempre un uomo o una donna rimane, anche nel caso di *gender-reassignment* o di trasformazione chimica o

30 *Ibidem*, p. 75.

31 Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1978.

32 C. Freccero, «Chercher la chatte», cit., p. 113.

33 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 58.

34 *Ibidem*, p. 46.

chirurgica di un sesso nelle sembianze di un altro³⁵.

Per Grosz l'essere transessuale non può avere statuto ontologico, ma è solo un'alterazione all'interno della logica binaria della differenza sessuale, un gesto di identificazione che ripropone l'ordine ontologico della differenza maschile/femminile, che secondo lei è un ordine chiuso. Pertanto, Grosz auspica una rinuncia del femminismo all'identità e alle sue politiche e, al suo posto, un reinvestimento nella materialità della differenza sessuale – definendolo il ritorno del reale Reale. Tralasciando per un momento la ragione del suo ostinato rifiuto ad accettare e riconoscere la realtà delle rivendicazioni identitarie transessuali e transgender, il suo ragionamento potrebbe forse avere un senso se si considera che Grosz riduce il termine *transgender* alla parte-suffisso *-gender* e trascura la potenza di movimento del prefisso *trans**? Possiamo accettare che “gender” sia una forma di tassonomizzazione sociopolitica ontologicamente diversa dalla, anche se inestricabilmente intrecciata con, la materia incarnata che si materializza? Non c'è modo di lavorare nei pressi della questione della *trans**ontologia, lavorare in modo *paratattico*, per così dire, senza precludere la possibilità di *trans** come potenza di ontologizzazione? Che cosa succede se mettiamo l'accento sulla preposizionalità di *trans**? La *trans*vita* non è vissuta solo in – o per mezzo di – una preposizionalità astratta e smaterializzata, ma proprio grazie alla forza di concatenazione delle operazioni che, come prefissi e preposizioni, agiscono su assemblaggi-suffisso di spaziotempomaterializzazioni [*spacetimeatterings*] appartenenti a un ordine differente – a ciò che divienecon. Se, per Grosz, *trans** è privo di ontologia, forse è perché *trans** è movimento, eccitazione e intensificazione, un motore dell'instabilità interna che guida l'eccedere da sé, l'imprevedibilità e la molteplicità irriducibile³⁶ piuttosto che l'essere o la cosalità.

Proprio come *trans** interviene nelle operazioni normative dell'ontologia e della differenza sessuale³⁷, la differenza animale annuncia un Altro radical-

mente singolare caratterizzato dalle differenze sessuali³⁸. È questa interazione coestensiva fra *trans** e animali che ci porta a pensarli attraverso la figurazione delle *tranimalità*. *Animalità* si riferisce ai registri affettivi e percettivi degli animali, non soltanto alle loro proprietà fisiche, comportamentali o istintuali. Insomma, le animalità sono materialità sensuali, insiemi di affetti e percetti. Se aggiungiamo il prefisso preposizionale *trans-*, le *tranimalità* assumono un orientamento duplice: le animalità sono specificità ma rimangono soglie di emergenza. Le *tranimalità* sono un mormorio, il farsi banco, sciame. Il momentaneo particolare si avvolge già in un insieme emergente. Le *tranimalità* accentuano *trans* come provocazione (la condizione di un incontro, di un'assemblea), e *-animalità* come individuazioni che stimolano un intra- e un inter-scambio sensuale, che può diventare provocazione. L'intento delle tranimalità non è elaborare l'ennesima critica dell'umanesimo semplicemente aggiungendo le prospettive *trans** al mucchio, o ponendosi come un'ulteriore declinazione dell'approccio intersezionale. I numerosi interventi critici contro l'interesse dell'umanesimo a regolare e controllare sesso, genere e orientamento sessuale hanno già fatto notevoli passi avanti in questo senso. Semmai, le tranimalità desiderano soffermarsi sulle apprensioni e sulle implicazioni *trans-pervase* nell'ampio mondo della possibilità dischiuso da prospettive non antropocentriche. Le tranimalità aggrovigliano e invischiano *trans** e animali in una tensione generativa (per quanto corrosiva) che conduce a modi diversi di guardare il futuro dell'incorporazione, dell'estetica, della biopolitica, dell'ambiente, dell'etica. Consideriamo le tranimalità nell'ottica dei *Critical Life Studies* un modo per allontanarsi dalle pratiche di etichettamento dell'accademia che inghiottiscono il pensiero rigurgitando essenzialismi e ingenui (in)differenze. Un modo di pensare che, al contrario, colpisce dritto al cuore del dilemma attorno a cui gira a vuoto la riflessione critica contemporanea, ovvero come far dialogare l'umano, con i suoi residui e le sue configurazioni aprioristiche, la persistenza dell'umanesimo nelle strutture del pensiero e la figura della *trans*vita* come elemento fondante degli interrogativi etico-politici ed onto-epistemologici.

Traduzione di Federica Timeto

35 Elizabeth Grosz, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Duke University Press, Durham NC 2010, p. 109.

36 Jami Weinstein, «A Requiem to Sexual Difference: A Response to Luciana Parisi's "Event and Evolution"», in «Southern Journal of Philosophy», n. 48, Spindel Supplement, 2010, pp. 165-187.

37 Cfr., ad es., J. Prosser, «Judith Butler: Queer Feminism», cit.; E. Hayward, «Spider City Sex» e «FingeryEyes», cit.; G. Salamon, *Assuming a Body*, cit.; J. Weinstein, «Transgenres and the Plane of Language, Species, and Evolution», in «Lambda Nordica», vol. XVI, n. 4, 2011, pp. 85-111; *Id.*, *Transgenres and the Plane of Gender Imperceptibility*, in Henriette Gunkel, Chrysanthi Nigianni e Fanny Söderbäck (a cura di), *Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

38 Sarah Franklin, «The Cyborg Embryo: Our Path to Transbiology», in «Theory, Culture, and Society», vol. XXIII, nn. 7-8, 2006, pp. 167-187; Bailey Kier, «Interdependent Ecological Transsex: Notes on Re/production, "Transgender" Fish, and the Management of Populations, Species, and Resources», in «Women and Performance», vol. XX, n. 3, 2010, pp. 299-319; Lindsay Kelley e Eva Hayward, «Carnal Light: Following the White Rabbit», in «Parallax», vol. XIX, n. 1, 2010, pp. 114-127; J. Weinstein, «Transgenres and the Plane of Language» e *Transgenres and the Plane of Gender Imperceptibility*, cit.; Lindsay Kelley, «Tranimals», in «TSQ», vol. I, nn. 1-2, 2014, pp. 226-227; Harlan Weaver, «Trans Species», *Ibidem*, pp. 253-254.

Davide Majocchi
Sintesi romantica

Uno sgombero senza tesi

Il 27 novembre scorso, il sindaco leghista di Gallarate, Andrea Cassani, invia le ruspe per sgomberare un campo Sinti abitato da anni da un centinaio di persone, tra cui quaranta minori, qualche gatto vagante e un gruppo di una decina di cani. Uno di loro, nei giorni successivi, “spaesato” è scappato fino a che è stato investito da un’auto: ha riportato la frattura del bacino e gravi lesioni neurologiche. Jacko, questo è il suo nome, per il dolore si è mangiato le falangi di una zampa posteriore che oggi rischia di dover essere amputata.

La procedura di sgombero è stata avviata a seguito del cambio di destinazione d’uso del campo, trasformato dall’amministrazione in terreno agricolo. Questa mossa è servita a creare le “condizioni di abusivismo” utili, secondo le nuove indicazioni della legge-sicurezza Salvini-Di Maio, ad agire penalmente e con l’ausilio della forza pubblica. La giunta del Comune ci aveva già provato nel 2007 ma, in seguito alle pronunce del TAR su un altro sfratto coatto, si trovò costretta ad autorizzare e a concedere alla comunità Sinti un’area attrezzata con acqua, luce e sistema fognario. Dodici anni dopo, al grido propagandistico di «Legalità!», è stata ancora una volta colpita una comunità che si ritrova drammaticamente a dover affrontare il difficile compito di ripristinare delle condizioni di “normalità” (dove dormire, come raggiungere scuola e lavoro, in che modo mantenere i rapporti famigliari e di amicizia...). Il tutto in pieno inverno.

Una politica senza memoria

Una vicenda “da poco” forse, questa, per qualcun*, che corrisponde però a “tutto” per chi la vive in prima persona, vicenda inoltre che rimanda al mancato riconoscimento sociale della minoranza linguistica e culturale dei popoli “zingari” ai quali non è ancora stato riconosciuto il “risarcimento” storico e politico per la tragedia del *porrajmos*. Con questo termine, Rom e

Sinti indicano la deportazione nei campi di concentramento e lo sterminio di mezzo milione di donne, uomini e bambini* perpetrato durante la seconda guerra mondiale. Per Sinti e Rom la discriminazione non è mai finita.

L’intento dichiarato dell’amministrazione guidata dalla Lega è quello di espellere questi cittadini gallaratesi dal territorio comunale sulla base di un’evidente pregiudizio razziale: «Fosse per me li caccerei tutti, e basta!», dichiara il sindaco in diretta tv, non facendo altro che seguire, riuscendo addirittura a inasprirlo, il cattivo esempio di Salvini che tuonava così: «Purtroppo gli zingari italiani ci toccherà tenerli, gli altri almeno smettano di romperci le palle». Quando i rappresentanti delle istituzioni non hanno più alcuna remora a sbeffeggiare i dissidenti, non fanno altro che alimentare consapevolmente gli stereotipi più becchi sulle minoranze. Questo processo di “estirpazione” dei Sinti e dei Rom prosegue l’opera mai sopita di genocidio culturale nei loro confronti. Da quando Maroni, a capo della Regione Lombardia, dichiarò l’«emergenza nomadi», molte forze politiche hanno ripreso le accuse di ipotetici reati all’indirizzo di intere comunità di provenienza zingana. Si parla nuovamente di censimento dei popoli indesiderati attraverso proclami che suggeriscono il ripristino di identificazioni poliziesche su base etnica. Se ciò non bastasse, il clima nazional-populista attuale incoraggia il verificarsi delle più pericolose reazioni xenofobe. Se prima non potevamo rallegrarci, oggi stiamo scendendo lungo una china molto pericolosa.

Tempi che incombono

Ecco un episodio molto significativo. L’altro giorno mi trovavo al supermercato per ritirare il cibo del canile dal bidone delle offerte, quando una scaffalista ha cominciato a rimproverare aspramente una signora Rom la cui bambina aveva messo in bocca un flauto in vendita. Lo strumento, strappatole dalle mani, ricompare alla cassa brandito dalla guardia di sicurezza che rincara la dose, alzando la voce contro la signora e le due figlie di cinque/sei anni. Si crea un capannello di addetti e clienti che pretendono il pagamento della merce “inquinata”. La signora porge a pagamento del flauto un buono pasto, che però viene rifiutato. A quel punto, per interrompere questo strazio, mi offro di saldare i miseri quattro euro richiesti, ma neppure così cessano i richiami ai sommi valori dell’educazione e della giustizia, come se fosse stato educato e giusto terrorizzare una bambina, sua sorella e sua madre per aver osato accennare una timida nota musicale. Certi supposti “ideali” costituiscono un “riparo” simbolico da ciò che nella concretezza di ogni giorno si manifesta come “diverso”; sono l’antidoto per non cambiare mai,

per non sentirsi responsabili. Nuove forme di razzismo crescono fra la gente e la “solidarietà” altro non è che una concessione da parte di chi è pervaso da un senso di superiorità. Molte persone dicono di amare gli animali e poi discriminano e odiano gli stranieri. Spesso si sente dire: «Gli animali sono migliori di noi!». Dentro questa frase c'è la condanna rivolta a un “loro” probabilmente posizionato ben lontano da sé e non certo identificabile con i propri figli, fratelli e amici.

Chi dovremmo essere per poter essere considerati degni di aiuto? Sono degni di considerazione quei cani che hanno subito lo sgombero insieme ai loro compagni umani? Su che domande assurde è stato eretto il mondo in cui viviamo!

Spazi che ci restringono

Il “Decreto Immigrazione” e il “Decreto Sicurezza”, che dovevano costituire due testi di legge separati, sono stati invece unificati in un unico provvedimento, chiarendo, qualora fosse ancora necessario, quale visione del fenomeno migratorio contraddistingue il governo attuale: approfondire il solco della discriminazione, peraltro già tracciato dai governi precedenti, affrontando fenomeni strutturali con strumenti normativi emergenziali. Avvalendosi di una vera e propria strategia della tensione, si interviene drasticamente sulle possibilità di concessione della protezione umanitaria e sulla spesa pubblica a favore dell'accoglienza. In tal modo, si attenta sfrontatamente a principi costituzionali quali la presunzione di innocenza, l'uguaglianza dei cittadini (la cittadinanza acquisita potrà infatti essere revocata) e il diritto alla difesa (garantito dalla possibilità del patrocinio gratuito). Si prevedono inoltre disposizioni di “sicurezza” quali il ripristino del reato di blocco stradale, l'inasprimento delle pene nei confronti di chi promuove e organizza occupazioni abusive «di matrice non solo politico-ideologica», la dotazione di *taser* per le polizie municipali e l'allargamento delle misure di tutela del decoro urbano anche ai presidi sanitari e alle aree destinate a fiere, mercati e pubblici spettacoli.

La direzione imboccata è chiara: «Il mondo è mio!». Possiamo dire di essere nel pieno di una “seconda fase”: dopo aver colpito i cosiddetti “irregolari”, adesso si pianifica la creazione di nuove irregolarità, affinché il privilegio identifichi il diverso attraverso la crescita esponenziale del disagio sociale.

