[...] e sentire che c'è / fra stella e ramo e piuma e pelo e mano / un unico danzare approfondito, e dialogo / di particelle mai assopite, mai morte mai finite. / Siamo questo traslare / cambiare posto e nome. / Siamo un essere qui, perenne navigare / di sostanze da nome a nome. Siamo.

– Mariangela Gualtieri

Liberazioni 39

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2019 **39**

L.MCWORTHER Razzismo, eugenetica e il concetto di specie biologica di Mayr Z.WEISBERG Il gioco finale della biotecnologia: il collasso ontologico ed etico nel "secolo biotech" N.BREDA Una sofferenza animale non "a distanza". Salvator* di rospi in un ambiente "sostituito" N.ALMIRON *et al.* Il femminismo deve essere antispecista CRIP HUMANIMAL Sfidare il veganismo "*single-issue*" e lo stigma della grassezza. Intervista a Jenny Marie A.G.BIUSO Valori, violenza, sadismo E.MAGGIO Che cosa vogliono le immagini degli animali? T.SANDRIN L'ombra della pantera. L'espressionismo teriomorfo di *Cat People* S.GELMINI *Baarìa* di Tornatore: tra bovini e galline E.MONACELLI Grazia, estinzione, angeli interstiziali: una conversazione con Patricia MacCormack M.FILIPPI Anatomia politica

liberazioni
ASSOCIAZIONE CULTURALE

€ 6,00

Liberazioni
Trimestrale Anno X n. 39 / Dicembre 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, Chiara Stefanoni, Federica Timeto

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

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

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

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

Abbonamenti per l'Europa
- Annuale (4 numeri):
  * con invio trimestrale: 50 €
  * con invio semestrale: 45 €
  * invio annuale: 40 €
- Annuale sostenitore (4 numeri) con invio trimestrale: a partire da 70 €

Per richieste e informazioni
redazione.liberazioni@gmail.com

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN IT52V0760101600001009083229**

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

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

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

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
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	**Libre!** - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com **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

PENSARE LA QUESTIONE ANIMALE

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

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

[...]

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

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

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

SOMMARIO

OFFICINA DELLA TEORIA

4 Ladelle McWorther
Razzismo, eugenetica e il concetto di specie biologica di Mayr

19 Zipporah Weisberg
Il gioco finale della biotecnologia: il collasso ontologico ed etico nel "secolo biotech"

TERRITORI DELLE PRATICHE

48 Nadia Breda
Una sofferenza animale non "a distanza"
Salvator* di rospi in un ambiente "sostituito"

59 Núria Almiron *et al.*
Il femminismo deve essere antispecista

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

70 Crip HumAnimal
Sfidare il veganismo "*single-issue*" e lo stigma della grassezza
Intervista a Jenny Marie

75 Alberto Giovanni Biuso
Valori, violenza, sadismo

83 Emilio Maggio
Che cosa vogliono le immagini degli animali?

89 Tamara Sandrin
L'ombra della pantera
L'espressionismo teriomorfo di *Cat People*

102 Silvia Gelmini
***Baarìa* di Tornatore: tra bovini e galline**

108 Enrico Monacelli
Grazia, estinzione, angeli interstiziali: una conversazione con Patricia MacCormack

116 Massimo Filippi
Anatomia politica

NOTE BIOGRAFICHE

Ladelle McWorther

Razzismo, eugenetica e il concetto di specie biologica di Mayr[1]

Alla sua morte nel 2005, all'età di 100 anni, Ernst Mayr è stato acclamato come il più grande biologo evoluzionista del XX secolo[2]. La sua definizione di specie, contenuta in *Systematics and the Origin of Species* del 1942 e conosciuta come il "concetto di specie biologica", è familiare a qualsiasi liceale: «Le specie sono gruppi di popolazioni capaci di interfecondazione e riproduttivamente isolati da altri gruppi simili»[3]. Questa definizione, insieme alla teoria della speciazione elaborata da Mayr con Theodosius Dobzhansky, ha permesso di integrare la genetica moderna e la teoria dell'evoluzione di Darwin. In questo articolo argomento che tale definizione ha però anche importato il razzismo nel cuore della genetica moderna.

In un saggio del 1963 – diventato poi un classico – Mayr individua due significati del termine "specie"[4]. Primo, quello platonico: gli individui sono istanziazioni di un tipo immutabile; le specie sono tipi permanenti e l'oggetto proprio della filosofia naturale. Linneo – il naturalista svedese del XVIII secolo autore del sistema di classificazione degli esseri in generi e specie, ancora oggi utilizzato in forma modificata – credeva nell'esistenza di specie reali in tale senso platonico e ha elaborato la sua tassonomia per delinearle. Un secondo significato del termine "specie" è stato avanzato dal nominalista Occam, secondo cui i nomi dei taxa, come tutti i concetti universali o di classe, sono astrazioni derivate dalla nostra esperienza di un numero di individui

1 L'articolo qui tradotto è stato pubblicato in «Philosophy Today», vol. 54, SPEP Supplement 2010, pp. 200-207, DOI: 10.5840/philtoday201054Supplement66.

2 Kevin de Queiroz definisce Mayr «quasi certamente il più grande di tutti i biologi». Cfr. il suo *Ernst Mayr and the Modern Concept of Species*, in Jody Hey, Walter M. Fitch e Francisco J. Ayala (a cura di), *Systematics and the Origins of Species: On Ernst Mayr's 100th Anniversary*, National Academies Press, Washington 2005, p. 261. Edward O. Wilson si spinge ancora più in là nella sua prefazione al medesimo volume, ponendo Mayr in compagnia di Einstein: «Ernst Mayr, uno dei più grandi scienziati del XX secolo e uno dei principali autori della moderna teoria dell'evoluzione, è morto il 3 febbraio 2005, all'età di 100 anni». Edward O. Wilson, *Preface*, in *Systematics and the Origins of Species*, cit., p. v.

3 Ernst Mayr, *Biologia ed evoluzione*, trad. it. di M. Merz, Bollati Boringhieri, Torino 1982, p. 23.

4 Ci sono ovviamente svariati significati del termine in altri contesti, come in matematica, metallurgia, grammatica, navigazione. L'interesse di Mayr riguarda soltanto i significati che hanno avuto un qualche ruolo nelle scienze naturali.

apparentemente simili. Nessuno di questi concetti di specie, secondo Mayr, è soddisfacente. Da un lato, la realtà contiene qualcosa di più di particolari tra loro irrelati: tutti i cavalli sono effettivamente collegati in un qualche modo che ne spiega le somiglianze anatomiche e funzionali. Dall'altro, gli scienziati empirici traggono scarsa utilità da categorie trascendenti come quella di cavallinità. La biologia moderna necessitava di una definizione migliore.

Mayr attribuisce al naturalista del XVIII secolo Comte de Buffon l'idea che si possano distinguere in modo consistente le specie sulla base di criteri empirici. Buffon riteneva che due classi di entità potessero essere considerate due specie distinte se il loro incrocio risultava 1) impossibile, 2) sterile o 3) produttivo di prole sterile. In natura la difformità morfologica rende impossibile l'incrocio nella maggior parte dei casi; pertanto, il problema della differenza di specie, all'interno della storia naturale classica, emerge solamente laddove la somiglianza morfologica rende possibile il contatto sessuale. Il criterio di Buffon affronta esattamente solo questi casi, innalzando confini concettuali empiricamente fondati. Così, secondo Buffon, cavalli e asini sono specie distinte nonostante le loro similarità morfologiche, in quanto l'incrocio, laddove fecondo, risulta sistematicamente in un ibrido sterile, cioè i muli.

Per Mayr la trattazione dei confini di specie proposta da Buffon va ben oltre la mera utilità pratica e la sua giustificazione empirica; è anche decisamente anticipatrice, in quanto punta a ciò che lui e i genetisti suoi contemporanei consideravano un fatto evolutivo cruciale: che le specie comprendono pool genetici distinti, che le specie sono popolazioni genetiche. Cavalli e asini non sono membri di una specie perché, anche se può esserci una qualche miscela genetica in alcuni individui (muli), tra le due popolazioni non si dà alcun flusso genico intergenerazionale. Tra le specie esistono ciò che Mayr e Dobzhansky hanno chiamato «meccanismi di isolamento riproduttivo»[5], barriere fisiologiche o comportamentali al mescolamento genetico, inclusi meccanismi quali differenti cicli di estro sessuale o di ibernazione o di migrazione, differenti rituali di corteggiamento o richiami per l'accoppiamento o ancora differenti basi fisiche per la selezione sessuale. Nelle specie in evoluzione questi meccanismi arrestano gradualmente il flusso genico dalle popolazioni sorelle e danno alle sottospecie una chance per diventare

5 Dobzhansky ha introdotto questo concetto in un articolo del 1935 intitolato «A Critique of the Species Concept in Biology», in «Philosophy of Science», vol. 2, n. 3, pp. 344-355. Una trattazione più ampia si trova nel suo libro del 1937, *Genetics and the Origin of Species*, Columbia University Press, New York. Cfr. Hugh E. H. Paterson, *Evolution and the Recognition Concept of Species: Collected Writings*, Shane F. McEvey (a cura di) The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 1 e 138.

una "specie buona" [*good species*] (il termine è di Mayr, che si rifà all'uso darwiniano dell'espressione), ossia una chance di fissare pool genici separati. A partire da qui, descrivere i taxa delle specie implica descrivere i loro meccanismi di isolamento riproduttivo.

Nonostante nel XIX secolo la concezione di Buffon secondo cui l'identificazione delle specie è questione di interfertilità avesse guadagnato un'accettazione diffusa, essa lasciava irrisolta tanto la domanda sulla natura essenziale delle specie quanto il problema della loro origine. Come Occam, infatti, Buffon era un nominalista; in natura, sosteneva, ci sono solo individui, non classi[6]. Inoltre, la questione delle origini non era stata tra le più gettonate dai naturalisti del XVIII secolo, nemmeno da parte di chi considerava i taxa entità reali, dato che la maggior parte di loro accettava l'idea della creazione divina e della fissità delle specie[7]. Nel XIX secolo, tuttavia, con la teologia che perdeva terreno in ambito scientifico e la nuova disciplina della geologia che cominciava a far sentire il proprio impatto intellettuale, le domande sulla natura e sull'origine delle specie iniziano a diventare sempre più urgenti.

In nessun altro luogo tale urgenza è più intensa che negli Stati Uniti, con la loro "peculiare istituzione" dello schiavismo. Nel 1832 il movimento abolizionista è ormai diventato una forza politica, spingendo i sostenitori della schiavitù sulla difensiva come mai era accaduto in precedenza: ora è la scienza il bacino da cui attingere per addurre nuove argomentazioni. I negri[8] semplicemente non sono esseri umani come noi – sostengono gli schiavisti – perché negri e caucasici sono due specie distinte. La plausibilità, o meno, di questo argomento dipendeva, in parte, dalla definizione di specie.

Nel 1843 Josiah Nott sostiene che i "mulatti" sono ibridi sterili come i muli. Avendo lavorato per 15 anni come medico di molti neri (era al servizio delle famiglie ricche della città di Mobile in Alabama, quindi curava anche i loro schiavi), Nott afferma di aver osservato non solo differenze morfologiche tra neri e bianchi, ma anche peculiarità dei "mulatti" che li rendevano meno sani, meno longevi e meno fertili di negri e caucasici. In particolare, notava, le donne mulatte sono «cattive allevatrici e cattive nutrici – molte di loro non concepiscono affatto – la maggior parte è soggetta ad aborti e una larga porzione dei loro figli muore in tenera età»[9]. Ogni generazione di "mulatti" è più debole e sempre meno in grado di procreare fino a che, arrivata alla quarta generazione, la linea si estingue. Così, piegando il criterio di Buffon – una fecondità progressivamente affievolita al posto di un'assoluta sterilità nella prole – e presentando solo prove aneddotiche, Nott faceva sì che gli incroci razziali soddisfacessero la definizione di ibrido e, quindi, che negri e caucasici potessero essere considerate specie differenti. Basandosi su questa definizione alterata di specie, tra il 1846 e il 1850, la maggior parte degli scienziati americani si convertì al poligenismo.

È stato pertanto il concetto di specie così rielaborato a fungere da strumento per perpetuare l'oppressione razziale. Tuttavia, negli anni '60 dell'Ottocento, la teoria della selezione proposta da Darwin ne *L'origine delle specie* riapre il dibattito su tale definizione[10]. Secondo alcuni – tra cui lo stesso Darwin[11] – il concetto di specie è privo di significato. Non ci sono né tipi eternamente fissi né linee distinte di discendenza. Tutta la vita, a prescindere da quanto oggi sia morfologicamente o funzionalmente differente, potrebbe in teoria essere rintracciata in una singola linea germinale. In ogni caso, i biologi avevano bisogno di marcare le evidenti differenze e somiglianze tra organismi esistenti sincronicamente, così il termine "specie" rimane saliente. La domanda, allora, diviene: «Quanta differenza (e di quale sorta) è sufficiente per designare un gruppo di organismi come una specie distinta dalle altre, inclusi i suoi antenati?». Nonostante il titolo del suo libro, Mayr sottolinea che Darwin non ha mai dato una spiegazione del fenomeno della speciazione[12]. Darwin ha sostenuto che le specie cambiano, ma non ha affatto detto quando il cambiamento risulta nella nascita di una nuova specie. In breve, Darwin non ha mai risposto alla domanda sull'origine delle specie.

In ogni caso, la teoria di Darwin prende velocemente piede e la sua consonanza con le nozioni predominanti dell'epoca di progresso tecnologico,

6 «Più si aumenterà il numero delle divisioni delle produzioni naturali, e più ci si avvicinerà al vero», scrive Buffon «giacché non esistono realmente nella natura se non individui, e poiché i generi, gli ordini, le classi non esistono se non nella nostra immaginazione». Citato in Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli Editore, Milano 1967, p. 164.

7 Se non fissità assoluta, quantomeno fissità in riferimento all'originario posto delle specie dentro la Grande Catena dell'Essere. Per una discussione di questo aspetto, cfr. *Ibidem*, pp. 168-179.

8 Nella traduzione si è scelto di attenersi all'uso del termine "*Negroes*", mantenuto dall'autrice nella sua ricostruzione storica del dibattito, in consonanza con il tipico uso spregiativo ottocentesco [N.d.T].

9 Josiah Nott, «The Mulatto a Hybrid – Probable Extermination of the Two Races if the Whites and Blacks are Allowed to Intermarry», in «The American Journal of the Medical Sciences», Luglio 1843, p. 253.

10 Per una discussione di questo evento nel suo contesto intellettuale, cfr. John S. Haller, Jr., «The Species Problem: Nineteenth-Century Concepts of Racial Inferiority in the Origin of Man Controversy», in «American Antrhopologist», n. 72, 1970, pp. 1319-1329. Probabilmente, fin dall'inizio, il dibattito non è mai stato veramente chiuso, come sostiene Robert J. O'Hara. «Il problema della specie non è sparito nemmeno una volta nel corso della lunga storia della sistematica». Cfr. Robert J. O'Hara, «Systematic Generalization, Historical Fate, and the Species Problem», in «Systematic Biology», vol. 42, n. 3, Settembre 1993, p. 231.

11 Per un'interessante trattazione della strategia retorica di Darwin, cfr. John Beatty, «Speaking of Species: Darwin's Strategy», in Marc Erechefsky (a cura di), *The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species*, MIT Press, Cambridge, 1992, pp. 227-246.

12 Cfr. E. Mayr, *L'evoluzione delle specie animali*, trad. it. di S. e A. Serafini, Einaudi, Torino 1970, p. 15.

intellettuale e morale risulta spesso in una fusione tra l'idea di modificazione evolutiva e l'idea di progresso evolutivo. Darwin stesso parla talvolta di adattamento come miglioramento, come se le specie fossero in cammino verso la perfezione, come se ci fosse uno standard ultimo sulla base del quale il loro stato presente potrebbe essere valutato.

La selezione naturale, concordavano i suoi sostenitori, era responsabile di alcune imprese straordinarie. Non solo aveva prodotto milioni di organismi eccezionali per i loro adattamenti fisiologici all'ambiente, ma aveva persino prodotto un animale in grado di modificare il suo ambiente attraverso una decisione consapevole. La selezione naturale aveva prodotto l'animale razionale *Homo sapiens* e *Homo sapiens* aveva prodotto la "civiltà". La civiltà era il risultato dello sviluppo biologico, un carattere della specie (per usare il linguaggio della storia naturale). Certamente, ammettevano anche i più entusiasti, questo processo era incompleto. Molti membri della specie non erano sufficientemente adatti all'ambiente civilizzato. Secondo i teorici europei e nordamericani, alcuni gruppi – africani, abitanti delle isole del Pacifico, indigeni del Nord e del Sud America – non si erano mai evoluti abbastanza da riuscire a produrre una civiltà e, quindi, era improbabile che potessero adattarsi a questa. Ma persino tra le "razze superiori" vi erano individui che non potevano adattarvisi – criminali, idioti, folli, degenerati, malati cronici. Come le "classi inferiori", questi individui erano "rammolliti" che la selezione naturale doveva eliminare. Se lasciata libera di farlo.

A cavallo tra fine del XIX e inizio del XX secolo, la paura comincia a calare sull'élite caucasica. La selezione naturale aveva portato lontano la specie umana; ma l'umanità si stava ancora evolvendo o quella stessa civiltà che l'evoluzione aveva prodotto stava sottraendosi al processo evolutivo? Dopo tutto, la tecnologia rendeva possibile salvare vite, permettendo alle persone con tratti inferiori di prosperare. E la moralità moderna, che trovava la sua espressione nella carità nei confronti dei deboli, permetteva ai "deficienti"[13] di procreare. In tal modo, l'avanguardia evolutiva dell'umanità avrebbe potuto trovarsi sommersa dalla crescente marea di inferiorità che la sua stessa intelligenza e generosità aveva reso possibile.

Un teorico che metteva in guardia da queste terribili possibilità era Madison Grant. La civiltà, insisteva Grant nel 1916, si era evoluta soltanto

13 Il termine inglese impiegato nel gergo medico del tempo e utilizzato dall'autrice, è "*defective*". Il corrispettivo coevo italiano è "deficiente". Si veda, ad es., la voce Treccani del 1931: «Per *deficiente* o anormale d'intelligenza oggi s'intende il fanciullo (e anche l'adulto) che sia minorato totalmente o parzialmente nella sua attività intellettuale e rispettivamente pratica, in modo che non abbia raggiunto il livello intellettuale ("età mentale") proprio della sua "età cronologica"». http://www.treccani.it/enciclopedia/deficiente_%28Enciclopedia-Italiana%29/ [N.d.T.]

nelle più aspre condizioni ambientali dove le persone erano costrette a innovare, ragionare, cooperare e pianificare il futuro, oppure morire:

> Le condizioni climatiche devono essere state tali da imporre una ferrea eliminazione dei deficienti attraverso l'azione di inverni duri e la necessità di industriosità e lungimiranza nel procurarsi cibo, abbigliamento e riparo per tutto l'anno durante la breve estate […]. Tali richieste di energia, a lungo andare, producono una razza forte, virile e autosufficiente[14].

Nel Paleolitico, sosteneva Grant, queste condizioni si erano realizzate nel Mar Baltico. La razza che si era evoluta in quel luogo era migrata gradualmente verso nord ed era diventata la razza dei Nordici o Teutoni. Mentre progredivano in competenza tecnologica e sopraffacevano razze meno intelligenti e meno adatte, questi popoli si espandevano, attraversando il mare del Nord per popolare le isole britanniche, diventando così gli Anglo-Sassoni; alla fine, attraversando l'Atlantico, divennero gli Anglo-Americani. L'avanguardia evolutiva del XX secolo coincideva dunque con le linee di sangue blu del New England, a cui apparteneva lo stesso Grant.

E la crescente marea di inferiorità erano tutti gli altri. La civiltà poteva essere salvata solamente arginando questa marea e ciò avrebbe richiesto una virile soluzione anglosassone, perché «le leggi di natura richiedono la negazione dell'inadatto»[15]. Aiutare i poveri, i deboli e i disabili era fuori questione. Grant promuoveva la sterilizzazione per criminali, malati, pazzi e per quelli che definiva «tipi di razza senza valore», cioè ebrei, neri e persone indigene. I negri, in particolar modo, erano deplorevoli: «I negri hanno dimostrato da tempo che sono una specie statica e che non possiedono potenziale di progresso o iniziativa interiore»[16]. Li si sarebbe pertanto dovuti tenere separati dai Nordici con tutti i mezzi necessari per prevenire la corruzione di questi ultimi. Di più, si sarebbe dovuta limitare l'immigrazione per escludere europei orientali e meridionali – membri delle razze mediterranee e alpine, distinte dalla quella nordica[17]. Lothrop Stoddard, amico di Grant,

14 Madison Grant, *The Passing of the Great Race, or The Racial Basis of European History*, Charles Scribner's Sons, New York 1916, pp. 152-53. [Si segnala l'esistenza di una traduzione italiana del volume che, però, non è stato possibile reperire: Madison Grant, *Il tramonto della grande razza*, trad. it. di A. Rossolini, Thule Italia Editrice, Roma 2018 – N.d.T.]