Tra auto- e sovra-determinazione del “diverso”

Siamo tutti diversi, direi per cominciare. La “teoria” dell'uguaglianza, pur proponendosi di offrire una risposta alle varie forme di intolleranza sistemica, ha finito per rafforzare le idee e le pratiche a cui si sarebbe dovuta contrapporre.

L'universalismo, nei suoi slanci di pacificazione, ha prodotto tra le varie sconfitte storiche, convinzioni quali il concetto di multiculturalismo all'occidentale. La politica volta a riconoscere, all'interno di un determinato Paese, l'identità culturale e linguistica di ciascuna delle componenti etniche “ospitate” ha provato a rendere sostenibili nuove articolazioni di un insieme in mutamento, esercitando la forza di un ideale che, una volta caduto, ha lasciato a terra i suoi cocci. Per mantenere integro il corpo dello Stato, l'idea di “popolo di appartenenza”, l'apparato tradizionale e le relative abitudini relazionali vengono messi in essere schemi di convivenza assimilativi. Finora i “*politically correct*” hanno lavorato sulle parole, traducendo ad esempio “processo assimilativo” con “percorso inclusivo”, il che non è certo sufficiente a cambiare i presupposti di tipo (neo)coloniale che permangono attivi dentro il tessuto socio-politico.

Pensiero meticcio

Il pensiero meticcio reclama invece il superamento dei valori egemonici di identità, stabilità e “precedenza”. Tra la fusione totalizzante dell'omogeneo e la frammentazione differenzialista dell'eterogeneo, le sfide poste dalle ibridazioni di genti diverse vanno a costituire una terza via. Il meticcio è una composizione le cui parti, nell'intreccio, mantengono la propria integrità. Le contro-categorie di “libera mescolanza”, nel contrastare le mire separatiste, passano attraverso il rifiuto della gestione dell'altro, anche di tipo umanitario e di soccorso emergenziale. Si tratta insomma di mettere in discussione una certa concezione dell'universalismo, spesso cattolica o riformista, fatta di standardizzazione, di livellamento e di uniformità, concezione che perlopiù determina una banalizzazione dell'esistenza.

Né repulsioni né congiunzioni forzate, dunque: la convivialità si nutre di alternanze, di possibili avvicinamenti e di disgiunzioni. Solo se l'obiettivo di emancipazione non è una coesione osmotica possiamo coltivare il confronto e il dialogo. L'abolizione delle differenze, tanto quanto la loro esaltazione, porta alla violenza di una “purezza” che spinge verso unità omologanti. Se si annienta la molteplicità si ferma l'evoluzione dei rapporti effettivi fra realtà

diverse. Crescere in stabilità e “sicurezza”, anche per una comunità convinta della bontà del suo moto avvertito a favore dell’“altro”, significa preparare il terreno per la più pericolosa delle classificazioni.

Contro l’intercultura

Nel libro *Contro l’intercultura*¹, Walter Baroni ammonisce chi intende spendersi in direzione di qualsivoglia anticipazione o previsione in grado di condizionare il divenire. È bene tener presente che ciò che nascerà dall’incontro è qualcosa che a priori è sconosciuto. Ciò che siamo chiamati a fare è liberare le relazioni dalle sovrastrutture che le determinano, riconoscendo con disincanto le modalità di aiuto sviluppatasi in seno alle società capitaliste. L’incanto è invece la scoperta di nuove dinamiche di conoscenza reciproca, è la possibilità sempre diversa di leggersi. Quando non ci si impegna a fondo in uno sforzo di interpretazione dell’altro significa che il proprio intento è di natura educativa o riduttiva, intento che mette in atto meccanismi di infantilizzazione infarciti di tendenze esotizzanti.

La volontà di aiutare dovrebbe ambire a diventare un’arte del sapersi porre un limite, perché anche la battaglia all’emarginazione può divenire escludente nella misura in cui si crea negli altri dipendenza dall’organizzazione a cui si aderisce. L’antirazzismo dei buoni non dovrebbe figurare come l’altra faccia del razzismo dei cattivi; se non ci rendiamo conto di abitare da dirimpettai nel palazzo del privilegio, non solo non cambieremo quartiere, ma ci illuderemo di abbellirlo nel corso del declino di un mondo morente. Quando subiamo l’immaginario dominante che stabilisce che cosa corrisponda al “giusto” e al benessere rassicurante, stiamo prendendo la parola a nome d’altri e non siamo per nulla interessati alla sete di autodeterminazione di chi pensiamo di avere al nostro fianco. In tal caso, al nostro fianco non c’è proprio nessuno. «Chi fa una cosa per me senza di me, è contro di me»². Sovradeterminazione è il rischio più concreto che corrono operatori sociali e antagonisti. La razionalità basata sul senso comune e i suoi paradigmi alimenta la macchina dell’assoggettamento con la quale è possibile costruire quello stile di vita statico e opulento che divide in ricchi e poveri e che mette a confronto modelli di vita per esaltarne alcuni e deprecarne molti. Realmente misero è chi impronta i rapporti alla leadership, possibilmente

duratura, perdendo la bellezza di vicinanze fugaci e imprevedibili.

Personalmente mi occupo innanzitutto di liberazione animale. Quando incontro un cane, non chiedo a me stesso di decifrarlo il prima possibile, né chiedo a lui (o a lei) di dirmi chi è, che fa, in che cosa crede, e se posso fidarmi di lei (o di lui). Non mi aspetto che debba imparare necessariamente qualcosa e non penso di avere qualcosa da insegnare. Entrambi cerchiamo invece di vivere insieme la situazione in cui ci siamo venuti a trovare e, se ci va, di entrare in confidenza. La direzione delle aspettative e delle competenze agita bastoni che, per orientare, colpiscono duramente. Si concorda insieme il momento della conoscenza reciproca più intima, come quando un cieco giunge a sentire chi ha davanti portandogli le mani sul volto. Le vicinanze, ricercate come contatto nella diversità e sull’onda delle distanze occasionali, sono un momento imprescindibile di liberazione.

Campi Rom/Sinti sì, o campi no? Case, scuola, lavoro? È bello riconoscere semplicemente le esistenze delle varie forme di vita Rom e Sinti, nel libero esercizio delle loro libere scelte.

Intervista a Pino

Io e Giona siamo insieme a Pino, un membro della comunità Sinti di Gallarate le cui diciassette famiglie sono state sgomberate. Per capire meglio questa vicenda gli domando quale sia stata, negli anni, la storia della comunità Sinti di Gallarate.

Pino (P): La comunità Sinti ha vissuto in vari campi di Gallarate e del suo circondario fin dal 1864. Nel 1996 eravamo in via Dei Magri e ci siamo rimasti fino al 2007, quando la giunta del sindaco Mucci ci ha spostato nell’area attrezzata di via Lazzaretto.

Davide (D): Ero presente nei giorni dello sgombero, avvenuto il 27/28 novembre scorso, sgombero ordinato dall’amministrazione leghista guidata da Andrea Cassani; sto cercando di seguire la vostra storia anche per contribuire a dare al caso un po’ di visibilità pubblica. Vi aspettavate che lo sgombero avvenisse quel giorno?

P: No, non ci aspettavamo uno sgombero quel giorno ma neanche in altri, perché in quel posto ci aveva messo la Giunta, non eravamo abusivi. Il sindaco Cassani, con la sua amministrazione, ha invece cambiato la destinazione d’uso di quella zona, trasformandola da area attrezzata a terreno agricolo dove non è permessa la sosta né delle casette mobili né delle roulotte e dei camper.

Giona (G): Come mai è stato fatto il cambio di destinazione d’uso di

¹ Walter Baroni, *Contro l’intercultura: retoriche e pornografia dell’incontro*, Ombre corte, Verona 2013.

² Frase attribuita a Mahatma Gandhi.

quell'area?

P: Il motivo bisognerebbe chiederlo al sindaco. Lui afferma che eravamo abusivi anche perché non pagavamo le utenze, le bollette della luce in primis, anche se per i primi due/tre anni erano state regolarmente evase. Poi ciò non è più avvenuto, un po' per colpa nostra un po' perché gli avvisi di pagamento non arrivavano. In effetti, non siamo andati a chiedere il motivo del mancato recapito delle utenze principalmente perché avevamo supposto che quelle dei Sinti di Gallarate fossero state prese in carico dal Comune. Invece ci sbagliavamo. Sembra quasi che ci sia stata una volontà programmata per poter mandarci via nel 2018.

D: Ieri c'è stato un pronunciamento del Tribunale di Busto Arsizio che, per competenza, ha rimandato la questione al TAR. Tuttavia, nel commento ai fatti è stata messa chiaramente in discussione la natura stessa dell'intervento del sindaco e della sua amministrazione e il loro stesso silenzio sembra confermare questa interpretazione. I motivi dello sgombero, quindi, non sembrano essere l'abusivismo delle due o tre casette mobili o le utenze non pagate... sembra invece emergere un fine politico ben preciso. Che cosa ne pensi?

P: Anche per me si tratta di una questione meramente politica perché l'illegalità, l'abusivismo o le bollette non pagate erano problemi che si sarebbero potuti risolvere facilmente. Noi abbiamo più volte ribadito la nostra volontà di rimuovere quei tre o quattro container considerati abusivi (usati essenzialmente come spazi per mangiare insieme) e di risanare il debito delle bollette in sospeso. Si trattava di rimborsare circa 18-20 mila euro per cui, in 17 famiglie, con poco più di 1.000 euro a famiglia avremmo potuto saldare i conti. Il sindaco ha risposto che non ne voleva neppure parlare, che non gli interessava se avessimo potuto pagare o meno il debito; dovevamo andarcene, punto e basta. E non solo dal campo. Lui non ci voleva più neanche a Gallarate! «Voi dovete sparire da Gallarate – ha detto – andate a Torino, Milano, Verona». Io sono nato a Gallarate, perché mai dovrei andarmene a Torino, a Verona o a Milano?

D: Si capisce chiaramente che si tratta di una disposizione che risponde a una discriminazione etnica. Il sindaco, o chi parla in sua vece, quando si riferisce al vostro gruppo vi identifica essenzialmente per la diversa appartenenza culturale e per la comune origine di provenienza. Parlavvi delle cifre da rimborsare. L'attuale sindaco ha speso una quantità di fondi piuttosto ingente per questo sgombero. Sai dirci di che cifre stiamo parlando?

P: Se partiamo dall'inizio della nostra storia, il vecchio sindaco che ci aveva messo nell'area attrezzata aveva speso 85/87 mila euro per le fondamenta, le fogne e per mettere tutto a norma. Il sindaco Cassani per mandarci via

ha speso a oggi sui 170-180 mila euro senza contare la bonifica del terreno che dovrà compiere vista la destinazione agricola. In quest'area ci sono pozzi, ci sono fogne, energia elettrica, acqua. Ci sono delle macerie. Insomma per bonificare tutto serviranno ancora circa 200 mila euro. Perché il sindaco ha speso complessivamente qualcosa come 350-400 mila euro per mandarci via, quando il debito dei Sinti ammontava solo a 20 mila euro?

D: Vista l'aria che tira, i cittadini gallaratesi potrebbero dire: «Ecco, guarda quanto c'è costata tutta questa situazione...», per cui, alla luce dell'odio che circola contro le minoranze, l'intera operazione di sgombero potrebbe rivelarsi controproducente. Un'ulteriore riflessione che mi vien da fare, allora, è quella di cercare di non usare le parole del potere: l'ordine, i soldi, l'integrazione, il decoro, ecc. Quindi le domande che volevo farti, proprio col cuore, sono: che energia c'era al campo? Come stavate fra di voi? C'era una bella situazione?

P: È sempre stata una bella situazione perché siamo tutti cugini, parenti, fratelli. Si viveva bene. Non abbiamo mai chiesto nulla a nessuno. Ci arrangiamo. La maggioranza di noi lavorava: chi andava per ferro, chi faceva il muratore come me, chi l'imbianchino, le donne andavano a fare le pulizie nei vari condomini... tutti avevano un piccolo lavoro, magari saltuario o occasionale, ma almeno quattro/cinque volte a settimana si lavorava. Con questa storia, anche il lavoro è scomparso. Io non lavoro da due mesi e tanti ragazzi che lavoravano ed erano in regola sono stati licenziati perché identificati immediatamente come i *Sinti di via Lazzaretto*. Purtroppo le conseguenze sono queste.

G: Qual è l'aspetto positivo di vivere in un'area comune rispetto a una possibile disgregazione della comunità che vi vedrebbe invece vivere ognuno nelle proprie case e in posti diversi? Che cosa c'è di bello nel vivere collettivamente in un'area "aperta"?

P: Il bello era proprio stare tutti insieme. I bambini giocavano insieme all'aperto tutto il giorno, gli adulti dopo pranzo bevevano il caffè in compagnia, mentre la sera, dopo aver cenato, ci si ritrovava tutti intorno a un fuoco per scambiare quattro chiacchiere su quello che era successo durante la giornata, sul lavoro che ognuno aveva fatto piuttosto che su qualche oggetto trovato durante uno sgombero di qualche soffitta o cantina. Si parlava di questo e lo si condivideva nella comunità.