15 *Ibidem*, pp. 44-45.

16 *Ibidem*, p. 66.

17 Tra il 1889 e il 1914, l'80% dei nuovi arrivati negli Stati Uniti provenivano dal Sud e dall'Est Europa. Tra i 1900 e il 1919, 6 milioni provenivano dall'allora impero Austro-Ungarico, dalla Spagna, dall'Italia e dalla Russia: dall'Italia 285.000 persone, dall'Austria-Ungheria 338.000, dall'impero Russo 250.000. Cfr. Ian Robert Dowbiggin, *Keeping America Sane: Psychiatry and*

era pienamente d'accordo. «L'accoglienza degli immigrati dovrebbe essere considerata con la stessa solennità della generazione di figli, perché l'effetto razziale è essenzialmente lo stesso», scrive nel 1920:

> Dal punto di vista razziale, l'immigrazione è una forma di procreazione e, proprio come la forma più immediata di procreazione, può essere sia la più grande delle benedizioni sia la più grande delle disgrazie[18].

Nel 1917 questi uomini influenti e i loro alleati ottengono l'approvazione di una nuova legge sull'immigrazione che istituiva test di alfabetizzazione, tetti sul numero totale di immigrati, quote nazionali e diniego di ingresso in caso di povertà, debolezza mentale, degenerazione morale e «psicopatia costituzionale» – ossia pazzia non delirante –, criterio che eliminava efficacemente chiunque non fosse conforme alle norme di genere prevalenti o ammettesse un desiderio omosessuale. Inoltre, ogni immigrato che durante i primi cinque anni di residenza negli Stati Uniti avesse commesso un crimine o avesse manifestato segni di una qualunque malattia ereditaria, fisica o mentale poteva essere deportato. Nel 1924 ulteriori restrizioni limitarono il numero annuale di immigrati a 150.000, ripartito in base alla percentuale di immigrati residenti provenienti da ciascuna nazione, come indicato nel censimento del 1890 – decisamente anteriore al massiccio afflusso da Polonia, Ungheria, Russia e Italia. L'*Immigration Restriction Act* del 1924 rende gli Stati Uniti il paese più escludente del mondo. I suoi provvedimenti, adottati in nome della purezza razziale e della civiltà Nordica, sono rimasti effettivi ben oltre la metà del XX secolo.

La razza anglosassone deteneva i geni che avevano prodotto la civiltà. Non si poteva permettere che tali geni venissero sommersi da quella che Stoddard chiamava «marea crescente di colore», proveniente dall'esterno del paese, né dai degenerati mentalmente deficienti delle città dell'interno e delle baracche rurali. Proprio come la marea doveva essere respinta all'esterno, erigendo dighe contro l'immigrazione, così doveva essere arginata anche all'interno da una serie di leggi e politiche progettate per segregare i non idonei e, se necessario, assicurarne la sterilità. Le dighe della segregazione razziale dovevano venire rafforzate. Allo stesso modo, le dighe della

Eugenics in the United States and Canada, 1880-1940, Cornell University Press, 1997, p. 193.

18 Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy,* Charles Scribner's Sons, New York 1925, p. 252. [Si segnala l'esistenza di una traduzione italiana del volume che però non è stato possibile reperire: Lothrop Stoddard, *La crescente marea di colore contro il mondo bianco*, https://vidofnir14.com/ 2017 – N.d.T.]

segregazione intellettuale e morale dovevano essere erette e mantenute.

Negli anni '10 del Novecento i governi di alcuni stati intraprendono un'indagine demografica per determinare l'estensione della "minaccia della debolezza mentale" e prendono provvedimenti per confinare "la cosa" in istituti sessualmente separati [*sexsegregated*] e in colonie agricole. Centinaia di migliaia di persone sono state rinchiuse a vita nel tentativo di controbilanciare quella che veniva percepita come una minaccia alla selezione naturale e all'evoluzione della specie umana. Eppure, la marea dell'inferiorità continuava a salire. Se la civiltà voleva sopravvivere e avanzare, era compito dei più evoluti impiegare le loro tecnologie per eliminare definitivamente tutti i geni difettosi che minacciavano di sommergere i loro. I medici "eugeneticamente accorti" iniziarono a sterilizzare tranquillamente le persone "deficienti" nelle prigioni, negli ospedali e nei manicomi già a partire dagli anni '80 dell'Ottocento – e la pratica eugenetica crebbe con l'introduzione della vasectomia e della salpingectomia negli anni '90 dello stesso secolo. Nel caso giudiziario del 1927 *Buck vs Bell*[19], la Corte Suprema statunitense appoggia queste misure eugenetiche e nel 1972 il numero di americani legalmente sterilizzati senza il loro consenso raggiungerà quota 65.000[20]. In questo modo i nemici della specie venivano eliminati e l'avanzamento evolutivo di *Homo sapiens* salvaguardato e assicurato.

I nazisti hanno fatto propria la lezione dagli eugenisti americani, basando la loro legge di sterilizzazione del 1934 sulla *Model Eugenical Sterilization Law* proposta da Harry Laughlin nel 1922[21]. Nel 1937 avevano sterilizzato 250.000 tedeschi e guadagnato l'approvazione dei loro "tutor" americani. Ben presto i nazisti rinunciano al ritardo generazionale e iniziano a eliminare sul colpo i "deficienti" attraverso l'"eutanasia" eugenetica.

19 Carrie Buck, (Charlottesville, Virginia 1906 – Waynesboro, Virginia 1983) era stata internata presso la *State Colony for Epilectics and Feeble-Minded*, in cui era già stata rinchiusa anche la madre, perché rimasta incinta senza essere sposata e quindi ricoverata coattamente con la motivazione di ritardo, comportamento incorreggibile e promiscuità. Venne inoltre diagnosticato che anche sua figlia Vivian sarebbe stata, con tutta probabilità, «una progenie socialmente inadeguata» (Buck vs Bell, 274 U.S. 200, 1927, p. 205, trad. it. di A. Berlini, http://www.akra.it/amis/testim.asp?idtes=3&idsch=17). Sulla base di queste presupposizioni, il direttore della colonia John Bell, chiese la sterilizzazione tanto della madre Carrie quanto della figlia Vivian di 7 mesi. L'iter giudiziario della vicenda, iniziato nel 1924, si concluse nel 1927 con la sentenza della Corte Suprema, scritta dal giurista Oliver Wendell Holmes, che accoglieva la richiesta di Bell e ordinava la salpingectomia di Carrie Buck e figlia, stabilendo così la costituzionalità di una norma statale che consentiva la sterilizzazione obbligatoria dei non idonei, compresi i disabili intellettuali [N.d.T].

20 In letteratura le cifre variano; tuttavia, questa è la stima di Philip Reilly, che ha condotto lo studio più accurato ed è l'autorità più frequentemente citata in materia. Cfr. Philip Reilly, *The Surgical Solution: A History of Involuntary Sterilization in the United States*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991.

21 Il modello della legge di Laughlin è riproposto in Carl Jay Bajema (a cura di), *Eugenics Then and Now*, Dowden, Hutchinson & Ross, Inc., Stroudsburg 1976, pp. 138-152.

Nonostante nessun governo nordamericano abbia mai attuato una politica di uccisione eugenetica, lo spettro dell'"eutanasia" ha sempre ossessionato il movimento eugenetico. Dati gli assunti che lo animavano, tale movimento non poteva non considerare questa possibilità. In un intervento alla *Medical Association* dello Stato dell'Alabama nel 1936, il dottor William Partlow ricorda ai suoi ascoltatori che

> prima che la medicina migliorasse le condizioni sociali, di salute pubblica e sanitarie, la sopravvivenza in natura del più adatto aveva difeso la razza umana dai pericoli della degenerazione. Ora che, sotto il presente ordine di un mondo umanitario, sono preservati tanto i deboli quanto i forti, se vogliamo continuare a essere una razza virile e robusta nel corpo e nella mente, l'eugenetica richiede la sua parte di studio e di attenzione, altrimenti l'eutanasia può diventare una necessità[22].

Tuttavia, una volta che le politiche del regime nazista vengono maggiormente comprese negli Stati Uniti, misure di questo genere perdono attrattiva. Il movimento eugenetico adotta un profilo più basso e cambia le proprie strategie. Frederick Osborn, una forza trainante nella trasformazione dell'eugenetica alla metà del secolo, mette in guardia gli eugenisti dal parlare di miglioramento di specie in termini razziali. «Sarebbe imprudente per gli eugenisti imputare superiorità o inferiorità di natura biologica a classi sociali, a gruppi regionali o alle razze nel loro insieme», scrive nel 1937. E ancora:

> Gli scienziati non sono affatto sicuri che le razze o le classi sociali in questo paese siano al di sopra o al di sotto delle altre nella capacità biologica di sviluppare qualità socialmente valide. Tuttavia, sono sicuri che anche se ci fossero differenze tra le capacità biologiche medie di questi gruppi, queste sarebbero piccole in confronto alle ben più grandi differenze che si danno tra gli individui. L'eugenetica dovrebbe quindi operare sulla base della selezione individuale. Un programma di selezione degli individui migliori e del miglior stock di famiglia tra qualsiasi razza e classe socio-economica riceverà ampio supporto scientifico[23].

Osborn approfondisce questa posizione in un libro del 1940 *Preface to Eugenics*, affermando che l'eugenetica è praticabile solo in una democrazia

22 William D. Partlow, «A Debt the World Owes Medical Science», in «Journal of Medical Association of the State of Alabama», vol. 6, n. 1, Luglio 1936, p. 12.

23 Frederick Osborn, «Implications of the New Studies in Population and Psychology for the Development of Eugenic Philosophy», in «Eugenical News», vol. 22, n. 6, 1937, p. 106.

in cui gli individui sono rispettati:

> L'ideale eugenetico riconosce che ogni essere umano è unico per la sua eredità. Questa unicità, che pervade ogni cellula del suo corpo, giustifica il rispetto per l'individuo […]. L'eugenetica, rivendicando l'unicità dell'individuo, integra l'ideale americano del rispetto per l'individuo. L'eugenetica in una democrazia non cerca di generare uomini di un solo tipo, ma di far crescere il livello medio delle variazioni umane, riducendo le variazioni che favoriscono cattiva salute, scarsa intelligenza e carattere anti-sociale e, al contempo, aumentando le variazioni ai livelli più alti di attività[24].

I nazisti avevano cercato di generare un solo tipo di persona, conforme a un solo ideale fenotipico. Tuttavia, in ultima istanza, i programmi di riproduzione di questo tipo sono disgenetici, perché non selezionano le variazioni che consentiranno davvero alla specie umana di avanzare: forza, intelligenza e condotta socialmente valida. Dobbiamo rinunciare al razzismo fenotipico, ingenuo, argomentava Osborn, concentrandoci invece sull'eliminazione dei genotipi inferiori e l'aumento dei genotipi superiori ovunque vengano trovati[25].