D: Tra le 17 famiglie sgomberate ce ne sono alcune che ora sperano di vivere in una casa vera e propria, una speranza assolutamente legittima perché la libertà riguarda fundamentalmente la possibilità di esercitare libere scelte. Come siete orientati ora, secondo le tue sensazioni di persona coinvolta dall'interno, rispetto al futuro? Vorreste un'altra micro-area? Pensate

all'acquisto di un'area abitativa per stare ancora insieme o pensate di dividervi? Che cosa pensate dell'abitare in appartamento? Che obiettivi avete?

P: In questo preciso momento viviamo tutti in un grave disagio perché non abbiamo un posto dove andare. Non abbiamo più nessuna prospettiva. Ci hanno portato via tutto, la casa, la dignità, tutto. In questo momento una casa la prenderemmo tutti, se la Giunta o gli assistenti sociali ce la proponessero, perché siamo tutti in mezzo alla strada. Però, almeno per alcune famiglie, circa la metà, una micro-area sarebbe la soluzione migliore, una vecchia corte... qualsiasi luogo che ci lasci continuare la nostra vita come prima, tutti insieme.

G: Qual era la vostra percezione del rapporto con gli altri cittadini gallaratesi prima di questo sgombero? Viene raccontata una realtà di tensione, di conflitto e di insofferenza. Sono reali questi racconti?

P: No! Non sono reali! Perché noi con gli abitanti della zona e di Gallarate non abbiamo mai avuto alcun problema, anzi la maggior parte dei gallaratesi non conosceva neanche l'esistenza del campo di via Lazzaretto. Nei giorni dello sgombero parecchie auto si sono fermate e parecchia gente è venuta a vedere che cosa stava succedendo, dove eravamo, perché non ne sapevano nulla. Nelle diverse interviste che i giornalisti hanno fatto ai cittadini di Gallarate non si è parlato mai male di noi. Una realtà, la nostra, che era sconosciuta alla maggior parte delle persone anche perché non abbiamo mai creato problemi.

D: Nel comunicato della rete *Mai più lager, No ai CPR*, che ha indetto una manifestazione a Milano il 16 febbraio scorso contro il decreto sicurezza del governo Salvini/Di Maio, si parla di una seconda fase di intervento legislativo in cui si andrebbe a colpire le realtà già integrate nel tessuto sociale, producendo in tal modo nuove irregolarità da reprimere. Si può pensare che con questo sgombero si stia imboccando questa strada? Che si voglia puntare il dito su situazioni particolari per dividere la cittadinanza e creare un nuovo e ben preciso disagio sociale?

P: Posso dire solo una cosa: queste manovre sono politiche, sono i politici che le mettono in atto, facendo gravi errori. Io posso solo dire no al razzismo, no alla discriminazione.

D: Pochi giorni fa c'è stato un presidio per denunciare proprio la discriminazione su base etnica e razziale insita nella procedura di sgombero che vi ha coinvolti. Dal tuo punto di vista, la disgregazione delle comunità Sinti e Rom, la divisione delle famiglie con tutte le difficoltà del caso, che tracce negative potrà lasciare nel proseguimento del vostro cammino, della vostra cultura? Che cosa intacca la repressione dei Sinti e dei Rom?

P: Sicuramente quello che ci stanno facendo, perché siamo già divisi, è

farci perdere quello che abbiamo creato in tutta una vita. Nella nostra comunità di 17 famiglie e di quasi 100 persone eravamo abituati a vivere insieme, dal mattino quando ci svegliavamo fino alla sera. Queste cose non ci sono più, le abbiamo perse e se andremo a vivere nelle case queste relazioni e queste abitudini non potranno più essere recuperate. Ognuno a casa sua e basta. È finito tutto.

D: Sono più di due mesi che tu, insieme alla tua famiglia, ti rechi ogni mattina davanti al Municipio per portare la tua testimonianza, per ribadire, mettendoci la faccia, che la questione non è finita, che siete ancora a Gallarate e che sollecitate delle risposte. L'altro giorno, chiacchierando, mi dicevi che sei convinto che bisogna battersi, che nessuno ti regala la tua libertà. Che cosa anima la tua lotta, che cosa cerchi di affermare ogni mattina con il semplice fatto di esserci?

P: Tutte le mattine e tutti i pomeriggi, a partire dallo scorso 31 dicembre, sono qui, esattamente come adesso, davanti al Comune anche due, tre, quattro ore. Sto qui ad aspettare il sindaco e la Giunta. Sono qui perché sto lottando per la nostra vita, per il nostro modo di essere e chiedo e chiederò sempre, per la mia famiglia ma anche per le altre, un'area attrezzata o una micro-area che ci restituisca la possibilità di vivere ancora tutti insieme come avveniva prima dello sgombero.

La storia continua

Il 19 febbraio i Sinti di Gallarate si riuniscono dopo tre mesi di dispersione forzata e occupano il campo di via Aleardi, sempre a Gallarate: la stessa area di proprietà della Curia in cui la comunità visse 50 anni fa.

Finalmente li vedo di nuovo felici, radunati intorno a quel forno di pietra costruito dalle generazioni che li hanno preceduti. In quelle sterpaglie, il vecchio focolare li stava aspettando...

Leonardo De Flaviis

Monique Wittig: il rifiuto dell'eterosessualità come regime politico

È curioso notare come nel panorama culturale italiano un solo tipo di femminismo sia riuscito a ottenere un discreto successo editoriale. È sufficiente digitare su un qualunque sito di vendita online di libri i nomi di Christine Delphy, Kate Millet o Monique Wittig, per citarne alcune tra tante, per ritrovarsi di fronte a una deludente verità: le traduzioni dei loro lavori sono esaurite da decenni o, in molti casi, non sono mai state fatte. Se si cerca invece il nome di Luce Irigaray e di altre autrici che si rifanno al pensiero della differenza si riscontrerà, al contrario, un discreto fermento e una ricchezza nella varietà dei titoli proposti. Non essendo questa la sede per una trattazione del pensiero femminista della differenza, mi limito a dire, semplificando, che si tratta di quel femminismo che mette tra i suoi presupposti fondamentali l'irriducibile differenza tra uomo e donna e la conseguente esistenza di un'essenza femminile che trascende l'oppressione e che lotta per il proprio riconoscimento. Possiamo ridurre il femminismo a questo? No. Esiste un'ampia corrente, che ha preso il nome di femminismo radicale, il cui nucleo principale risiede nella critica della presupposta naturalità della differenza sessuale e delle conseguenze che implica. In questa sede, prenderò in esame il femminismo radicale materialista, nato in Francia negli anni Settanta, e l'evoluzione che questo pensiero ha esperito nella produzione teorica di Monique Wittig.

Il femminismo radicale materialista

Negli anni Settanta si afferma in Francia e negli Stati Uniti una nuova riflessione sul femminismo che si caratterizza come radicale. La rivista trimestrale francese *Questions féministes*, fondata, tra le altre, da Christine Delphy e Simone de Beauvoir, raccoglie in otto numeri, usciti nel periodo 1977-1980, la produzione teorica di pensatrici, francesi e non, aderenti al MLF (*Mouvement de Libération des Femmes*). Tale progetto nasce con l'intenzione di affiancare la riflessione teorica all'attivismo militante

femminista dell'epoca. L'importanza di uno sguardo teorico in seno al femminismo è data dalla necessità di affrontare il problema in profondità per poterne trarre il maggior numero di conseguenze politiche al fine di permettere una spendibilità di tali riflessioni per le donne che riconoscono l'oppressione quotidiana del modello patriarcale. Guardando alla teoria come a uno strumento per indagare la politica, ci si allontana da quelle forme di mistificazione che, con l'utilizzo di un linguaggio incomprensibile, rendono inaccessibili anche le riflessioni più feconde. Le femministe radicali si posizionano nel «terzo momento»¹ dell'«assedio»² al sistema fallocentrico. In un primo momento vi è l'accettazione dello stato di oppressione, mai messo in discussione, che si rifà a un ordine naturale che vede le donne come prive di autonomia, come individui mancanti per costituzione. Dato questo loro stato, esse accettano di buon grado l'aiuto paternalistico dell'uomo, che fornisce loro quanto necessario per vivere serenamente, in una forma di servitù volontaria, in cambio di funzioni procreative e mansioni domestiche. Quando le donne si accorgono che l'uomo le tiene soggiogate e rinchiusa, la loro prima presa di coscienza porta a un'esaltazione della differenza che le caratterizza rispetto agli oppressori. Si afferma una forma di essenzialismo, si esaltano i valori della femminilità come superiori a quelli maschili. Così facendo, però, non si fa altro che perpetuare il mito della Donna, prodotto e riprodotto dagli stessi oppressori. Finalmente, con l'avvento del femminismo radicale, le donne riconoscono che nel loro stato di assediata e oppresse non vi è nulla di vantaggioso, che non vi è una Donna che si cela dietro l'oppressione e che l'unico modo per cambiare le cose è combattere contro l'oppressore per ottenere quell'autonomia che è stata loro sottratta. Questa lotta passa per una critica radicale dell'organizzazione sessuata della società al fine di poter creare una dimensione fatta di persone e non di uomini e donne. Ci si batte insomma su un piano politico e sociale in cui vi sono due gruppi contrapposti: uomini e donne. I primi sono i rappresentanti del gruppo sociale che ha arbitrariamente soggiogato le donne, cancellando tutte le loro caratteristiche individuali per far risaltare solo la loro componente sessuale biologica. Le donne sono prima di tutto il loro sesso, ogni comportamento è subordinato a questo, la femminilità è la loro essenza: si assiste alla più completa politicizzazione dell'anatomia. Ciò che si combatte non è pertanto l'uomo come essere biologico ma l'uomo come categoria politica

1 A.A.V.V., «Variations sur des thèmes communs», in «Questions féministes», 1977, p. 15 (laddove non indicato, le traduzioni sono dell'autore).

2 *Ibidem*.

e sociale al fine di poter riscrivere i rapporti umani in una dimensione in cui i corpi contano come singolarità e non per il loro sesso. Il femminismo radicale torna a dare voce alle utopie sociali, mostrando che queste altro non sono che la voce degli oppressi che auspicano la propria liberazione. Compito principale del femminismo è

mostrare il carattere storico, sociale e dunque arbitrario e reversibile, di questa gerarchia dei sessi, e che esistono “donne” solo laddove un rapporto di forza ineguale fa dell’oppressione e dello sfruttamento di un gruppo sociale la condizione di potere dell’altro³.

Femminista è chiunque abbia preso coscienza della contingenza storica del dominio maschile e si impegni a elaborare strategie adeguate per rispondere a tale oppressione. Sono questi i punti cardine delle riflessioni femministe materialiste⁴ che mettono al centro del discorso l’oppressione perpetuata sulla classe sociale delle donne la cui identità comune non è una qualche essenza, ma appunto il loro stato di oppresse. Partendo da questa prospettiva, le donne possono vedere quanto siano economicamente sfruttate ed escluse dal discorso sociale e politico; viene svelato un sistema di appropriazione della libertà che «non accade per magia, deve essere fatto. È un atto, un atto criminale, perpetuato da una classe sociale nei confronti dell’altra»⁵.

La vita di Wittig

In questo contesto si sviluppa la riflessione di Wittig, autrice e militante femminista, che ha maturato una critica al patriarcato che diventa critica della normalità *tout court*, una critica che mette in discussione tutto ciò che nel pensiero quotidiano circa la strutturazione della nostra società «*goes-without-saying*»⁶. Wittig nasce in Alsazia nel 1935, si trasferisce a Parigi negli anni Cinquanta e, dopo gli studi alla Sorbona, si fa strada nel mondo intellettuale pubblicando nel 1964 *L’Opoponax*, il suo primo romanzo,

3 *Ivi*, p. 19.

4 Cfr., ad es., Christine Delphy, «Pour un féminisme matérialiste», in «L’arc», 61, 1975.

5 Monique Wittig, «The Mark of Gender», in *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, p. 80.

6 *Id.*, «The Straight Mind», in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., p. 31.

calorosamente accolto dalla critica. Fin da subito è evidente il suo interesse per la soggettività e il femminismo, che manifesta con il suo strenuo militante nei moti del Sessantotto e nella fondazione del nuovo movimento di liberazione delle donne. Durante gli anni Settanta fa proprio il pensiero femminista radicale e materialista che traduce in saggi teorici raccolti nel volume *The Straight Mind and Other Essays*. Nel 1976 si trasferisce negli Stati Uniti, dove ottiene la cattedra in *French and Women’s Studies* e lì vivrà fino alla morte avvenuta nel 2003. La sua produzione comprende romanzi, *pièces* teatrali e saggi teorici. Questa versatilità riflette il suo intento di provare a rendere concreti i suoi sforzi tesi a cambiare la struttura sociale esistente. Nella sua produzione letteraria (*Les guérillières*, 1969, e *Le corps lesbien*, 1973) mette in pratica gli assunti teorici da lei stessa elaborati, partendo dalla tematica lesbo-femminista al fine di creare una soggettività universale che trascenda la dicotomia sessuale; una ricerca che Wittig riassume con queste parole: «Ciò che con fatica si sta cercando è una nuova forma di androginia che può contribuire a tutta l’umanità»⁷.

Con Wittig assistiamo a un ulteriore tentativo di far convergere il movimento femminista e quello omosessuale sotto l’obiettivo di combattere l’oppressore comune, ovvero il sistema etero-patriarcale. L’approccio materialista conferisce alle sue riflessioni i toni forti della rabbia di chi è privato della propria autonomia e una particolare attenzione verso tutti gli aspetti dello sfruttamento perpetuato nei confronti delle donne. Il tono esortativo dei suoi scritti è indice dell’urgenza di portare allo scoperto un problema ignorato e minimizzato o, nel migliore dei casi, ancora non percepito. Questa stessa urgenza porta Wittig a elaborare soluzioni estreme – forse utopiche –, ma di fecondo valore strategico.