Si ritiene comunemente che l'eugenetica e il sogno di una razza purificata dominatrice sia morto con Hitler; la genetica moderna è subentrata, ha corretto le interpretazioni scientificamente sbagliate che avevano sostenuto il movimento di purificazione della razza alla fine del secolo e negli anni '30 l'eugenetica è stata completamente screditata come pseudo-scienza. I fatti

24 *Id.*, *Preface to Eugenics*, Harper and Brothers, New York, 1940, pp. 296-297.

25 È molto importante notare che la svolta eugenetica sostenuta da Osborn muoveva dalla selezione del gruppo razziale alla selezione del gruppo famigliare. Le migliori famiglie, non le migliori razze, andrebbero supportate, mentre le peggiori sarebbero candidate allo sterminio. Nel corso degli anni '50 e '60 del Novecento la selezione famigliare è stata reinterpretata come pratica pro-famiglia e programmi eugenetici (tra cui la sterilizzazione coatta) sono stati riarticolati come misure in questa direzione. Nel mio libro *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: a Genealogy*, Indiana University Press, Bloomington 2009, sostengo che gran parte del movimento pro-famiglia del tardo XX secolo è radicato nel movimento eugenetico (che a sua volta era radicato nel razzismo scientifico). Il suo scopo non è quello di sostenere gli interessi delle famiglie; il suo obiettivo è invece quello di sostenere gli interessi delle famiglie ritenute suscettibili di generare figli con determinate caratteristiche socialmente valorizzate e di condannare e distruggere le famiglie ritenute suscettibili di procreare delinquenti, deficienti e pervertiti. In questa sede non è possibile sviluppare queste connessioni storiche per ragioni di spazio. Per una discussione dei cosiddetti movimenti pro-famiglia e dei loro collegamenti con il nazionalismo, cfr.: Noël Sturgeon, «Penguin Family Values. The Nature of Planetary Enviromental Reproductive Justice», in Catriona Mortimer-Sandilands e Bruce Erickson (a cura di), *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, Bloomington 2010, pp. 102-134 e Andil Gosine, «Non-White Reproduction and Same-Sex Eroticism: Queer Acts Against Nature», in *Id.*, *Queer Ecologies*, cit., pp. 149-173.

storici, però, sono meno rassicuranti. La scienza a cui Frederick Osborn si appellava nel 1937 non era l'eugenetica. Era la genetica, la scienza di uomini come Thomas Hunt Morgan, Theodosius Dobzhansky ed Ernst Mayr. E, quando reclamava supporto scientifico per il suo progetto eugenetico, Osborn sapeva di cosa stava parlando. Il progetto di eliminazione dell'anormalità attraverso la gestione della riproduzione è stato abbracciato da molti scienziati, anche se si opponevano alla discriminazione basata sulla razza. La prefazione al libro di Osborn *The Future of Human Heredity* del 1968 è di Dobzhansky, uno dei più grandi genetisti del XX secolo. Dobzhansky riconosce che alcuni «zelanti sostenitori» avevano ostacolato l'accettazione dell'eugenetica come pratica. «Eppure», prosegue,

> l'eugenetica ha un nucleo sano. Il vero problema a cui l'umanità non potrà sfuggire per sempre è dove il processo evolutivo sta portando l'uomo e dove l'uomo stesso vuole andare. Osborn è stato per diversi anni il lucido leader del movimento eugenetico in America e si è sforzato di rendere di nuovo rispettabili la sostanza dell'eugenetica scientifica e il suo nome[26].

I genetisti di rango più elevato non hanno rigettato l'eugenetica dopo la Seconda guerra mondiale. Apparentemente purgata dal razzismo, l'eugenetica non solo va rispettata, ma finanche propugnata.

Ma quanto è stata efficace quella purga? Si ricordi Mayr: «Le specie sono gruppi di popolazioni capaci di interfecondazione e riproduttivamente isolati da altri gruppi simili»[27]. Una specie consiste di una collezione di individui idonei al contatto sessuale fertile, di una popolazione con un singolo "pool genico". Le combinazioni di DNA, per come esistono negli individui, possono essere rimescolate attraverso la riproduzione sessuale per creare una nuova popolazione di individui, la generazione successiva, ma il pool genico in sé rimane intatto[28]. L'evoluzione non intacca gli individui, ma il pool genico

26 Cfr. F. Osborn, *The Future of Human Heredity: An Introduction to Eugenics in Modern Society*, Weybright & Talley, New York 1968, p. vi. Dunn e Dobzhansky scrivono: «Andrebbe ovviamente a vantaggio della società se la distribuzione dei geni umani potesse essere controllata o modificata in modo tale che i geni buoni aumentassero e quelli cattivi diminuissero». Dunn e Dobzhansky proseguono parlando della sterilizzazione come di uno dei mezzi per ottenere questo risultato, nonostante non giustifichino né condannino tale pratica. Cfr. Leslie C. Dunn e Theodosius Dobzhansky, *Heredity, Race, and Society*, Penguin Books, New York 1946, pp. 62-64. Nello stesso libro, tuttavia, i due biologi condannano decisamente la selezione su base razziale, in netto contrasto con la loro visione morale apparentemente neutrale sulla sterilizzazione come metodo per eliminare l'anormalità famigliare.

27 E. Mayr, *Biologia ed evoluzione*, cit., p. 23.

28 Dunn e Dobzhansky danno una spiegazione semplice di questo fenomeno nell'appendice al quinto capitolo del loro libro *Heredity, Race, and Society*, cit., p. 87.

attraverso la mutazione e la deriva [*drift*] genetica; la selezione naturale agisce sul pool, alterandolo nel tempo. Tuttavia, fino a che rimane isolato da altri pool genici, le popolazioni successive costituiscono una specie distinta. Può essere difficile vedere della politica nel discorso di Mayr su popolazioni e geni. Ma si considerino le sue argomentazioni sulla speciazione. Per essere una "specie buona", un patrimonio genetico deve proteggersi da flussi estranei. Una specie che si sta formando (una varietà nel processo verso una "buona specie") deve sviluppare "meccanismi di isolamento riproduttivo"; deve erigere barriere che impediscano il contatto sessuale fertile con varietà vicine.

Questa definizione di specie va incontro ad alcune difficoltà empiriche. Innanzitutto, rende gli organismi asessuali non-specifici. Secondariamente, potrebbe contare gruppi morfologicamente distinti – ad esempio, le querce rosse e le querce nere – come una specie, non riuscendo così ad accordarsi con la speciazione tassonomica[29]. Inoltre, tale definizione rende difficile l'identificazione di specie estinte poiché sottovaluta la morfologia quale indicatore di speciazione affidabile. Una delle critiche più serie a tale concezione, però, è stata mossa da Hugh Paterson nel 1976[30]. Tutti concordano, dice Paterson, che la speciazione può avvenire quando una specie si divide per un lungo tempo in aree geograficamente separate. Ambienti diversi selezionano differenti alleli fino a che i gruppi sono geneticamente e morfologicamente distinti. Questa è una speciazione di natura "allopatrica". La domanda, allora, è: può avvenire una speciazione di natura "simpatrica"? In altri termini, può una specie diventare due specie distinte all'interno del medesimo ambiente? Sì, rispondono Dobzhansky e Mayr, perché un sottoinsieme di specie può sviluppare meccanismi di isolamento riproduttivo che impediscono il flusso genetico da specie parenti. Una volta che intervengono tali meccanismi, abbiamo due corredi genetici distinti e quindi due specie. No, risponde Paterson, perché il processo di selezione naturale non favorirebbe mai alcun tratto in grado di rendere sterile la maggior parte della prole del sottogruppo che si sta sviluppando. Secondo Paterson, i meccanismi di isolamento riproduttivo semplicemente non possono svilupparsi, almeno non come componenti essenziali di una speciazione di natura simpatrica.

29 Per alcuni esempi a proposito di entità asessuali, cfr. Paul R. Ehrlich e Peter H. Raven, «Differentiation of Populations», in M. Erechefsky (a cura di), *Units of Evolution*, cit., pp. 57-67 e Alan Templeton, «The Meaning of Species and Speciation: A Genetic Perspective», in *Id.*, *Units of Evolution*, cit., pp. 159-183. Per una discussione sulla differenziazione della quercia, cfr. Leigh Van Valen, «Ecological Species, Multispecies, and Oaks», in *Id.*, *Units of Evolution*, cit., pp. 69-77.

30 H. Paterson, *Evolution and the Recognition Concept of Species: Collected Writings*, cit., pp. 3, 8, 41, 64, 80 e 98.

Se, al contrario, si evolvono, essi sono accessori al funzionamento della selezione naturale per altri tratti adattativi[31]. Inoltre, facendo dell'isolamento riproduttivo una caratteristica essenziale della speciazione, gli aderenti al concetto biologico di specie di Mayr importano una sorta di teleologia nella teoria della selezione naturale. Suggeriscono, infatti, che la natura *desideri* la diversità di specie perché, per dirla con Dobzhansky, «il mondo vivente ha disposto sé stesso per controllare una gamma progressivamente più ampia di ambienti e di modi di vivere»[32]. La speciazione è vista come il modo che la vita mette in atto per colonizzare nuovi ambienti in una spinta alla conquista dell'intero pianeta. Per Paterson si tratta di un'assunzione illegittima dentro una teoria scientifica. La vita non ha obiettivi, sostiene il biologo. La natura non seleziona la diversità, ma la fecondità, l'opposto della sterilità; la diversità è un effetto collaterale. In breve, non possiamo considerare l'intersterilità una componente essenziale della definizione di specie.

Perché, allora, il concetto di specie biologica ha continuato a prevalere? La risposta si nasconde non nel suo valore biologico ma nel suo valore sociale; tale concetto di specie è il riflesso di una società in cui il razzismo di Jim Crow era nel pieno delle forze, la preoccupazione per l'incrocio tra persone considerate di diversi tipi razziali [*miscegenation*] pervasiva così come le paure di degenerazione ereditaria. La segregazione razziale e i limiti posti all'immigrazione, l'istituzionalizzazione dell'eugenetica e la sterilizzazione dei "non adatti" avevano tutte a che fare con la necessità di arginare il flusso di geni da segmenti sospetti della popolazione per isolare riproduttivamente la sottopopolazione (etero, bianca, di classe media) al fine di produrre una "specie buona" che escludesse – per usare il linguaggio del tempo – negri, asiatici, deficienti e pervertiti. Il processo di speciazione per come lo descrivono Mayr e Dobzhansky è precisamente il progetto dell'eugenetica del XX secolo. Persino le loro metafore basate sui fluidi derivano dal discorso eugenetico dominante: l'immagine di Stoddard circa la crescente marea di colore che andrebbe a sommergere i vascelli del plasma germinativo nordico non è lontana, rimane invece sullo sfondo; i suoi ripetuti appelli alle dighe per proteggere la razza nordica dalla contaminazione con le razze ritenute inferiori potrebbero essere stati il prototipo per il concetto stesso di meccanismi di

31 Secondo Paterson, questa critica coinvolge la distinzione cruciale tra funzione ed effetto. Per una discussione di questa distinzione, cfr. David M. Lambert, «Biological Function: Two Forms of Explanation», in David M. Lambert e Hamish G. Spencer (a cura di), *Speciation and the Recognition Concept: Theory and Application*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1995, pp. 238-259.