La categoria sessuale come marca dell’oppressione

Una critica efficace dell’attuale organizzazione sociale comincia innanzitutto con il confrontarsi con i presunti “a priori” che essa stessa si è data. Uno di tali a priori è la suddivisione binaria in uomini e donne. Il binarismo è concepito come dato di fatto, come qualcosa che deve essere spiegato con il solo concetto di “natura”, tanto che, se si ripercorre la produzione intellettuale di ogni epoca, nella stragrande maggioranza dei casi, questa separazione netta e “naturale” dei due sessi è tra le fondamenta di ogni

7 Tratto da un’intervista a M. Wittig. Link: <https://vimeo.com/182154028>.

discorso. Nel momento in cui si adotta un approccio materialista appare evidente come le donne non siano un gruppo naturale e che, invece, la loro condizione sia storicamente determinata.

L'artificio della naturalità è una strategia per giustificare il dominio e per vanificare ogni forma di ribellione. Rendere eterno un rapporto di dominio facendo ricorso alla categoria di "Natura" è molto dispendioso, dal momento che questo modello va inculcato con forza a ogni generazione ma, nonostante questo, per millenni è stato spacciato per eterno e giusto un rapporto di dominio e sfruttamento che non ha nulla di ontologico. Wittig si spinge addirittura oltre, fino a identificare la coppia uomini/donne a quella padroni/servi, per mostrare il rapporto di opposizione materiale sotteso alla dialettica naturale dei sessi. Quando si parla di donne come schiave si pone l'accento sulla natura economica dello sfruttamento: le donne sono quella categoria sociale e politica che fornisce nuovi nati e lavoro gratuito agli uomini. Pertanto risulta chiaro che la categoria sessuale è di natura politica: il fondamento della società eterosessuale. Lo sfruttamento della donna come forza riproduttrice costituisce la base economica del sistema eterosessuale, a cui poi si associa il lavoro domestico e la cura dei figli, tutte forme di lavoro che sono dovute agli uomini per via del contratto matrimoniale. Tale contratto è il mezzo con cui essi si appropriano del corpo delle donne per metterlo al loro servizio. La categoria di sesso permette agli uomini di produrre e riprodurre le donne plasmandole secondo il proprio vantaggio.

Non è un caso allora che i dominatori, gli uomini, non abbiano "sesso", ma che siano le loro dominate, le donne, a essere sessualizzate al fine di inscrivere in una dimensione tangibile ed evidente un rapporto di oppressione che altrimenti rimarrebbe ingiustificato: con la categoria sessuale si rende eterno l'arbitrario⁸. Tutto nelle donne fa riferimento al loro sesso: ci si riferisce a loro tramite i loro genitali, sono tenute mostrarsi sessualmente disponibili nei confronti degli uomini. Come in una narrazione fantascientifica, una metà della popolazione tiene soggiogata l'altra metà, per via di uno stato di inferiorità fisica che si presenta in un momento preciso della vita delle donne a causa della neotenia dei nuovi nati. Gli uomini plasmano per le donne un carattere *ad hoc*, in una sorta di produzione costante di nuove schiave. Risulta così evidente come ogni discorso di critica debba partire dalla categoria sessuale: essa è il marchio dell'oppressione degli uomini sulle donne. La sua ridondanza in tutti i discorsi intorno alle donne mostra, a uno sguardo attento, tutta la sua contingenza storica. Si richiede

8 Cfr., ad es., Pierre Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.

alle donne di essere delle "vere donne", svelando così come il modello femminile non abbia nulla di innato, ma debba invece essere costruito. Nell'attribuire continuamente un carattere femminile a qualsiasi cosa faccia una donna si mette in atto una certa performatività del discorso: nel chiamarla donna la si riconferma tale e si preserva il dominio su di lei.

Il regime politico eterosessuale: *The Straight Mind*

Il binarismo sessuale riveste un ruolo importante nella nostra società in quanto costituisce il fondamento per l'asservimento delle donne. L'implicazione più diretta di questa forma di dominio è che il paradigma principe di questa società è "eterosessuale riproduttore". Guardando all'eterosessualità come a un regime politico, Wittig mostra tutta la vastità del problema che sta affrontando e ci "costringe" a pensare lo *status quo* come contingente. Pensare l'eterosessualità in termini di contratto sociale ci permette di mettere in discussione le leggi che, sebbene mai formulate ufficialmente, sono rispettate in quanto naturali, esattamente come il respiro che ci tiene in vita. Vivere in società vuol dire vivere nell'eterosessualità. I contratti sociali di cui si è finora parlato sono sovrapponibili alle regole di una società eterosessuale. Di conseguenza si tratta di contratti tra soli uomini e le donne sono escluse dalla scena politica e sociale.

Poiché quasi tutti attribuiscono una dose di naturalità alla struttura sociale e all'esistenza dei due gruppi che la compongono, è molto difficile per il pensiero comune vedere lo status quo come frutto di contingenze e pensare al di fuori di esso. La struttura eterosessuale è talmente introiettata che si fatica a pensare con altre categorie, dal momento che l'intera produzione culturale si riferisce a tale modello, a partire dal linguaggio stesso. Per poter cominciare a pensare altrimenti, bisogna adottare il punto di vista delle oppresse e disegnare il profilo dell'oppressore con accuratezza. La base della struttura, che continua a resistere a ogni analisi seria che ne metta in questione le origini, viene designata da Wittig con l'espressione «*the straight mind*»⁹. Con questa espressione Wittig riassume il carattere totalizzante dell'interpretazione eterosessuale delle relazioni umane. Dal momento che la cultura umana ha visto la luce e si è sviluppata con esso, è in seno a questo modello che si è strutturato gran parte del pensiero. Si rende conto così delle profonde radici dell'eterosessualità come modello

9 M. Wittig, *The Straight Mind*, cit. p. 27.

sociale, una profondità che impedisce, tutt'ora, la possibilità di metterla in discussione.

In questo senso, l'esempio più lampante è il genere grammaticale, problema con il quale la Wittig romanziera si è confrontata in ogni sua opera. Il linguaggio si è formato sulla dicotomia dei sessi e «*the mark of gender*» permea la sua struttura, facendo del femminile il particolare e del maschile l'universale¹⁰. L'esistenza dei generi è una forza che vuole annullare la soggettività umana, relativizzandola e rendendola parziale. Il femminile è impossibilitato a godere del linguaggio nella sua totalità dal momento che non può compiere la funzione universalizzante del linguaggio affidata esclusivamente al genere maschile, il genere supremo. Quello del linguaggio è solo un sintomo di come il pensiero eterosessuale riduca le donne al proprio sesso togliendo loro la possibilità di definirsi come soggetti singoli. Nel momento in cui il locutore parla in prima persona non vi sono visioni parziali, si è soggetti assoluti e non relativi a un sesso, ma tale possibilità non è contemplata per le donne. La linguistica novecentesca ha gettato luce sulle dinamiche inerenti al funzionamento del linguaggio e, soprattutto con l'avvento della semiologia, sembrava essersi fatta avanti una scienza che riconoscesse al discorso e al linguaggio il potere effettivo di modificare la realtà reinserendolo in una dimensione diacronica che potesse permettere l'interrogarsi sulle origini storiche di determinati significati. Ma con lo strutturalismo tutto è tornato a una dimensione sincronica, completamente astorica, in cui i postulati di base svolgono il compito di dogmi che non devono essere interrogati ma accettati come dati. Vengono così vanificati gli sforzi di chi, indomito, continua a mettere in questione il presente ricercandone la genealogia.

Eterosessualità e dialettica

The straight mind è strutturalmente dialettica. La dialettica dei sessi si inserisce nella dialettica più generale che vede la luce nel pensiero pitagorico come dualità nel processo del pensiero. Le coppie di opposti espresse dai pitagorici partono da assunti metafisici (Essere/Non Essere) sui quali si innestano coppie di opposti di natura empirica tra cui quello uomo/donna. Si sancisce in tal modo la necessità di un altro differente con cui l'Uno sia

in costante opposizione. Con il pensiero materialista marxiano si è provato a eliminare questo dualismo reso ideologico e immutabile dalla dialettica hegeliana, facendovi irrompere la storia. La speranza marxiana era quella di distruggere le componenti dell'opposizione per poterle riunire in un'unità: nella lotta di classe il proletariato lotta per abolire contemporaneamente la borghesia e se stesso. Ritrovando nella dialettica l'opposizione dei sessi, assunta a metafisica, si compie l'errore di ontologizzare una differenza che non ha nulla di essenziale e che, al contrario, è determinata da un rapporto di dominio che soffoca, ancora prima di nascere, ogni forma di contestazione, come in un regime totalitario permanente.

Partendo da questa posizione radicale, Wittig mette in risalto come la donna rappresenti l'eternamente altro con cui l'uomo si relaziona incessantemente, una forma di negazione dell'uomo stesso che si riafferma soggiogando la sua negazione. In tal modo, una dialettica materialistica e contingente viene trasformata in differenza ontologica. Il piano dell'astrazione si impone e impedisce la ricerca delle cause materiali che generano l'opposizione. Pertanto risulterà fallimentare al superamento della dialettica deleteria dei sessi, ogni forma di pensiero della "differenza": ogniqualvolta si avanza una politica dell'orgoglio della propria differenza non si fa altro che rafforzare il potere dell'Uno, senza mai andare oltre la dicotomia. Wittig si scaglia contro le forme di rivendicazione femminista che esaltano la femminilità come "meravigliosa", le quali, se possono apparire come una via di accesso al cambiamento, non sono tuttavia strategicamente utili. La dialettica è una trappola in cui il pensiero contemporaneo è ancora ingabbiato e l'indebolimento della *straight mind* passa attraverso la sua eliminazione. Il pensiero femminista deve intraprendere questa strada filosofica se vuole costruire strategie efficaci di cambiamento.

Il rifiuto dell'eterosessualità

Le regole della società si cambiano modificando i rapporti di forza tra individui. Questo assunto materialista ci pone nella condizione di elaborare soluzioni adeguate al problema del patriarcato. Se la categoria sessuale è una categoria politica di dominio e sfruttamento, la lotta contro il patriarcato dovrà avere come obiettivo la distruzione della categoria sessuale stessa. Non si tratta, ovviamente, di distruggere una differenza anatomica;

¹⁰ *Id.*, *The point of view: Universal or Particular?*, in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 59-67.

si tratta invece di annientare le categorie sessuali in quanto categorie sociali. «Come non esistono gli schiavi senza i padroni, non esistono le donne senza gli uomini»¹¹, la distruzione del valore politico e sociale delle differenze sessuali permetterà la riscrittura dei rapporti di potere tra gli individui. Solo andando al di là di tali categorie si potrà pensare al di fuori di esse, aspetto questo che abbiamo visto risultare problematico per le stesse pensatrici femministe e omosessuali. «“Donna” non esiste per noi: è solo una creazione immaginaria, mentre “donne” sono il prodotto di un rapporto sociale»¹².

Il femminismo di Wittig invita a fuoriuscire da tutte le forme di separatismo che esaltano la femminilità, anche se seducenti e promettenti, in quanto, in un modo o nell'altro, ricadono nell'«*imaginary formation*», ovvero nel mito della “donna”. Se si naturalizza la storia si rende impossibile qualsiasi cambiamento radicale. Ciò che va perseguito è la conquista di una soggettività propria che vada perfino oltre la coscienza di classe di essere oppresse; bisogna accedere alla soggettività piena di chi può esprimere i propri bisogni senza passare per il filtro della dominazione e senza cadere nella trappola essenzialista di una soggettività femminile. Si tratta, forse, di una libertà dai vincoli mai conosciuta prima, di una potenzialità umana mai espressa, che mette timore a un gran numero di persone, dato che le modalità con cui la società si dovrà strutturare sono ignote. È tuttavia necessario generare un conflitto psichico tra il modello del mito della donna e il modello di autodeterminazione del soggetto al fine di creare le condizioni per far comprendere la contingenza della “femminilità”. Bisogna mostrare i vantaggi durevoli che la libertà dalla schiavitù comporta e, aspetto più arduo, offrire speranze di soluzione del conflitto stesso. Se il conflitto psichico non si dà, non si può far decollare alcuna mobilitazione per modificare lo *status quo*. Per questo è fondamentale problematizzare in maniera radicale ed efficace la questione, esattamente come fa Wittig, ma altrettanto fondamentale è, in un secondo momento, guardare anche alla realtà del mito femminile che si vuole abbattere per imporne un altro.

La via di accesso che Wittig ritiene «per il momento»¹³ più adeguata e realizzabile è lo stile di vita lesbico. Una lesbica rivoluzionaria si trova nella condizione di poter rifiutare il modello eterosessuale: il suo corpo, infatti, non è soggetto ad appropriazione e lei non deve porsi in posizione gerarchica per via del suo solo sesso. Le lesbiche sono come delle

fuggitive che un po' alla volta, in maniera sparpagliata, riescono a sottrarsi al dominio. Per Wittig, insomma, la distruzione dell'eterosessualità riconosce come via principe il lesbismo in quanto riesce ad andare al di là delle categorie sessuali, cancellando la donna come soggetto economicamente, socialmente e ideologicamente inferiore. In un qualche modo il contratto eterosessuale si vede negato nel suo profondo quando una lesbica non sottostà alle sue regole. Si apre così una faglia che mostra tutta la contingenza di un sistema assieme alla violenza che genera:

Cos'è una donna? [...] Francamente è un problema che le lesbiche non hanno grazie a un cambio di prospettiva, e sarebbe sbagliato dire che le lesbiche si associno, facciano sesso, vivano come le donne, in quanto “donna” ha senso esclusivamente in un sistema di pensiero eterosessuale e in sistemi economici eterosessuali. Le lesbiche non sono donne¹⁴.

La radicalità di tale affermazione portò a una frattura interna al movimento femminista francese che allontanò l'ala lesbica radicale e, per segnare esteriormente tale frattura, decise di chiudere la rivista «Questions féministes» e riprenderne la produzione teorica nel 1981 con il nuovo nome di «Nouvelles questions féministes».

Wittig, già messa di fronte alla difficoltà di trovare soluzioni efficaci nella sua produzione letteraria, continua a non scendere a compromessi terminologici con il sistema: la categoria di donna è stata creata dagli uomini per metterle al loro servizio; nel momento in cui si emancipano non sono più “donne”. Le lesbiche pertanto non hanno nulla in comune con la donna. Affermazione radicale, che inneggia a un nuovo separatismo differenzialista, ma che può però essere letta come un'esortazione a dire “no” alle regole di sfruttamento del sistema eterosessuale per creare uno spazio sociale e politico di autonomia e singolarità. Esortazione che potrebbe essere estesa anche agli omosessuali maschi, come d'altronde implica abbastanza esplicitamente il discorso di Wittig: «Se noi, lesbiche e gay, continuiamo a parlare di noi stessi e a concepirci come *donne* e come *uomini*, rimaniamo strumenti a favore del mantenimento dell'eterosessualità»¹⁵.

Wittig non sviluppa le conseguenze normative del suo pensiero ma la sua lapidaria sentenza, scomposta nei suoi elementi, può essere letta come una strategia imperniata sul concetto di “modo di vita”, tema ricorrente nelle riflessioni sulla sessualità dell'ultimo Foucault, ovvero una forma di

11 *Id.*, «The Category of Sex», in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., p. 2.

12 *Id.*, «One Is Not Born a Woman», in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., p. 15.

13 *Ibidem*, p. 20.

14 *Id.*, *The Straight Mind*, cit., p. 32.

15 *Ibidem*, p. 30.

resistenza materiale al sistema normativo dominante reso possibile da due elementi: un numero sufficiente di individui e un sistema morale condiviso. Le lesbiche rivoluzionarie di Wittig hanno un modo di vita altro dalla normatività vigente che, lungi dall'inneggiare alla tanto attesa nascita della Donna, ci ricorda che oltre l'oppressione non c'è un eterno femminino che aspetta di poter parlare, bensì l'autodeterminazione. Ogni accesso al pensiero essenzialista della differenza viene sbarrato: *la lesbica è tale per ciò che fa, non per ciò che è*. Si potrebbe dire che Wittig abbia dato vita ad un femminismo senza donne, il lesbismo materialista, appunto.

Lungi dal voler cancellare la necessità di differenti strategie di liberazione dall'oppressione specifica di ciascuna classe e minoranza, si vuole proporre un modo di vita che non si rinchiuda in un'identità ma che si aggregi intorno a un nemico comune, al nemico principale: l'etero-patriarcato. Un modo di vita che non ha ancora un nome, ma che ha un contenuto preciso, ovvero il rifiuto incondizionato dell'eterosessualità come regime politico.

Emilio Maggio

L'utopia inattuale di Mario Martone

Esilio, rifugio e fuga dall'isola che non c'è

Osserva il gregge, che pascola innanzi a te: esso non sa che cosa è ieri, che cosa è oggi, bruca qua e là il suo cibo, riposa, ruminava, si muove di nuovo, e così dal mattino fino a sera e di giorno in giorno, semplice nelle sue voglie mutevoli, legato all'attimo presente, insensibile alla tristezza e alla noia. Duro per l'uomo che si gloria della sua umanità davanti alle bestie e pure guarda invidioso alla loro sorte felice: perché egli non vorrebbe che vivere come la bestia, libero dalla noia e dal dolore, ma vuole invano, perché la sua volontà è diversa. L'uomo domanda alla bestia: perché non mi parli della tua felicità e ti contenti di guardarmi? (Friedrich Nietzsche)¹

Questo saggio vuole mettere in relazione l'intento pedagogico, che *media* la dissociazione spettacolare tra spettatore e film, di cui si serve il regista Mario Martone per decostruire il mito della nazione italiana, con l'accento antistoricista che permea *Capri-Revolution*², ultimo atto di ribellione da parte dell'autore napoletano alla "potenza della storia" dopo *Noi credevamo* e *Il giovane favoloso*. La feconda inattualità delle considerazioni di Nietzsche sulla storia sembrano essere il motivo ispiratore a cui attinge Martone per rimettere in discussione il Risorgimento, il Romanticismo e la prima guerra mondiale come valori della costruzione di un popolo. Quella che sembra essere, al momento, una trilogia sull'invenzione dell'Italia assume i caratteri di un vero e proprio ecosistema cinematografico³ in grado di sovvertire le

1 Friedrich Nietzsche, *Considerazioni sulla storia*, trad. it. di L. Pinna-Pintor, Einaudi, Torino 1943, p. 7. Il saggio da cui è tratta la citazione in esergo, il cui titolo originale è *Utilità e svantaggi della storia per la vita*, è la seconda delle quattro *Considerazioni inattuali sulla storia* pubblicate da Nietzsche fra il 1873 e il 1876.

2 Mario Martone, *Capri-Revolution*, Italia 2018.

3 L'intuizione di film come ecosistema, con particolare riferimento al cinema di Martone, è di Luigi Abiusi, che sulle pagine de «il manifesto» analizza *Capri-Revolution* alla stregua di un corpo in divenire, processo emancipatorio e «poema del mondo». Il film dunque come sistema vivo e autosufficiente, dotato di quella *agentività* in grado di riattualizzare il cosiddetto *affresco storico* che annichilisce l'umano con il peso crescente del passato; cfr. «*Capri-Revolution*, la danza del cinema alla scoperta del mondo», ne «il manifesto», 15 gennaio 2019.

categorie normative della disciplina storicista e i suoi nefasti effetti nella produzione di un sapere che si autoalimenta e autodetermina senza mai contaminarsi con le contraddizioni epifaniche dei molteplici vissuti.

Questa volta Martone circoscrive la sua *revisione* della “monumentalità” del Tempo della Storia a un microcosmo altamente simbolico e retorica-mente denso come quello di un’isola. Il film è infatti ambientato nella Capri del 1913⁴, alla vigilia della prima guerra mondiale, evento che determinerà il passaggio alla post-modernità e l’inserimento dell’Italia nello scacchiere geopolitico occidentale facendola accedere – in nome di un popolo decimato dalla fame e, per chi dovette affrontare direttamente il *nemico* al fronte e nelle trincee, dai colpi delle mitragliatrici, dagli effetti dei gas chimici, dagli aerei, dalle granate, dalle artiglierie e dalle baionette – all’avventura colonialista e imperialista che inaugurerà la dittatura fascista.

Per *raccontare* il film, mi permetto di fare mio uno dei suoi *incipit*: la dichiarazione di vegetarianismo della protagonista, la pastora Lucia, durante il banchetto familiare che avrebbe dovuto preludere al suo matrimonio combinato con uno dei più facoltosi notabili dell’isola partenopea. Penso non ci sia miglior prologo – anche per i lettori di questa rivista – che iniziare a de-scrivere il film con le parole gridate dalla ragazza davanti all’annichilita famiglia e all’esterrefatto possidente isolano: «Io non mangio cadaveri, non mangio capretti», come quello servito in tavola, «Io non mangio galline e maiali». Il *coming out* di Lucia rappresenta il primo atto di quel processo di emancipazione che la spingerà a lasciare l’isola per guardare oltre quell’orizzonte che determina e limita la *visione* degli isolani nella bellissima sequenza finale. Lo sguardo della ex capraia è, infatti, un nuovo sguardo. Questo sguardo, finalmente libero dalle costrizioni familiari, dalle norme della tradizione e della storia e dalle regole non scritte della natura, volge all’oltremare, dove il cielo e il mare non sono altro che il blu che contiene il mondo.

Per il suo apologo sulla *miseria* della Storia e sulle comunità virtuose in senso tradizionale, cioè quelle strutturate sull’operosità e sul lavoro, quindi sulla violenza e sullo sfruttamento, Martone trae spunto da una vicenda *vera* che, insieme ad altre – come quella legata ai profughi rivoluzionari russi che vi si rifugiavano – hanno contribuito a creare la leggenda della *Capri-Revolution*; il riferimento è alla comune anarchica e vegana creata da Karl

4 Per essere precisi il film è stato girato sulla costa del Cilento. La geografia di Capri infatti è stata completamente stravolta dagli effetti del turismo di massa e dalle manifestazioni che intendono promuovere il *location placement* come vero e proprio investimento cinematografico. A questa gentrificazione spettacolare del territorio reagisce Martone, che si sottrae al ricatto del *placetelling*, il racconto dei luoghi che, invece di fornire ulteriore pregnanza significativa al film, sembra attualmente attenersi alle regole del marketing promozionale, fungendo da *branding* territoriale per attirare nuovi flussi turistici e investimenti da parte delle amministrazioni locali.

Diefenbach, pittore e intellettuale tedesco, che tra il 1900 e il 1913 scelse le vertiginose alture rocciose dell’entroterra isolano come luogo ideale per dare vita a un progetto di comunità alternativa, all’elaborazione di una *forma di vita*, come la definirebbe Agamben⁵, da contrapporre al pensiero progressista che sembrava allora inibire ogni processo di liberazione autentica e che caratterizzava la maggior parte dei movimenti rivoluzionari e socialisti. Un’*altissima povertà*, per usare ancora una volta le parole di Agamben, da contrapporre alla ricchezza delle norme etico-giuridiche della cosiddetta società civile; un utopico progetto in grado di unire, o abbandonare, sia la *nuda vita*, che ci costringe a *reagire* al bisogno di sopravvivenza, sia la vita *biologica*, che ci costituisce come umani, da realizzarsi e praticare nella possibilità di un’isola, che pure ha sempre il mare intorno che unisce e divide.

Seybu il co-protagonista di *Capri-revolution*, l’artista/profeta ideatore della comune e suo ispiratore, interpretato da Reinout Scolten van Aschat, è il personaggio che fa da contrappunto alla radiosa *purezza* di Lucia, tanto disinvolta con «le bestie senza storia»⁶ quanto rigida e impacciata con gli umani. Il primo incontro tra Lucia (una sorprendente Marianna Fontana) e Seybu è contrassegnato dall’aura del mito: la giovanissima pastora vede nel pittore tedesco un novello messia, la figura che più si avvicina con il suo portamento, allo stesso tempo ieratico e umile, e con il suo fisico alieno agli occhi degli isolani, i suoi lunghi capelli biondi e un saio come unico indumento, alla materializzazione dei suoi desideri e forse dei suoi sogni; Lucia vede in lui la *possibilità di un’isola*⁷. Gli altri incontri occasionali tra la ragazza e i membri della comune saranno caratterizzati dalla furtività e dal desiderio. Mentre sdraiati sulle rocce si riscaldano nudi al sole, mentre danzano felici, mentre osservano lo spettacolo che la natura offre loro gratuitamente in una pagana celebrazione o mentre meditano davanti al mare o sotto i raggi lunari, essi sono la trasfigurazione del suo desiderio di libertà e di emancipazione, anche sessuale. Lucia, imitandoli, si denuda degli abiti che la rendono complice di un sistema che, a cominciare dalla famiglia per arrivare alla comunità, annichilisce con la sua violenza istitutrice e coagulante qualunque forma di libera esistenza; un sistema sociale che toglie il respiro.

Il cinema di Mario Martone è sempre stato caratterizzato, e questa ultima

5 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2012.

6 F. Nietzsche, *Considerazioni sulla storia*, cit., p. 8.

7 La mia non è tanto una citazione quanto un’allusione al romanzo di Houellebecq che profetizza una nuova umanità immortale. Ho preso in prestito il titolo del romanzo dello scrittore francese proprio per la sua efficacia evocativa, pur non condividendone i contenuti. Il titolo che mi era venuto subito in mente per questo saggio doveva essere infatti *La possibilità di un’isola*. Cfr. Michel Houellebecq, *La possibilità di un’isola*, trad. it. di F. Ascari, Bompiani, Milano 2007.

prova non fa che confermarlo, da una manifesta volontà di costruire uno sguardo critico sul mondo e sulla realtà, abituando così lo spettatore a diffidare dei valori attraverso cui la civiltà edifica la sua politica – ciò che riguarda la *polis*, la vita in comune degli umani. Nel contrapporre in *Capri-Revolution* due modelli di comunità agli antipodi, «ordine e disordine, governo e anarchia, stabilità e nomadismo»⁸, Martone non cede a facili e banali semplificazioni, riducendo il suo anelito per la possibilità di un altro mondo all'anomia tra la disciplina governamentale e una libertà inqualificabile, e quindi non situata, ma mostra quanto ogni progetto utopico, ogni processo di cambiamento abbia bisogno di *tecniche di seduzione* con cui allenarsi a un uso della vita piuttosto che alla sua appropriazione. Il regista napoletano si chiede e ci chiede se lo spettacolo (nel suo caso il cinema) e l'arte in generale (nel caso di *Capri-Revolution*) presuppongano necessariamente uno spettatore segnato dallo stigma della passività. Lucia, anche in questo frangente teorico, direi semiotico, cioè di teoria dello sguardo, ci suggerisce – a noi spettatori smaliziati e coscienti –, che concetti come *passività* e *ignoranza*, superficialmente associati al ruolo dello spettatore, riguardano le comunità umane nel loro complesso. Perché, proprio partendo da una *comune ignoranza* e da una *comune incapacità*, si possono creare altri saperi, altri mondi sensibili, come direbbe Rancière⁹. La *spettatrice* Lucia, inconsapevole e ignorante, diventa il tramite, e potremmo dire anche l'*oggetto del desiderio*, di due *formulazioni*, due prospettive opposte il cui oggetto di contesa è proprio lo spettatore emancipato. La modalità stilistica di cui Martone si serve è quella dell'allestimento, della messa in scena, del teatro, che sembra essere anche l'unica possibilità di fuggire dalla *recita* in costume, filologicamente ineccepibile ma costretta dal ricatto della ricostruzione storica, per mantenere l'anelito di verosimiglianza e l'urgenza dell'attualità politica con cui relazionare ogni manifestazione artistica e rappresentativa, pena la sua fallimentare possibilità di *agire* sul presente per cambiarlo¹⁰.