32 Citato in H. Paterson, *Evolution and the Recognition Concept of Species: Collected Writings*, cit., p. 100.

isolamento riproduttivo volti ad arginare il flusso di geni stranieri. Il DNA, però, non è liquido. L'onnipresente uso di metafore acquatiche da parte dei genetisti del XX secolo non è, allora, descrittivo, ma bensì evocativo di quei discorsi eugenetici da cui la genetica era emersa e a cui era rimasta legata.

Gli eugenisti stavano cercando di creare una nuova specie (super)umana attraverso la gestione del comportamento sessuale e la limitazione del contatto sessuale; i genetisti hanno così immaginato che tutte le nuove specie fossero create in questo modo. Lontani dall'aver abbandonato l'eugenetica negli anni '40 del Novecento, i biologi hanno elevato i principi fondamentali della pratica eugenetica al rango di legge naturale e li hanno incorporati nel cuore della loro nuova sintesi disciplinare. Che lezione dovremmo apprendere da questa storia circa l'intima relazione tra biologia ed eugenetica?

Coloro che cercano di catturare questa storia e contenerla entro i confini dell'epistemologia dominante – della quale parlerò brevissimamente, tenendo sullo sfondo il lavoro di Michel Foucault e Isabelle Stengers e, quindi, di Gilles Deleuze[33] – hanno un paio di opzioni strategiche. Una è quella di rifiutare l'argomentazione che il concetto di specie biologica e la teoria della speciazione –che implica e in cui è integrato – non siano mai stati adeguatamente giustificati, di denunciare il fatto che ogni tanto anche i grandi scienziati permettono ai loro bias di influenzare il loro lavoro e, come conseguenza, di rendere omaggio ai meccanismi del discorso scientifico che consentono e provocano la critica correttiva di Paterson e di altri. L'altra strategia è quella di sostenere che, a prescindere dal loro valore di verità o di semplici surrogati socio-politici, le teorie di Mayr e Dobzhansky possedevano una giustificazione scientifica nel momento in cui vennero proposte e accettate.

Seppure in modi diversi, entrambe queste strategie si adoperano per ripristinare una distinzione che la storia stessa ha messo in questione: la distinzione tra il dentro e il fuori della scienza. Tali strategie implicano che, da un lato, dentro la pratica scientifica si riscontrano argomentazioni e una serie di standard che ordinano il pensiero "scientificamente" e che, dall'altro , al di fuori della pratica scientifica esistono argomentazioni e una serie di standard che ordinano il pensiero "non scientificamente", "politicamente" o "irrazionalmente". La scienza funziona bene quando non si permette che il dentro e il fuori si mescolino. Al contrario, ogni volta che ciò che sta fuori entra dentro e contamina la pratica scientifica si sviluppa un problema, e la storia che ho illustrato è esattamente un esempio di una situazione del genere.

Eppure, non è questa stessa distinzione tra un dentro puro e un fuori nettamente separato un prodotto del pensiero eugenetico? Non riposa su un

33 Cfr. Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes*, La Découverte, Parigi 1993.

desiderio eugenetico di purificare la nostra conoscenza come mezzo per assicurare il progresso scientifico? Che cosa succederebbe se ci permettessimo di pensare che la genetica moderna, tutta la biologia moderna, e quindi gran parte del nostro mondo intellettuale e tecnologico è condizionata dal razzismo scientifico? La zattera della scienza verrebbe sommersa dalla marea crescente della politica? Che cosa succederebbe se, invece di puntellare le dighe erette per prevenire l'intimità e il flusso tra scienza e politica, compissimo lo sforzo di riconoscere che le nostre affermazioni di meticolosità scientifica rappresentano una strategia politica? Come vivremmo con questi pensieri? Come ci trasformerebbero questi pensieri?

Traduzione dall'inglese di Chiara Stefanoni

Zipporah Weisberg

Il gioco finale della biotecnologia: il collasso ontologico ed etico nel "secolo biotech"

L'essere non è un concetto universale che si può separare dagli oggetti, bensì è identico a ciò che esiste […]. L'essere è il porre l'essenza. Ciò che è la mia essenza è il mio essere. Il pesce esiste nell'acqua e non si può separare la sua essenza da questo essere. Ludwig von Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*.

Sono 1.700.000 le specie note sulla terra. Nel 2013 gli scienziati ne hanno per la prima volta progettata una al computer. E nel giro di un decennio dalla metà degli anni '90 sono stati approvati più di 3.000 brevetti per organismi geneticamente modificati e per altre innovazioni transgeniche. Tra 50 anni potrebbero esserci più forme di vita create in laboratorio che identificate in natura. Esistono capre dal cui latte si ricava una tela di ragno più resistente dell'acciaio, salmoni giganti che crescono a una velocità due volte superiore rispetto ai loro parenti naturali, batteri che producono farmaci antimalarici prima estratti solo dalle piante. Simili innovazioni possono aumentare la disponibilità di prodotti fondamentali, ispirare innovazioni commerciali o anche creare e stravolgere interi mercati. È tutto parte della nuova scienza che chiamiamo biologia sintetica, che usa la natura come settore manifatturiero e il DNA come materia prima. Le compagnie farmaceutiche la considerano la nuova strada per la produzione di farmaci e trattamenti innovativi e miracolosi. Le compagnie che producono energia la vedono come una strada verso la produzione di combustibili più puliti e sostenibili, come fanno le alghe che producono biocombustibili consumando anidride carbonica. Verrà un giorno in cui i computer funzioneranno su circuiti a DNA e una pittura di origine organica manterrà la giusta temperatura nelle nostre abitazioni. Ovunque nel mondo, accademici, imprenditori e anche studenti lavorano con più di 5.000 sequenze di DNA chiamate Biobricks® per esplorare nuove idee e creare nuovi organismi. Il DNA è disponibile online in

> un database open source e, grazie a un approccio collaborativo e dal basso, esperimenti che un tempo duravano anni oggi vengono condotti nel giro di qualche settimana, ridefinendo di continuo il campo del possibile. Anche se è ancora in fase sperimentale, la biologia sintetica ha tutte le caratteristiche per diventare la tecnologia centrale del XXI secolo, inaugurando un modo di pensare del tutto nuovo, sollevando nuovi interrogativi e offrendo nuove opportunità – *poiché nulla può cambiare di più il nostro modo di vivere che cambiare la vita stessa*. Pensateci un attimo. Noi lo stiamo già facendo. Robert Chan, *Fidelity Investments*, 2012.

Le biotecnologie animali stanno prendendo sempre più piede nel campo dell'industria zootecnica e biomedica. AquaBounty Technologies ha presentato un brevetto alla Food and Drug Administration (FDA) per commercializzare AquAdvantage®, il «primo ibrido all'avanguardia» della compagnia, un salmone geneticamente modificato che cresce a una velocità due volte maggiore rispetto al normale e che, secondo la compagnia, «rappresenta un'alternativa ecologicamente sostenibile ai salmoni d'allevamento» e «il futuro dell'acquacoltura dei salmoni»[1]. Al momento c'è una richiesta crescente per i cosiddetti "animali medicali" [*pharm animals*], ossia animali geneticamente ibridati con altre specie per produrre farmaci o vaccini per il trattamento di malattie umane. Maiali *knockout* geneticamente modificati da usare per gli xenotrapianti[2] sono attualmente in fase di progettazione. La biotecnologia coinvolge anche il campo delle arti. Nel 2000, Eduardo

1 AquaBounty Technologies, https://aquabounty.com; Emily Anthes, «Don't be Afraid of Genetic Modification», in «The New York Times», 9 Marzo 2013, http://www.nytimes.com/2013/03/10/opinion/sunday/dont-be-afraid-of-genetic-modification.html?pagewanted=all&_r=1&.

2 Hai Tang *et al.*, «One-Step Generation of Knockout Pigs by Zygote Injection of CRISPR/Cas System», in «Cell Research», vol. 24, n. 3, 2014, pp. 372-375; Steven Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», in Carol Gigliotti (a cura di), *Leonardo's Choice: Genetic Technologies and Animals*, Springer, Dordrecht 2009. Faccio riferimento alle biotecnologie nel contesto di una critica al postumanesimo in Zipporah Weisberg, «The Trouble with Posthumanism: Bacteria are People Too», in John Sorenson (a cura di), *Critical Animal Studies: Thinking the Unthinkable*, Canadian Scholars Press, Toronto 2014. Un'analisi delle questioni centrali che affronto in questo saggio, ossia il razionalismo tecnologico, l'ibridazione simbolica e materiale degli animali con gli apparati tecnici in ambito biotech e oltre, la tendenza postumanista a glorificare la tecnoscienza a discapito dell'etica e lo svilimento dell'integrità di specie, le ho analizzate anche in due testi precedenti: Z. Weisberg, «The Trouble with Posthumanism», cit. e «Le promesse disattese dei mostri. Haraway, gli animali e l'eredità umanista», in Massimo Filippi e Filippi Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010. Nel presente saggio, rispetto ai precedenti, sviluppo queste idee con un focus più specifico sulla critica sistematica della biotecnologia come forma di sterminio produttivo. Mi soffermo in particolare sulle implicazioni fenomenologiche della manipolazione genetica per gli altri animali.

Kac, uno dei primi bioartisti, ha commissionato la produzione del *GFP Bunny*, un coniglio fosforescente creato inoculando nello zigote di un coniglio una proteina fosforescente di una medusa del Pacifico[3]. Anche l'industria dei *pet* sta traendo profitto dalle biotecnologie. La Transgenic Pets LLC sta provando a creare gatti transgenici non allergenici e la GloFish, un'altra compagnia commerciale nel campo delle biotecnologie, produce pesci iridescenti con nomi come Starfire Red®, Electric Green®, Sunburst Orange®, Cosmic Blue®, Galactic Purple® e Moonrise Pink®[4]. Altre compagnie del settore come la RNL Bio in Sud Corea si sono specializzate nella clonazione di cani, gatti e altri animali da compagnia[5]. Nel frattempo, anche i programmi di "disestinzione" stanno provando a ripopolare la terra con animali estinti come i mammut lanosi e i piccioni migratori[6].

Mentre questi e simili progetti sono spesso salutati come grandi risultati scientifici funzionali al miglioramento della salute e del benessere di umani e non umani, in questo saggio sostengo che, in realtà, essi determinano un *collasso ontologico* tra gli animali[7] e l'apparato tecnico-economico[8]. Con questa espressione intendo l'eliminazione di quelle tensioni ontologiche fondamentali tra i soggetti incarnati e le logiche della scienza, della tecnica e dell'economia. La biotecnologia impone questo collasso in diversi modi: riprogrammando geneticamente gli animali per farne merci standardizzate, astraendone i corpi in codici e dati e, in certi casi, manipolandone letteralmente i movimenti tramite tecnologie informatiche. Queste e altre forme di violenza ontologica non solo comportano una grande sofferenza per gli animali coinvolti, ma distorcono anche la base fenomenologica della loro esistenza, in particolare la loro esperienza percettiva e la dimensione individuale dello spazio e del tempo. Subordinando gli animali non umani alla logica della «ragione strumentale» o della «tecnica», per usare le espressioni rispettivamente di Herbert Marcuse e Jacques Ellul, la biotecnologia

3 Carol Gigliotti, «Introduction», in *Leonardo's Choice*, cit., p. xii.

4 Steven Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», cit., p. 9; *GloFish® FAQ*, http://www.glofish.com/about/faq/.

5 «Firm Hails Dog Clone Breakthrough», BBC News 2009, http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7858566.stm.

6 Dolly Jørgenson, «Reintroduction and De-Extinction», in «BioScience», vol. 63, n. 9, 2013, pp. 719-720; Shlomo Cohen, «The Ethics of De-Extinction», in «NanoEthics», vol. 8, n. 2, 2014, pp. 165-178.

7 Non è mia intenzione rafforzare il dualismo umano/animale; ma, per ragioni di chiarezza e semplicità, in questo saggio farò riferimento agli animali non umani (invertebrati e vertebrati) chiamandoli semplicemente "animali".

8 Cfr., ad es., «Expiration Fate: Can 'De-Extinction' Bring Back Lost Species?», in «Scientific American», 31 Marzo 2013, http://www.scientificamerican. com/article.cfm?id=what-is-the-de-extinction-movement-all-about.

perpetua lo sterminio produttivo degli animali. Gli animali biotecnologici sono sterminati nel senso di essere «spinti oltre i limiti» di un'esistenza significativa e «completamente distrutti» o «completamente annientati» in quanto soggetti[9]. Ma sono anche sterminati perché *sovrapprodotti* e *sovragenerati* sia sul piano quantitativo che qualitativo[10].

Non è un segreto che la biotecnologia sia intimamente legata all'industria della tecnoscienza e che miri innanzitutto a produrre merci. L'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE) definisce la biotecnologia come «l'applicazione dei principi di scienza e ingegneria alla trasformazione della materia fornita da agenti biologici per ricavarne merci e servizi»[11]. Il Canadian Council on Animal Care (CCAC) definisce la biotecnologia «l'impiego o lo sviluppo di tecniche che usano organismi o parti di organismi per migliorare beni e servizi»[12]. La Canadian Biotechnology Strategy (CBS) afferma che la biotecnologia «implica l'uso di organismi viventi, o di parti di organismi viventi, per mettere a punto nuovi metodi di produzione, creare prodotti nuovi e trovare nuovi modi per migliorare la nostra qualità di vita»[13]. In ambito agricolo, gli animali transgenici sono prodotti «per ragioni *economiche* precise» e «per migliorare la produzione di carne e altri prodotti animali»[14]. Date le crescenti applicazioni industriali e commerciali delle biotecnologie animali, la CCAC osserva che «si prevede un uso crescente degli animali transgenici in futuro»[15].

Come ho sostenuto altrove, in quanto manifestazione dell'integrazione riuscita tra obiettivi scientifici, tecnologici ed economici, la biotecnologia rende spaventosamente accessibile la visione "utopica" sulla natura espressa

9 Cfr. Webster's New Twentieth Century Dictionary Unabridged, seconda edizione, voce «*Exterminate*».

10 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book Milano 2006, p. 65.

11 Cit. in Robert Bud, *The Uses of Life: A History of Biotechnology*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 1.

12 The Canadian Council on Animal Care, «CCAC Guidelines: On Procurement of Animals Used in Science», 2007, http://www. ccac.ca/Documents/Standards/Guidelines/Procurement.pdf. La Convenzione delle Nazioni Unite sulla diversità biologica del 1992 definisce biotecnologia «qualsiasi applicazione tecnologica che usi sistemi biologici, organismi viventi, o derivati di questi, per fare o modificare prodotti o processi per usi specifici» (Articolo 2), http://www.cbd.int/convention/text/default.shtml.

13 Government of Canada, «The 1998 Canadian Biotechnology Strategy: An Ongoing Renewal Process», 1998, http://www.biostrategy.gc.ca/english/View.asp?pmiid=520&x=535.

14 Endang Tri Margawati, «Transgenic Animals: Their Benefits to Human Welfare», originariamente pubblicato in «ActionBioscience», 2003, ora http://www.biotek.lipi.go.id/index.php/bioteknologi-update/749-transgenic-animals-their-benefits-to-human-welfare. Enfasi aggiunta.

15 The Canadian Council on Animal Care, «CCAC Guidelines: on Transgenic Animals», 1997, http://www.ccac.ca/ Documents/Standards/Guidelines/Transgenic_Animals.pdf.

ne *La nuova Atlantide* da Francis Bacon, natura pensata come gigantesco laboratorio a disposizione degli "scienziati-preti" per essere manipolata a piacimento. Nei suoi testi scientifici scritti tra la fine del '500 e l'inizio del '600, Bacon presentava gli esseri viventi non umani come materia grezza, ontologicamente elastica, infinitamente manipolabile e trasformabile ai fini del progresso economico e scientifico. Sul piano scientifico l'obbiettivo primario era produrre "creature perfette" da corpi imperfetti e massimizzarne l'utilità. Verità e utilità, ribadiva Bacon, erano inestricabilmente legate: «Verità [...] e utilità sono in questo caso la medesima cosa». Una visione che ritorna nelle definizioni di biotecnologia sopra riportate[16].

La strumentalizzazione baconiana della ragione e della vita non umana è culminata nei secoli non solo nel collasso ontologico tra animali e dispositivi tecnici, ma anche nel collasso etico tra l'analisi critica e le ideologie dominanti sulle tecnologie. Per collasso etico intendo l'interiorizzazione della logica tecnica sia nella cultura tecnoscientifica sia nei discorsi accademici sulla tecnologia, che impedisce una valutazione critica delle questioni etiche fondamentali che la biotecnologia applicata agli animali solleva. Bioeticisti come Bernard Rollin muovono una critica corretta alle vergognose violazioni etiche secondarie alle biotecnologie biomediche e commerciali, quali la produzione di "bioreattori" chimerici, "piante ideali produttrici di proteine", "fabbriche di farmaci", "sistemi aviari" e altre cose di questo genere. Ma Rollin e altri come lui restano propensi a esplorare il potenziale liberatorio delle biotecnologie, di alcune perlomeno, e a credere nella possibilità che queste servano a migliorare il benessere animale[17]. Io credo, invece, che queste esplorazioni del potenziale liberatorio delle biotecnologie, per quanto caute, non tengano conto delle *fondamentali* questioni ontologiche ed etiche in gioco nella manipolazione genetica degli altri animali per *qualsiasi* fine. Si rende necessario un diverso inquadramento metodologico ed è quello che proverò a fare in questa sede.

A questo scopo, faccio riferimento in particolare alla teoria critica di Marcuse ed Ellul per mostrare come la biotecnologia non possa essere considerata indipendentemente dall'apparato tecnocapitalista al quale è intimamente legata. Per parlare delle ulteriori ramificazioni della biotecnologia applicata agli animali, faccio inoltre riferimento alla prospettiva di Theodor Adorno e Max Horkheimer sulle ideologie dello sterminio, e alla fenomenologia della corporeità di Maurice Merleau-Ponty.

16 Rose-Mary Sargent, «Introduction», in *Francis Bacon: Selected Philosophical Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1999, p. xvi.

17 Gary Stix, «The Land of Milk and Money», in «Scientific American», Novembre 2005, http://www.scientificamerican.com/article.cfm? id=atryn-the-land-of-milk-and-money.

Sterminio per integrazione

La biotecnologia stermina gli animali in quanto «soggetti-di-una-vita» per usare un'espressione di Tom Regan[18], eliminando, o integrando[19], le cruciali opposizioni ontologiche fra corpi animali e apparato tecno-economico. Nell'area della biotecnologia agricola, ad esempio, l'obbiettivo è "editare" geneticamente gli animali per far sì che non solo non siano più in conflitto con i macchinari industriali, ma ne diventino incarnazioni viventi[20]. La strategia principale della tecnologia per raggiungere questo obbiettivo, nota Ellul, è la seguente: «Ogni volta che la tecnica urta contro un ostacolo naturale, tende ad aggirarlo, sia sostituendo l'organismo vivente con la macchina, sia modificando questo organismo in modo che non presenti più alcuna reazione specifica»[21].

Gli esempi che seguono mostrano come la biotecnologia integri perfettamente gli animali e l'apparato tecno-economico. Nel 2009, un gruppo di ricercatori guidati da Erika Sasaki del Central Institute for Experimental Animals di Kawasaki, in Giappone, ha creato le "designer monkeys", in grado di diventare verdi fosforescenti se esposte a una luce ultravioletta. Sasaki sostiene che l'obbiettivo ultimo del suo progetto è arrivare a produrre una massa di marmosette geneticamente modificate per diventare portatrici di vari difetti genetici in modo da poterle usare come animali per le ricerche di laboratorio[22]. Anthony Chan, genetista dello Yerkes National Primate Research Center presso la Emory University di Atlanta in Georgia – che ha collaborato con Gerald Shatten per creare ANDi, un macaco rhesus geneticamente progettato per sviluppare la malattia di Huntington – ritiene che il lavoro di Sasaki sia un «grande passo in avanti» utile a «far pensare a chi normalmente non ci pensa quanto i primati siano animali-modello

18 «Soggetti-di-una-vita», per Regan, sono gli animali non umani che «si presentano nel mondo con il mistero di una psiche unitaria». Tra le altre cose, essi sono in grado di «vedere e sentire, credere e desiderare, ricordare e anticipare, pianificare e comprendere». Mi servo dell'espressione di Regan per mettere in rilievo quanto siano significative le vite animali (per sé, l'una per le altre, per noi) nel senso fenomenologico e nel senso più convenzionale al quale lo stesso Regan si riferisce. Faccio questo per espandere l'applicabilità della categoria di Regan a un numero più vasto di animali rispetto ai «mammiferi normodotati di un anno o più» alla quale egli inizialmente la collega. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 2004, p. xvi.