8 G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 23.

9 Cfr. Jacques Rancière, *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, trad. it. di F. Caliri, DeriveApprodi, Roma 2016 e *Lo spettatore emancipato*, trad. it. di D. Mansella, DeriveApprodi, Roma 2018.

10 Al netto della sua produzione artistica, la particolare predilezione di Martone per lo spazio scenico sia dal punto di vista espressivo che dal quello delle istanze scelte è ormai piuttosto evidente; a parte il caso di *Teatro di guerra* che esplicita il suo interesse per la *quinta* e le dinamiche relazionali tra spettatori e attori e tra attori e regista nello scenario apocalittico della Sarajevo assediata nel 1994, il regista si è continuamente confrontato con l'azione teatrale fin dai suoi esordi con la compagnia napoletana *Falso Movimento* e in seguito con straordinari adattamenti di classici della tragedia greca come *Sette contro Tebe* di Eschilo e *Edipo a Colono* di Sofocle, non trascurando il repertorio lirico.

Il teatro

L'ignorante procede confrontando quello che scopre con quello che già sa, prestando attenzione a ciò che incontra per caso, ma anche seguendo la regola aritmetica, la regola democratica, che fa dell'ignoranza una forma minore di sapere. Egli si preoccupa solo di sapere di più, di sapere quello che ancora ignorava. Ciò che gli manca, ciò che mancherà sempre all'allievo a meno che non diventi a sua volta maestro, è il sapere dell'ignoranza. (Jacques Rancière)

Per i moderni *riformatori* della messinscena – coloro i quali, sull'onda dell'idea di decostruire i paradigmi mimetici della rappresentazione artistica intendevano abolire la distanza tra opera e fruitore – il teatro «è una forma esemplare di comunità. Implica un'idea di comunità come presenza a sé, opposta alla distanza della rappresentazione»¹¹. L'idea di comunità come allestimento scenico con tutto il portato performativo che ne consegue ci porta immediatamente a percepire la comune anarchica e vegana *affrescata* da Martone come

un modo di occupare uno spazio e un tempo, il corpo in azione opposto al semplice apparato delle leggi; un insieme di percezioni, di gesti e di posizioni che precede e preforma le leggi e le istituzioni politiche. Più di qualsiasi altra arte, il teatro è stato associato all'idea romantica di una rivoluzione estetica in grado di cambiare non i meccanismi dello Stato e delle leggi, ma le forme sensibili dell'esperienza umana¹².

Non è un caso allora che Seybu abbandoni la pittura e l'*art-nuveau*, con cui aveva iniziato la sua carriera artistica a Vienna, per abbracciare l'arte del gesto, in cui sono i corpi in azione a essere significativi. Seybu ha così la possibilità di emanciparsi dalla sua stessa emancipazione di intellettuale e trasformarsi in guida spirituale. È infatti la danza, il sublime teatrale, a incarnare questa possibilità. I componenti della comune si comportano come danzatori anche nelle più *insignificanti* occupazioni quotidiane. La loro postura, i loro movimenti, sono danze, celebrazioni della vita, anche quando mangiano, oziano e leggono. La loro vita è coreografia in divenire. Lucia li

11 *Ibidem*, p. 10.

12 *Ibidem*, p. 11.

guarda come se stesse assistendo a una messinscena in cui arte e vita coincidono. La teatralità della comune anarco-libertaria è *artaudiana*: «un rituale di purificazione nel quale una collettività torna a impadronirsi delle proprie energie»¹³. Per Rancière la *riforma* che intendeva rimettere in discussione il teatro borghese mimetico consiste nelle due modalità che a inizio Novecento avrebbero più contribuito a un'idea di *messinscena* come abolizione della distanza fra spettatore e spettacolo: da una parte proprio la concezione performativa di Artaud in cui tale distanza viene ridotta dall'energia *orgiastica* che si crea tra pubblico e performer; dall'altra il paradigma brechtiano in cui «la mediazione teatrale rende gli spettatori consapevoli della situazione sociale che le dà luogo e desiderosi di agire per trasformarla»¹⁴. In entrambi i casi le due modalità di mediazione tra spettacolo e spettatori tendono a dissolvere l'idea stessa di mediazione¹⁵. Mediazione che Martone assolve appunto attraverso la sua relazione pedagogica con lo spettatore, «nella quale il ruolo assegnato al maestro sta nell'eliminare la distanza tra il suo sapere e l'ignoranza dell'ignorante»¹⁶.

La rappresentazione della comunità trattata come spazio scenico coinvolge anche la prospettiva socialista e rivoluzionaria che nel film viene impersonata da Carlo, il medico dell'isola. La sua mediazione *teatrale* è in questo caso dettata dalla volontà di emancipare l'intera comunità isolana grazie ai progressi della scienza e dell'istruzione. Il sapere è potere, e Carlo cerca di coinvolgere Lucia a seguirlo in questo percorso di crescita culturale. Il modello pedagogico di Carlo entra in conflitto con la *sperimentazione* di Seybu. Da un lato abbiamo la scienza e il materialismo storico come cassetta degli attrezzi per arrivare alla presa di coscienza di classe da parte di Lucia, dall'altro la spiritualità, il corpo e la danza come contraltari della presa di *incoscienza* della giovane capraia. In mezzo c'è la comunità nativa che ancora procede a estromettere la violenza usando il *capro* da immolare sull'altare della *sicurezza* e della pace sociale tra i suoi membri. Carlo, proprio come gli esiliati politici comunisti russi che trovavano rifugio a Capri, vuole cambiare i meccanismi che determinano la struttura fascista e discriminante dello Stato/Nazione; Seybu, invece, vuole una trasformazione po/etica della realtà

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, p. 13.

15 Il problema della mediazione artistico-rappresentativa e intellettuale è attualmente di grande rilevanza, soprattutto se pensiamo alle derive disintermediative che affliggono ogni campo del sapere e della comunicazione. Ad esempio, l'ambizione del teatro di ricerca di approdare a una rappresentazione senza rappresentazione sembra riprodurre i meccanismi autorappresentativi dei social network, in cui scompare ogni mediazione di critica dell'esistente.

16 J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., p. 13.

dove la vita possa finalmente essere il risultato della connessione tra arte, natura e polis, nell'abbandono definitivo di ogni ruolo preconstituito, e dove le uniche norme accettabili siano quelle *monastiche* del *buen vivir* – in cui la *vita in comune* acquista significato politico¹⁷. Il nodo da sciogliere sarà allora la *differenza* tra *comune* e *comunità*, nodo in cui la prima diventa sinonimo di estromissione della proprietà privata, di negazione della religione come patto sociale e di rifiuto della tradizione antropocentrica che produce gerarchie di specie di classe e di genere; mentre la seconda ha sempre la necessità di ricorrere alla *violenza* per sopravvivere¹⁸.

L'atmosfera che i membri della comune evocano durante i *collettivi* dedicati all'opera totale, in cui danza musica pittura diventano *vita improvvisata*, suscita in Lucia uno stato d'estasi continuo. Le parole con cui Seybu guida le *performance* sono dettate da questo senso di stupefazione di fronte alle meraviglie del mondo inteso come insieme poroso e fluido che non può lasciare indifferenti, se non attraverso una presunta superiorità ontologica. Seybu invita a considerare gli animali, i bambini, gli altri da una diversa prospettiva, quella rigenerante che ci spinge a tuffarci in mare per guardare i pesci che nuotano. Questa *prassi* palingenetica verrà in qualche modo frustrata dall'idea di dare funzionalità artistica e progettuale alle improvvisazioni collettive, un'idea che si contrapponeva all'intento primigenio di svuotarsi dei contenuti inibenti della *mimesis* per dare vita all'azzeramento spersonalizzante del significato, che Lucia è in grado di prevedere e addirittura di mettere in discussione alla fine del suo percorso, scegliendo di abbandonare l'isola e la comune¹⁹. La *prima* con cui la comune intende suggellare il percorso sperimentale condiviso viene infatti percepita da Lucia come un epilogo in cui lo Spettacolo diventa di nuovo la misura della «contemplazione dell'apparenza dissociata dalla sua verità»²⁰.

Seguendo lo schema tratteggiato da Rancière ne *Lo spettatore emancipa-*

17 G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., pp. 21-22.

18 René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 2017.

19 Un saggio a parte meriterebbero le molteplici correlazioni fra le varie istanze espressive a cui Martone fa abbondantemente ricorso, dalla pittura di Karl Wilhelm Diefenbach che ispira alcune delle immagini più salienti – merito anche della fotografia di Michele D'Attanasio –, come la sequenza del cervo sacrificato che cita il dipinto *Du Sollst Nicht Töten* (esposto in un museo a Capri) alla musica straniante, che condensa classica-contemporanea, ambient ed elettronica, al montaggio di Jacopo Quadri fino agli evidenti riferimenti agli *happening* teatrali del Living Theatre e a quelli dell'azionismo viennese, su cui si dovrebbe aprire un'altra finestra di approfondimento. La sequenza che ritrae il rituale organizzato dallo psicanalista, figura che viene tratteggiata come scheggia impazzita all'interno della comune, in cui viene sacrificato il cervo, rimanda direttamente all'*involutione* estremista dell'*happening* e alle derive nichiliste del Teatro delle Orge e dei Misteri di Hermann Nitsch nonché al disinvolto uso di carcasse animali durante le messinscene *terapeutiche* e *catartiche*.

20 J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., p. 12.

to possiamo dedurre che, mentre il personaggio del medico ipostatizza una *posizione* – il ruolo dell'insegnante che intende ridurre l'ignoranza dell'allievo emancipandolo progressivamente –, Seybu rappresenta la figura del *maestro ignorante*, cioè il *sapere dell'ignoranza*²¹. In questo modo, la disuguaglianza tra l'intelligenza del maestro e quella dell'allievo, cioè tra due posizioni che si fronteggiano alla ricerca del proprio ruolo, viene in qualche modo scartata dall'«uguaglianza dell'intelligenza rispetto a se stessa»²². Il percorso di Lucia sarà allora quello di confrontare e mettere in relazione la sua conoscenza, la sua sapienza di capraia, l'esperienza del suo mondo, con quello che non conosce ancora, con l'ignoranza di altri mondi che la comune artistica e filosofica le mette a disposizione. Insomma Seybu «non insegna ai suoi allievi il suo sapere [ma] ingiunge loro di avventurarsi nella foresta delle cose e dei segni per dire ciò che hanno visto e cosa ne pensano»²³. Capri formalizza allora l'elemento terzo tra il maestro ignorante e l'apprendista emancipato, il nesso estraneo a entrambi, «del quale nessuno è proprietario, il cui significato non appartiene a nessuno, ma che sussiste»²⁴ come possibilità di un'isola. In questa coesistenza di passato, presente e futuro – la musica elettronica di Apparat, l'*happening* contro culturale degli anni '60 e '70 – l'arte funge da elemento spiazzante alla ricerca del nesso tra Storia, attualità delle questioni messe in campo e inattualità estetica.

L'utopia inattuale

L'utopia inattuale di un'opera come *Capri-Revolution* consiste nella sua *astoricità*. La Capri di inizio Novecento era un modello apolide di sperimentazione della felicità. Intellettuali, artisti e militanti rivoluzionari condividevano proprio la possibilità di essere liberi senza condizionamenti di sorta, di adattarsi «sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato»²⁵. Emblematico risulta in tal senso il fatto che, negli stessi anni della comune, Lenin si trovasse anche lui sull'isola con l'idea di dare vita a una scuola rivoluzionaria, una specie di palestra teorica per la futura avanguardia operaia. L'inciso non è casuale ed è sottolineato dallo stesso Martone che cita una

foto leggendaria che ritrae il leader rivoluzionario mentre gioca a scacchi con Gorki. La densità immaginifica della foto, se per un attimo abbandoniamo l'aura del mito che infondono i due personaggi, sta tutta in quel momento di convivialità e di abbandono, di leggerezza che stride gioco forza con la monumentalità iconica con cui siamo abituati a ricordare il teorico della rivoluzione proletaria del 1917. Questo momento di grazia rappresenta in qualche modo il senso del film e la sua inattuale attualità, la volontà cioè di dimenticare la Storia, di ricreare il passato per rendere felici sé e gli altri. Lenin e Seybu/Diefenbach non sono *i becchini del presente*, come direbbe Nietzsche²⁶, bensì le due polarità di una dialettica rivoluzionaria cosciente del fatto che ogni gerarchia è anche il prodotto della divisione sensibile del mondo. L'inoperosità e l'inattualità diventano allora manifestazioni della volontà, questa sì veramente rivoluzionaria, di sconvolgere tale divisione del sensibile che blocca ogni processo di trasformazione e di emancipazione, relegando ogni individuo alla parte che gli è stata assegnata fin dalla nascita. La capraia, l'artista, l'intellettuale, l'attivista hanno tutti bisogno di una riconfigurazione del mondo sensibile, «dello spazio e del tempo, del lavoro e dello svago»²⁷.