19 Cfr. Z. Weisberg, «The Trouble with Posthumanism», cit., soprattutto p. 99, dove affermo: «Questi e altri animali transgenici sono pienamente integrati nei meccanismi di produzione».

20 Cfr. nota 4.

21 Jacques Ellul, *La tecnica rischio del secolo*, trad. it. di C. Pesce, Giuffrè, Milano 1969, p. 137.

22 Ian Sample, «Genetically Modified Monkeys Give Birth to Designer Babies», in «The Guardian», 27 Maggio 2009, http://www.guardian.co.uk/ science/2009/may/27/genetically-modified-gm-monkeys-germline.

importanti per la sperimentazione»[23]. Nel 1999, Cecil Forsberg e i suoi colleghi della University of Guelph (Ontario, Canada) hanno ricombinato geni di topo con geni di maiale per creare l'Enviropig®, un maiale in grado di digerire meglio il fosforo e dunque in grado di produrre meno emissioni e inquinare meno l'acqua rispetto al suo corrispettivo geneticamente non modificato[24]. Rifacendosi allo slogan della Fidelity Investment citato in esergo, slogan che dichiara che «nulla può cambiare di più il nostro modo di vivere che cambiare la vita stessa», lo slogan per pubblicizzare l'Enviropig® sul sito della Guelph University recita: «Cambiare le vite. Migliorare la vita»[25]. Un ulteriore esempio noto di ibridazione genetica interspecie è la "capra-ragno" che i ricercatori della Nexis Biotechnologies Inc. e del Biological Chemical Command dell'esercito americano hanno creato introducendo il gene responsabile della produzione della seta di un ragno comune nel DNA responsabile della produzione del latte delle capre[26]. Apparentemente, «le fibre ultraresistenti e flessibili» possono essere usate per gli scopi più diversi, da «tendini e legamenti artificiali a indumenti di protezione leggeri e materiali estremamente resistenti»[27]. Questo latte ha anche permesso di produrre il BioSteel®, materiale usato per i giubbotti antiproiettile e in altri

23 David Cyranoski, «Marmoset Model Takes Centre Stage», in «Nature», vol. 459, n. 492, 2009, https://www.nature.com/articles/459492a.

24 Roy G. Meidinger et al., «The Enviropig™: Reducing the Environmental Impact of Animal Agriculture through High Health-Status Pigs that Efficiently Utilize Dietary Plant Phosphorus», in «Journal of Biotechnology», 2008. Il link per questo articolo non è più disponibile perché il progetto è stato abbandonato nel 2012 per mancanza di fondi. Come si legge nell'articolo di Vik Kirsch sul «Guelph Mercury Tribune» del 2 Aprile 2012, «la *Ontario Pork* ha deciso durante l'incontro annuale della scorsa settimana di interrompere il finanziamento della ricerca dopo più di dieci anni». L'articolo cita il portavoce della *Ontario Pork*, Keith Robbins, che afferma: «Ci sembra di aver portato la ricerca genetica il più lontano possibile», https://www.guelphmercury.com/news-story/2770659-university-of-guelph-enviropig-project-loses-funding/. Cfr. anche Cecil W. Forsberg et al., «Integration, Stability and Expression of the E. Coli Phytase Transgene in the Cassie Line of Yorkshire Enviropig™», in «Transgenic Research», vol. 22, n. 2, 2013, pp. 379–389; Andrew Pollack, «Move to Market Gene-Altered Pigs in Canada is Halted», in «The New York Times», 4 Aprile 2012, http://www. nytimes.com/2012/04/04/science/gene-altered-pig-project-in-canada-is-halted.html. Nel 2010, il governo canadese ha approvato la riproduzione dell'Enviropig™, ma non la vendita o il consumo. Ragion per cui la *Ontario Pork* ha ritirato il suo appoggio economico al progetto. Un altro motivo per cui il settore industriale ha fatto un passo indietro è che gli allevatori hanno scoperto un integratore a basso costo che aiuta i maiali a digerire meglio il fosforo, rendendo così inutili le modificazioni genetiche. Quando il progetto è stato abbandonato i maiali non sono stati ricollocati in un santuario per poter finire i loro giorni in pace ma uccisi ed eliminati come rifiuti organici.

25 Robert Chan, «Thinking Big: "Enviropig™"», 2013, University of Guelph. Il link per questo articolo non è più disponibile, vedi nota precedente.

26 Adam Rutherford, «Synthetic Biology and the Rise of the "Spider-Goats"», in «The Guardian», 14 Settembre 2012, https://www.theguardian.com/science/2012/jan/14/synthetic-biology-spider-goat-genetics.

27 Robert F. Service, «Mammalian Cells Spin a Spidery New Yarn», in «Science», vol. 295, n. 5554, 2002, pp. 419-421.

progetti aerospaziali e ingegneristici. È interessante notare che le capreragno sono ospitate all'interno di migliaia di piccole unità adibite in precedenza a deposito di armi[28].

Gli ibridi animal-macchinici, come i cosiddetti "robo-animali", incarnano ancora più esplicitamente il collasso delle contraddizioni tra ambito della tecnologia, dell'economia e della biologia. Nel 2007, gli scienziati del Robot Engineering Technology Research Center della University of Science and Technology di Shandong hanno impiantato microchip riceventi nel cervello di alcuni piccioni. I ricercatori potevano così controllare, tramite impulsi generati al computer, la direzione del volo degli uccelli e impedire loro di volare in circolo come naturalmente fanno[29]. Lo scienziato responsabile del progetto sul piccione meccanico si vanta di avere «forzato il volatile, via computer, a obbedire ai comandi. Speriamo che questa tecnologia possa trovare applicazioni pratiche in futuro»[30]. Non è chiaro, però, cosa significhi «applicazioni pratiche».

Anche le interfacce neurali, o BMIs (*brain-machine interfaces*), scatenano il collasso ontologico tra animali, macchine e tecnologia. Secondo Jose M. Carmena e collaboratori, le BMIs che manipolano il cervello dei primati e di altri animali per controllare i cursori dei computer potrebbero essere «un'alternativa percorribile alla riabilitazione in caso di lesioni al midollo spinale»[31]. Nel marzo del 2013, è stato reso noto che i ricercatori della Duke University e gli scienziati dell'Edmond and Lily Safra International Institute for Neuroscience hanno creato un "supercervello" collegando i cervelli di due ratti in un esperimento di "telepatia". Il ratto *encoder* era responsabile della produzione di pensieri, ossia della «attività elettrica cerebrale», mentre il ratto *decoder* agiva in risposta alle onde cerebrali dell'*encoder* come se fossero le proprie. È significativo che uno dei due topi si trovasse nel Safra Institute, in Brasile, mentre l'altro era al laboratorio di Miguel Nicolelis nel campus della Duke Unversity in North Carolina. I segnali cerebrali sono stati scambiati via internet[32]. In questo caso, i ratti sono stati

28 S. Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», cit., p. 8.

29 «Robo-Pigeon: the Pigeon that Flies Wherever You Fancy», in «Daily Mail», 28 Febbraio 2007, https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-439025/Robo-pigeon-pigeon-flies-fancy.html#ixzz1wHd6SaR6.

30 *Ibidem*.

31 Jose M. Carmena *et al.*, «Learning to Control a Brain–Machine Interface for Reaching and Grasping by Primates», in «PLOS Biology», vol. 1, n. 2, 2003, https://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.0000042.

32 Douglas Heaven, «First Mind-Reading Implant Gives Rats Telepathic Power», in «New Scientist», 28 Febbraio 2013, http://www.newscientist.com/article/dn23221-first-mindreading-implant-gives-rats-telepathic-power.html.

sottoposti a un doppio collasso ontologico, da un lato integrandoli con una tecnologia informatica e dall'altro tra loro tramite un'espropriazione non consenziente della loro coscienza incorporata. In un progetto simile, Seung-Schik Yoo della Harvard Medical School ha recentemente reso possibile a degli umani il controllo telepatico dei movimenti di alcuni ratti. Secondo la reporter del «New Scientist» Sara Reardon, «collegando le tecnologie di due interfacce cervello/computer, i volontari umani sono riusciti a innescare con il pensiero i movimenti della coda di un ratto»[33]. In questo caso, il collasso ontologico si esprime nella colonizzazione del corpo del topo da parte dell'interfaccia digitale e del cervello umano.

La clonazione è un'altra pratica tecnoscientifica che stermina la soggettività animale – in questo caso eliminandone la singolarità e trasformando gli animali in oggetti replicabili all'infinito. Per definizione, la replicazione consiste nella cancellazione sistematica e deliberata della singolarità, dell'individualità, della unicità e della variazione fra specie diverse e tra esemplari della stessa specie. Questa eliminazione del particolare è parte integrante di ogni programma di sterminio. Essa avviene sia epistemologicamente che ontologicamente. Adorno definisce questa tendenza come «pensiero identificante», la riduzione della differenza e della molteplicità a unità, identità e conformità forzate. «L'identità è la forma originaria d'ideologia» e «l'adeguazione è stata sempre anche soggiogamento ai fini di dominio»[34]. Marcuse spiega che, nei sistemi tecnologicamente totalitari, i concetti sono «assoggettati alle medesime leggi generali di organizzazione» se vengono astratti dalla loro «particolare "sostanza"»[35]. Nel processo di universalizzazione e astrazione ogni particolarità è ridotta a generalità ripetibili e a categorie universali vuote[36]. Il concetto astratto e universalizzato è talmente scollato dall'oggetto cui si riferisce che sia il concetto sia l'oggetto finiscono per diventare privi di senso, ponendo così le condizioni per lo sterminio materiale[37]. Analogamente, l'universalizzazione degli animali individuali in tipi infinitamente riproducibili – l'obbiettivo primario della clonazione animale – delegittima ogni pretesa animale al riconoscimento della

33 Sara Reardon, «Interspecies Telepathy: Human Thoughts Make Rats Move», in «New Scientist», 3 Aprile 2013, https://www.newscientist.com/article/dn23343-interspecies-telepathy-human-thoughts-make-rat-move/.

34 Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad, it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, pp. 132 e 134.

35 Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1999, p. 146.

36 Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it, di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, p. 15.

37 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 92 e 101-102.

propria soggettività. A sua volta, questo avvalla ulteriori atrocità a danno degli animali, che si aggiungono alla violenza da loro subita a monte con i livellamenti genetici. Nelle parole di Horkheimer e Adorno, «[l]'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione»[38].