La *mentalità astorica* di Martone si palesa con le immagini dell'orizzonte che scandiscono la storia dell'emancipazione di Lucia. L'orizzonte costituisce infatti il *(dis)limite*²⁸ in grado di mettere in relazione il proprio sguardo con quello dell'altro, «una linea che divid[e] ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro da ciò che non si può illuminare»²⁹. Lucia, alla stregua del gregge, tiene sempre presente l'orizzonte come limite per orientarsi. Questo le permette di sperimentare lo stare al mondo, semplicemente. Non è riduttivo – l'equazione Lucia/gregge potrebbe essere facilmente frantesa – affermare che il sentimento astorico implica un certo grado di felicità che chiameremo benessere oppure ricchezza sinestesica. Questa effervescenza dei sensi turba l'ordine disciplinante del sentimento storico concepito come scienza pura, configurandosi come *situazione* di dissenso dall'idea che la vita possa essere ridotta a bilanci e finalità.

21 *Ibidem*, pp. 14-15.

22 *Ibidem*, p. 15.

23 *Ibidem*, p. 16.

24 *Ibidem*, p. 20.

25 F. Nietzsche, *Considerazioni sulla storia*, cit., p. 9.

26 *Ibidem*, p. 10.

27 J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., p. 26.

28 Il concetto di *(dis)limite* si riferisce a ciò che il regista brasiliano Julio Bressane intende come attraversamento di campi espressivi confinanti, il luogo dove tutti i linguaggi perdono le loro funzionalità discorsive per farsi dimensione dell'osmosi poetica, dove tutte le arti si relazionano tra loro e con il mondo. Cfr. Emilio Maggio, «Il limite della rappresentazione del sopravvissuto e il (dis)limite cinematografico», in «Animal Studies», n. 11, 2015, pp. 11-27.

29 F. Nietzsche, *Considerazioni sulla storia*, cit., p. 11.

Capri-Batterie

Capri-Revolution doveva originariamente intitolarsi *Capri-Batterie*, come l'esperimento con cui nel 1985 l'artista concettuale tedesco Joseph Beuys dimostrava "scientificamente" che una semplice lampadina può essere accesa grazie all'energia di un limone. Quella che divenne una vera e propria installazione di arte "ecologica" era stata precedentemente testata da Beuys proprio a Capri durante un soggiorno curativo per la malattia polmonare che l'avrebbe stroncato l'anno successivo. Martone cita l'episodio mostrando Seybu (l'anagramma di Seybu è del resto Beuys), mentre realizza l'esperimento davanti agli occhi di Carlo³⁰. Questa aberrazione storica, se da una parte produce nella diegesi del film un'inversione del modello di verosimiglianza e l'esigenza di sospensione di credulità nello spettatore, dall'altra viene in qualche modo legittimata dal fatto che l'elettricità all'inizio del Novecento stava diventando il modello egemone di risorsa energetica. Il film mostra infatti l'arrivo della luce elettrica sull'isola con tanto di inaugurazione dell'evento da parte delle autorità comunali. Parallelamente alle molteplici "invenzioni" e ai progressi della scienza che costellarono l'inizio del Novecento – fra cui, è bene ricordarlo, il cinema, che si formalizza come istanza espressiva adulta e autonoma rispetto alle altre discipline contemporanee – l'Italia partecipa alla prima guerra mondiale. L'invenzione della modernità tecnologica finisce quindi per coincidere con l'invenzione della Nazione come Patria e del Popolo come Mito.

Beuys, che aveva partecipato alla seconda guerra mondiale in qualità di aviatore, la qual cosa ne segnò drammaticamente l'esistenza, è stato fra i maggiori promulgatori di un'idea di arte critica sia nei confronti dello statuto artistico, il sistema mercantile dell'arte contemporanea, sia in rapporto all'elaborazione di un'arte che potesse essere fruita socialmente. Le sue performance ambientaliste, come quella di piantare 7.000 querce nella cittadina tedesca di Kassel, riproducono l'idea di arte come *gesto ecologico*, come atto dimostrativo e altamente simbolico, «protettivo»³¹. Come ebbe a dire lui stesso sono «prassi di cambiamento». In questo senso l'astoricità di Martone e l'ecologismo di antica sapienza esperienziale di Seybu/Beuys coincidono, confluendo in un'unica serie di immagini in cui passato e futuro si annullano

30 Altro incipit di arte esperienziale, che rimanda in qualche modo alla sapienza alchemica medievale, è la sequenza in cui l'(ex) pittore tedesco mostra al medico il sistema raddomantico per trovare acqua potabile.

31 Le parole di Beuys sono tratte da un'intervista pubblicata nel 1982 sulle pagine del numero 113 di «Lettera internazionale». Cfr. *Esperimenti d'artista. I settemila alberi di Joseph Beuys*, ne «il manifesto», 26 ottobre 2012, pp. 10-11.

vicendevolmente nel presente del flusso cinematografico. Questa idea di un'*antropologia della natura* intende alludere alla costruzione di un nuovo tipo di alleanza tra natura e cultura che rimetta in discussione le categorie epistemologiche e altamente normative di entrambe.

Tornando al concetto di emancipazione e tenendo conto dell'etimologia del termine come uscita da una posizione di minoranza – per Lucia quella della comunità isolana da cui discende, per Seybu il mondo autocompiaciuto dell'arte borghese, per Carlo il sottosviluppo dell'Italia e l'ignoranza della coscienza di classe del popolo – se per un verso tale concetto sottende l'aspirazione a una nuova egemonia di valori da contrapporre a quelli stantii della tradizione comunitaria, per un altro rischia di ricreare un'idea di comunità con ruoli e modelli di nuovo ben definiti e vincolanti, assegnati in base alla propria funzione e alla propria classe – quella che Rancière chiamerebbe *divisione poliziesca del sensibile*. A questo modello di emancipazione si sottrae Lucia la quale, spogliandosi letteralmente degli abiti che la costringevano al ruolo di pastora, sorella, figlia e futura sposa e madre, acquisisce un corpo politico capace di leggere, scrivere, parlare in inglese (e anche in italiano, abituata com'era al solo idioma isolano), ballare, alimentarsi in modo incruento (il *faut bien manger*), innamorarsi di due uomini contemporaneamente, assumendo alla fine quella tensione che la spingerà a lasciare l'isola per affrontare altri mondi e altre situazioni, quasi evocando i futuri conflitti, anche ideologici, che negli anni '70 intesseranno la relazione problematica tra arte e ribellione.

Carlo intende l'emancipazione come esaudimento di una serie di promesse scientifiche, legate al progresso e alla tecnologia, e sceglierà per questo di arruolarsi nel conflitto bellico mondiale, seguendo peraltro la posizione interventista dei movimenti socialisti e sostenendo paternalisticamente il proprio ruolo di educatore delle masse incolte. Seybu – che morirà di lì a poco, ponendo fine all'esperienza della comune che si ricostituirà sul monte Verità, nei pressi di Ascona – rimane invece confinato a uno stile di vita alternativo. Lucia è pertanto l'unica figura in cui l'idea di emancipazione si fa percorso di cambiamento e non mero passaggio da un ruolo a un altro. Il suo diventa un corpo composto alla stregua dell'operaio sociale che negli anni '70 comprende di non essere solo un lavoratore ma anche un sognatore. Lucia semplicemente *dissente*, riconfigurando così «il paesaggio del percettibile e del pensabile»³², immaginando sulla tolda della nave che la porterà con ogni probabilità sulla *terra ferma*, un'isola che ancora non c'è ma che potrebbe esserci.

32 J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., p. 59.

Alberto Giovanni Biuso

Siamo già sempre una differenza animale

Derrida e Heidegger

Animale è una parola per il dominio, è un concetto/suono includente ed escludente. Includente tutto ciò che vivendo soffre ma non è umano e che – se ne deduce – può pertanto diventare strumento, sacrificio, cibo, vittima del signore umano. Escludente dal proprio perimetro semantico una sola specie, la nostra. *Animale* è dunque un significante al quale non corrisponde un'accezione biologica ma un significato politico.

Animale è una parola di guerra. La guerra che da tempi immemorabili gli umani conducono contro un ambiente che vedono bene essere anche ostile e non apparecchiato per loro – i monoteismi costituiscono esattamente il tentativo di capovolgere questa palese condizione – e dal quale cercano dunque di difendersi mediante la distruzione. In questo tentativo religioni e tecnologie convergono pienamente. Si potrebbe anzi dire che le religioni diventano una tecnologia aggressiva e le tecnologie conservano la radicalità delle religioni. La guerra contro gli altri animali

non è un modo di applicare la tecnoscienza all'animale mentre sarebbe possibile e ammissibile un altro modo: no, questa violenza o questa guerra sono state fino ad ora costitutive del progetto o della possibilità stessa del sapere tecnoscientifico nel processo di umanizzazione o di appropriazione dell'uomo attraverso l'uomo, e anche nelle forme etniche o religiose più elevate¹.

La convergenza di religioni e tecnologie contro i viventi non umani ha prodotto smisurata violenza e veri e propri genocidi:

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può più continuare seriamente

1 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2018, p. 151. Sul tema della guerra si veda anche Gianfranco Mormino, Raffaella Colombo e Benedetta Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Libreria Cortina, Milano 2017.

a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi (ci sono anche dei genocidi di animali: il numero delle specie in via di estinzione per colpa dell'uomo è tale da togliere il fiato)².

La Scuola di Francoforte è stata molto chiara su questo punto e non poteva essere altrimenti da una prospettiva rigorosamente materialista come quella che la muove. Marcuse scrive che

il materialismo, che non è viziato da simile abuso ideologico, dell'anima, ha un concetto più universale e più realistico della salvezza. Esso riconosce la realtà dell'Inferno in un unico luogo, qui sulla terra, ed afferma che questo Inferno è stato creato dall'uomo (e dalla Natura). Fa parte di esso il maltrattamento degli animali – opera di una società umana la cui razionalità è ancora l'irrazionale³.

Adorno va oltre, come ricorda Derrida:

In un sistema idealista, gli animali svolgono virtualmente lo stesso ruolo degli Ebrei in un sistema fascista [...]. Gli animali sarebbero gli Ebrei degli idealisti che in questo modo non sarebbero altro che fascisti virtuali. E questo fascismo comincia quando si insulta un animale, addirittura l'animale nell'uomo⁴.

È invece evidente che un'animalità separata dall'umano e un umano separato dall'animalità costituiscono dei puri costrutti ideologici, mascheranti il fatto che non soltanto *Homo sapiens* viene concepito dall'ovulo e dallo sperma, non soltanto deve nutrirsi e defecare per non morire, non soltanto se ferito versa sangue – e così via nell'infinita densità del corpo animale che siamo – ma ancor più radicalmente ciò che accomuna tutti i viventi dotati di sensibilità è la finitudine, il tempo, la morte.

È qui che il dispositivo heideggeriano mostra di costituire non soltanto uno dei fondamenti dell'ecologia profonda ma anche una delle condizioni del superamento del dominio antropocentrico. Sia l'analitica esistenziale

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 64.

3 Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1991, p. 247.

4 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 154.

(*Essere e Tempo*) sia il pensiero successivo al tornante ontologico (*Kehre*) dislocano infatti *Homo sapiens* dai dualismi sui quali la guerra contro gli animali si fonda – umano/divino; soggetto/oggetto; anima/corpo; meccanicismo/finalismo –, lo gettano oltre la *coscienza* – sia essa morale o gnoseologica, agostiniana o cartesiana, cognitivistica o husserliana –, per collocare l'umano come ogni altro ente, vivente o no, nella struttura e funzione che accomuna l'intero: il tempo.

Una lettura adeguata della ricchezza e complessità del seminario del 1929-30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endilchkeit-Einsamkeit*⁵ conduce molto al di là dell'antropocentrismo, che in queste pagine viene svuotato dall'interno. Ha dunque ragione Derrida a osservare che

questi sono i testi che bisognerebbe naturalmente leggere più da vicino, se si accusa Heidegger di mettere l'animale al di sotto dell'uomo, per non dimenticare che egli pretende di fare un'altra cosa, cioè dire che questa povertà non significa un meno, che anzi in un certo modo essa significa un più: un sentire la privazione che evidenzia che l'animale può sentire qualcosa mentre una pietra non ne è affatto capace⁶.

E perché l'animalità è un «di più»? Perché Heidegger sostiene che

non sarà possibile parlare dell'essenza dell'animalità in generale – benché nel corso del suo cammino Heidegger citi molti esempi di animali –, malgrado tutte le loro differenze (differenze, ad esempio, tra la lucertola e lo scimpanzé) senza mai mettere in questione l'appartenenza di tutti gli animali a una “essenza generale dell'animalità”⁷.

Le differenze vanno tutte *comprese*, nel duplice significato che vanno *capite e accolte*, pervenendo così all'evidente inesistenza dell'animale al singolare collettivo. Le differenze vanno *raccolte* nell'oggettività che accoglie tutte le differenze: il morire. Infatti,

per rapportarmi al sole così com'è, bisogna che in certo modo, io mi rapporti al sole così come è in mia assenza ed in effetti è così che si costituisce l'oggettività, a partire dalla morte. Aver rapporto alla cosa in quanto tale,

5 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il melangolo, Genova 1992.

6 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 217.

7 *Ibidem*, p. 214.

ponendo che sia possibile, è conoscerla come essa è, come sarebbe se io non fossi qui. Posso morire o semplicemente uscire dalla stanza, io so che questa continuerà ad essere ciò che è e resterà ciò che è. Per questo la morte è anche una linea di demarcazione così importante, è a partire dalla morte e dalla possibilità di essere morto che è possibile lasciar essere le cose così come sono, in mia assenza in qualche modo, e la mia presenza serve solo a rilevare ciò che la cosa sarà in mia assenza⁸.

La natura *animale* consiste in questa struttura oggettiva, non volontaristica, non coscienzialistica, non etica. Consiste nell'oggettività del fatto che il mondo continua a sussistere dopo che il corpo dei singoli animali muore. Lasciar essere il mondo in questo modo è il significato di una delle ultime e fondamentali parole dell'itinerario di Heidegger: *Gelassenheit*, *Let it be*.

Nati da una goccia di sperma dentro l'ovulo, veniamo al mondo e lasciamo questo mondo, il quale continua a esistere indipendentemente dal nostro essere stati. Nostro: mio, di mia madre, di Derrida, di Heidegger, di chi sta transitando in questo momento sotto il mio balcone, della mia gatta, dello stormo che si libra alto nel cielo, dei pesci nel mare, del ragno nell'angolo, e oltre e oltre. *L'Endilchkeit*, la finitudine è la cifra insieme prassica e metafisica della vita e oltre la vita, è la cifra dell'intero. Perché l'intero è tempo che, in alcune delle sue espressioni, diventa consapevole del proprio *bisogno*, del *desiderio* che genera, dei modi di soddisfarlo e della *fatica* di ottenerlo. Che diventa consapevole del fatto che ogni volta si ricomincia e che ci sarà un istante nel quale non ricomincerà più:

Nel momento della malattia o dell'agonia avvertite come colpevoli e da non far vedere (molti animali si nascondono quando son malati o quando si sentono morire), è possibile dedurne il debito, la memoria dell'errore, la vergogna e quindi il pudore animale⁹.

Questo pudore che ci isola e separa – *Einsamkeit* – è un altro fondamentale tratto dell'animalità sensibile. È parte di ciò che ci rende animali tutti uguali e tutti diversi nel comprendere, affrontare, esperire, vivere, abbandonare *die Welt*, il mondo.

Mondo, finitezza, solitudine/isolamento si radicano nel gioco infinito, nell'infinito intrattenimento di Identità e Differenza. La differenza

8 *Ibidem*, pp. 221-222.

9 *Ibidem*, p. 103.

ontologica tra essere ed ente costituisce la possibilità stessa del mondo. La filosofia è l'oltre rispetto a ogni senso comune perché e in quanto

all'intelletto comune rimane preclusa proprio *quella* differenza che, in definitiva e in ultima analisi, rende possibile ogni distinguere e ogni distinzione. Se l'essenza dell'intelletto consiste proprio nel distinguere (fin dai tempi antichi è stata vista in questo *κρίνειν*), allora può essere, nel suo predominio, ciò che è, unicamente in virtù di quella differenza di cui crede di poter fare a meno¹⁰.

Non è possibile cogliere l'essere a partire dall'ente ma sempre l'ente è ente perché «si trova già *nella luce dell'essere*. Assunta metafisicamente la differenza sta dunque all'inizio dell'esser-ci stesso»¹¹. Il tempo e la materia costituiscono fondamento, forma, struttura e modalità del mondo in ogni sua manifestazione, del reale a ogni suo livello, compresa l'animalità, tutta l'animalità, l'animalità che dunque siamo, poiché «dann bewegen wir uns immer schon *in dem geschehenden Unterschied*»¹².

10 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., § 75, p. 456.

11 *Ibidem*, p. 458.

12 «Ci muoviamo già sempre *nella differenza che accade*» (*Ibidem*, p. 457); il testo tedesco è citato dal volume 29/30 della «Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944», herausgegeben von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, § 75, punto 4, p. 519.

Luigia Marturano
Corpi allargati

In un momento in cui è tanto attuale parlare di confini, la lettura di *Bestiario sentimentale*¹ di Guadalupe Nettel richiama a considerare quelli del nostro corpo. Isole fluttuanti, seguiamo rotte che mantengono le distanze per paura delle collisioni o ci sfioriamo appena. Rinforziamo gli argini delle nostre coste, alziamo i dirupi, serriamo i porti. Lasciamo che onde voraci si aggroviglino in paurosi risucchi. Intanto cuciamo e ricuciamo la nostra pelle.

Con i cinque racconti del suo libro, la scrittrice messicana sonda la distanza fra piani di esistenza. Scopre smagliature e lacerazioni nel tessuto che vorrebbe trattenere ogni singol* a sé. Sacche, rigonfiamenti e vuoti rimodellano i corpi i cui percorsi si sono intrecciati. Umori viscerali si mescolano fra la sabbia, gli organi di senso si dilatano e si scambiano. La pelle si apre e si allarga. Corpi umani e non umani aderiscono e si sovrappongono fino a perdere ogni confine.

Oppure è solo un gioco deformante di specchi?

Ascolto



Ventre tondo di una boccia di vetro. Oblomov è in ascolto nel suo silenzio d'acqua?

Una coppia umana e una di pesci si dibattono nella rete dove le ha imbrigliate la casualità. Ciascuna gioca a nascondersi e a incontrarsi nel proprio

1 Guadalupe Nettel, *Bestiario sentimentale*, trad. it. di F. Niola, La Nuova Frontiera, Roma 2018.

acquario mentre le loro voci si propagano senza suono. La protagonista umana è vasca lei stessa per un'altra vivente che ondeggia nel liquido amniotico. Attraverso una lente convessa di mondi concentrici, i due umani osservano i pesci, ne percepiscono le urla mute, scrutano i messaggi colorati che cambiano i loro corpi. Sul pesce che sfugge all'accoppiamento compaiono due linee scure; una si estende alla pancia rigonfia della donna annodando le loro solitudini. L'acqua, con "ondate immense", la trascina nel vortice del parto e infine culla un immobile galleggiare.

Fame



«Quando entro in un laboratorio o in un'aula, preferisco, quasi sempre, prendere posto negli angoli; così come, quando cammino per strada, mi muovo con maggiore sicurezza se sono vicino a un muro»².

Così racconta di sé un novello Gregor Samsa. Pur mantenendo sembianze umane, il suo corpo ha le attitudini e le movenze di uno scarafaggio. Quand'era ragazzino ne aveva ucciso uno in preda al disgusto per la consapevolezza di assomigliargli. Si erano incontrati nella cucina di una casa estranea dove entrambi sgusciavano con la certezza del cibo, nel nascondimento della notte, lontani da presenze ingombranti e pericolose. Negli occhi si erano letti la stessa sorpresa e la stessa diffidenza. Come conseguenza di quella morte, una moltitudine di scarafaggi si era riversata in cucina scatenando una guerra all'ultimo sangue per la difesa della dispensa.

La passione per il cibo è un altro tratto comune fra questo ragazzino solo e l'enorme famiglia degli scarafaggi: cibo ininterrotto, cibo fatto di profumo irresistibile, cibo per appropriarsi degli spazi, per sentirsi a casa. Solo una cosa è inaccettabile, anche per uno scarafaggio, come per qualsiasi altr* vivente: *divenire* cibo. Così, quando si iniziano a preparare manicaretti con i loro corpi, gli scarafaggi, terrorizzati, si danno alla fuga. Ne resta uno solo, orfano anche lui, "piccolissimo", affamato di compagnia.

² *Ibidem*, p. 41.

Fiuto



Nell'aria due gatti annusano il mutare degli eventi, coprono col loro odore le presenze non gradite. Costruiscono insieme a un'umana una convivenza e un'intesa speciali, un piccolo mondo invalicabile. Lo difendono dalle intrusioni esterne, ne presidiano gli ingressi saturando l'ambiente di emozioni, di sentimenti appagati e di liquidi corporei. Inaspettatamente, i due corpi fertili, umano e felino, si preparano a procreare. Due motori biologici che si mettono a funzionare all'unisono nonostante la mancanza di condizioni o di presupposti; difficili da fermare per quel loro battere in sintonia. All'improvviso non c'è più la musica rassicurante del frigorifero: la casa si riempie del loro assordante e ipnotico ronzio finché uno dei due tace. Il ventre ancora gonfio si sgrava allora fra le gambe altrui.

Poi il vuoto di stanze e cassette e il filo d'aria d'una finestra aperta. «I gatti sì che decidono»³.

Terreno



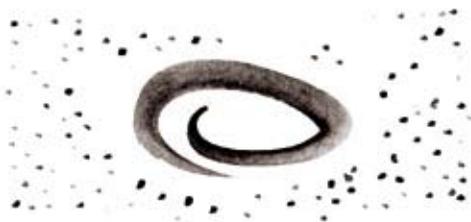
All'interno dei corpi si allargano spazi immensi da parassitare. Interminabili distese di tessuti da srotolare per accogliere e nutrire. Possiamo immaginare una miriade di piccole radici che scendono attraverso i nostri

³ *Ibidem*, p. 80.

pori cercando acque profonde e che corrispondono a presenze insaziabili e quiete, assestate in piccole nicchie, paghe di “penombra e umidità”. Nessun* sottrae nulla agli altr*: c’è uno spazio *urgente, discreto e clandestino* per tutt*, come per le note poggiate con cura fra le righe di uno spartito. Possono costruire una melodia quotidiana e perfetta, che non stanca mai. Possono alzarsi e turbinare, accese da un vento di primavera, o ciondolare malinconiche giocando a rendere presente il passato. Tre musicist* ne inseguono il movimento che cambia le loro vite. I loro corpi sono sottoposti agli effetti devastanti della distanza. La pelle si cerca, e risponde.

«La prima cosa che sentii fu un leggero bruciore in mezzo alle gambe [...]. Pensare che qualcosa di vivo avesse colonizzato i nostri corpi, proprio nel luogo in cui l’assenza dell’altro era più evidente, mi colpiva e mi commuoveva [...] in me reclamava il territorio mancante»⁴.

Sguardo



Nel quinto racconto di *Bestiario sentimentale* i corpi si dilatano nello spazio attraverso fili visivi intrecciati senza posa. Da un corpo all’altro, fino a raggiungere luoghi distanti, gli sguardi perforano vetri e muri nello sforzo di scoprire il mondo segreto di ciascun*. Come tante sinapsi, cercano di connettere una cellula alle altre, ma continuano a spezzarsi. E sovvertono quell’ordine e quella stabilità che stanno cercando di mantenere. Lo sguardo di un figlio cade dall’alto sui genitori, quello della moglie verso il marito lo avvolge stretto come in un bozzolo, quello del marito si rivolge solo verso l’esterno. Lui vorrebbe ricostruire le proprie origini e scopre emozioni insperate. Il suo sguardo trova la fuga nella teca in cui ha rinchiuso un serpente. In quella prigione solitaria si raccoglie il veleno di un’alienazione mortale. Il serpente è una Cina lontana e perduta, è un amore travolgente, è dolorosa solitudine che incarna quella di chi la osserva. «Rimaneva per ore seduto davanti al suo terrario, senza far altro che

guardarlo»⁵.

Il corpo allargato è dunque serpente, gatto, cimice e scarafaggio, pesce e umano..., è somma di azioni oppure, ancora una volta, nulla ha colmato la Distanza fra “*animali domestici*” e “*padroni*”? Anche se forse nelle intenzioni è sempre solo un’ombra che si dilata sul piano parallelo dei simboli e delle personificazioni, l’esistenza autonoma, imperscrutabile e sorprendente degli animali emerge da queste pagine col suo prepotente vigore.

«Mentre ero indeciso se assaggiarli o meno, uno degli animali scappò e si arrampicò sul mio avambraccio»⁶.

4 *Ibidem*, pp. 95, 96, 97.

5 *Ibidem*, p. 107.

6 *Ibidem*, p. 55.

*C*ristiana Cimino, psichiatra e psicoanalista di formazione freudiana e lacaniana e membro associato della Società Psicoanalitica Italiana (IPA), è stata *editor* dell'«European Journal of Psychoanalysis» e attualmente fa parte dell'*editorial board* della rivista «Vestigia». Ha scritto numerosi saggi per riviste specializzate e generaliste in diverse lingue e ha lavorato a lungo sul pensiero di Elvio Fachinelli; nel 2015 ha pubblicato per Manifestolibri *Il discorso amoroso. Dall'amore della madre al godimento femminile*.

*E*va Hayward insegna Gender and Women's Studies presso la University of Arizona, Stati Uniti. Si occupa di estetica, Animal Studies, Environmental e Science Studies e trans*teoria. Di prossima uscita presso Penn State University Press è il suo libro *SymbioSeas, on Underwater Representations and Trans-Species "Mediations"*.

*J*ami Weinstein insegna Gender Studies presso la Linköping University in Svezia, dove dirige anche il Critical Life Studies Research Group. Insieme a Claire Colebrook ha curato *Deleuze and Gender* (Edinburg University Press, 2008) e *Posthumous Life: Theorizing Beyond the Posthuman* (Columbia University Press, 2017). Sta ultimando una monografia dal titolo *Vital Ontologies*.