Un paradosso ontologico

Eugene Thacker ha evidenziato come gli animali biotecnologicamente modificati si ritrovino sospesi in un irrisolvibile paradosso ontologico[39]. Essi sono allo stesso tempo assoluta materialità, o materia grezza per la produzione, e assoluta immaterialità in forma di sistemi computerizzati di informazione/feedback, dati e codice. Come notavo in precedenza, scopo della biologia sintetica è superare gli ostacoli associati alla variabilità biologica, genetica e comportamentale degli animali non umani, applicando loro i principi dell'ingegneria informatica[40]. Ron Weiss, professore del Massachusetts Institute of Technology e pioniere della biologia sintetica, riassume questo approccio descrivendo così i suoi primi esperimenti in questo campo: «Ho deciso di usare le conoscenze informatiche per applicarle alla *biologia della programmazione*. Per me, questa è l'essenza della biologia sintetica»[41]. Per Weiss, ciò che non rientra nell'ordine rigidamente regolato dell'artificio tecnologico è una minaccia all'esistenza dello stesso, e pertanto non può continuare a esistere in base a una logica sua propria, e deve essere riprogrammato il più efficacemente possibile per svolgere le funzioni per cui è stato progettato. Carol Gigliotti evidenzia come, paradossalmente, proprio nel momento in cui gli etologi forniscono prove incontrovertibili della ricchezza e della complessità psicosociale delle vite animali, prove che consentono finalmente di contrastare il riduzionismo della prospettiva meccanicistica che ha prevalso per secoli, «molta della ricerca nel campo delle biotecnologie rafforza invece l'idea che il comportamento degli animali sia paragonabile a un *linguaggio materiale*, a una

38 M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 21.

39 Eugene Thacker, «Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman» in «Cultural Critique», vol. 53, n. 89, 2003, pp. 72-97.

40 Anche se la biologia sintetica ha a che fare con microrganismi piuttosto che con animali propriamente detti, il termine è talvolta usato come sinonimo di biotecnologia. Cfr. la pubblicità di *Fidelity Investment* riportata in apertura.

41 A. Rutherford, «Synthetic Biology», cit.

tecnica simbolica»[42].

Purtroppo, come sottolinea Thacker, la biotecnologia non si limita alla trasformazione in codice della vita organica, ma perpetua un ciclo nel quale gli organismi non umani sono dematerializzati, rimaterializzati e poi ancora dematerializzati *ad infinitum*. L'obiettivo della biologia sintetica, che rispecchia l'obiettivo proprio della tecnica, non è eliminare del tutto la materialità, ma riprogrammarla per ottemperare meglio alle richieste della produzione, in questo modo «completando un *loop*, che va da un interesse a codificare il corpo in dati a un interesse a programmare e riprogrammare questo corpo genetico-informatico per poi investire nelle possibilità dell'informatica al fine di sintetizzare e generare materia organica»[43].

Se da un lato la biotecnologia rappresenta il punto di arrivo del meccanicismo baconiano-cartesiano, dall'altro marca una differenza fondamentale rispetto alla prospettiva della scienza moderna che relegava gli animali a una sorta di idealità virtuale. Marcuse ha osservato che l'emergere della razionalità tecnica porta con sé la fine della separazione fra *res extensa* e *res cogitans* di cartesiana memoria, sancendo un'appropriazione della prima da parte della seconda: «La filosofia scientifica moderna può ben iniziare con la nozione di due sostanze, la *res cogitans* e la *res extensa*, ma via via che la materia estesa viene ricompresa in equazioni matematiche che, tradotte in tecnologia, la "rifanno", la *res extensa* perde il suo carattere di sostanza indipendente»[44]. Detto altrimenti, in base a una concezione idealista, la "materia", ossia la vita animale sensibile, non esiste più autonomamente ma diventa una proiezione della "mente". Questa tendenza raggiunge il culmine con la biotecnologia, per la quale, se da un lato gli animali continuano a essere definiti come materialità assoluta in opposizione agli umani, dall'altra sono costruiti come idealità quantificabili, mere estensioni della mente umana.

Brevetti e nuovi dei

Brevettare gli animali biotech come prodotti commerciali rafforza il ruolo dei genetisti come sacerdoti del mondo contemporaneo e creatori onniscienti e onnipotenti. Con un linguaggio simil-religioso e apertamente patriarcale

42 C. Gigliotti, «Introduction», cit., p. xvii. Enfasi aggiunta.

43 E. Thacker, «Data Made Flesh», cit., p. 92.

44 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 160.

si parla spesso di Ian Wilmut come del "padre" di Dolly, la prima pecora clonata[45]. Nel 2010, il biologo americano Craig Venter si è auto-attribuito un analogo status divino, dichiarando (10 anni e 40 milioni di dollari dopo) di aver creato Synthia, «la prima forma di vita sintetica», un genoma sintetico «costruito usando sostanze chimiche in laboratorio» e con un codice genetico creato da un computer che includeva citazioni letterarie e URLs[46]. Secondo Ian Sample, corrispondente di «The Guardian» per il settore scientifico, Synthia è un'invenzione che «apre la strada ai *designer organisms*, che si fabbricano piuttosto che evolvere»[47]. Nell'articolo Sample cita Julian Savulescu, professore di etica applicata della Oxford University, il quale afferma: «Venter sta facendo scricchiolare l'ultimo baluardo nella storia dell'umanità, avendo sviluppato la potenzialità di prevederne il destino. Non solo sta ricreando artificialmente la vita […], la modifica radicalmente per mezzo dell'ingegneria genetica. Ma creando una vita artificiale, non esistente in natura, sta anche assumendo il ruolo di dio»[48]. A partire da questa analisi, Steve Best, facendo ricorso a un'espressione di Jeremy Rifkin, suggerisce che la biotecnologia sta inaugurando una «"seconda Genesi" per il mercato»[49].

Il brevetto sugli animali, e per estensione gli animali stessi, diventano non solo una creazione di chi li produce ma anche una loro proprietà. Anche se si è proprietari del brevetto e non dell'animale in sé, le implicazioni per l'animale restano in effetti le stesse. L'animale brevettato è già da principio una merce senza alcuna possibilità di esistere come soggetto autonomo. Il produttore trae profitto dalla vendita dell'animale fisico e anche dalla sua *essenza*, i confini della quale sono predeterminati in laboratorio. Chi possiede un brevetto avanza una pretesa economica sull'animale, o una pretesa materiale sulla sua esistenza biologica, e una pretesa *metafisica*, cosa mai successa prima nella storia delle relazioni umano-animale.

Se in passato brevettare la vita era qualcosa di sospetto, oggi è una pratica commerciale comune. Ciò mostra un radicale declino delle considerazioni etiche per le vite non umane e un cambiamento problematico del modo in cui scienziati, manager e pubblico guardano al mondo naturale

45 Eunice K.Y. Or, «Britain Pro-Lifers Row over Cloning License to Dolly's Father», in «Christian Today», 10 Febbraio 2005, http://www.christiantoday. com/article/britain.prolifers.row.over.cloning.license.to.dollys.father/2109.htm.

46 Ian Sample, «Craig Venter Creates Synthetic Life Form», in «The Guardian», 20 Maggio 2010, http://www.guardian.co.uk/science/2010/may/20/craig-venter-synthetic-life-form; A. Rutherford, «Synthetic Biology», cit.

47 I. Sample, «Craig Venter», cit. (enfasi aggiunta).

48 *Ibidem*.

49 S. Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», cit., p. 4.

– un cambiamento cui ha dato impulso il trionfo della razionalità tecnica. I primi tentativi di brevettare la vita, come quelli fatti sui batteri negli anni '70, furono osteggiati in base all'idea che, seppur manipolati in laboratorio, i microrganismi fossero vite organiche e non potessero venire trasformati in invenzioni. Il voltafaccia, però, è stato rapido: nel 1980 la Corte Suprema degli Stati Uniti ha decretato che ogni microrganismo o entità biologica modificati in laboratorio potessero essere considerati come ogni altra invenzione umana ai sensi della legge e, dunque, potessero essere brevettabili[50]. Susan K. Sell ha evidenziato che l'estensione dei diritti di proprietà intellettuale a qualsiasi cosa, dai software ai geni, dalle piante alle specie animali, in concomitanza con un indebolimento delle misure antitrust – che ha iniziato a svilupparsi nel 1996 con l'attuazione del patto della WTO (World Trade Organization) relativo ai diritti sulla proprietà intellettuale (*Trade-Related Aspects* of *Intellectual Property Rights*, o TRIPS) – «ha promosso una concentrazione economica nei settori della tecnologia avanzata e più specificatamente nell'industria delle scienze della vita»[51]. Fiona Murray della MIT Sloan School of Management sottolinea che, a partire dagli anni '80, la decadenza del brevetto della DuPont per l'Oncotopo®, «gli accademici [nel settore delle scienze della vita] hanno rapidamente compreso che le loro scoperte potevano costituire la base di prodotti commerciali e che, dopo il Bayh-Dole Act[52], queste scoperte potevano essere pubblicate e brevettate. Una controversa decisione della Corte Suprema nel 1980 ha esteso lo scopo della legge sui brevetti, confermando che anche scoperte di organismi modificati elementari, ma in seguito anche di mammiferi (incluso l'oncotopo), potevano essere brevettate»[53].

La riduzione degli animali a invenzioni brevettabili non fa altro che confermare il fatto che siamo giunti a un punto catastrofico della storia delle relazioni umano-animale. Secondo il teologo di Oxford Andrew Linzey, quando gli animali sono visti come invenzioni brevettabili, svanisce ogni residuo senso del dovere nei loro confronti. Linzey conclude affermando giustamente che il brevetto delle vite animali «segna il gradino più basso

50 Martina Newell-McLaughlin e Edward Re (a cura di), *The Evolution of Biotechnology. From Natufians to Nanotechnology*, Springer, Dordrecht 2006, p. 52.

51 Susan Sell, *International Institutions, Intellectual Property, and the HIV/AIDS Pandemic*, in Robert L. Ostergard (a cura di), *HIV/AIDS and the Threat to National and International Security*, Palgrave MacMillan, New York 2007, p. 151.

52 Tale legge, emanata nel 1980, regola i diritti legati alla proprietà intellettuale nei progetti finanziati dal governo americano per la ricerca. Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Bayh-Dole_Act [N.d.T.].

53 Fiona Murray, «The Oncomouse that Roared: Resistance and Accommodation to Patenting in Academic Science», in «American Journal of Sociology», vol. 116, n. 2, 2010, pp. 341-388.

della condizione garantita agli animali nella storia dell'etica europea»[54].

La compressione spazio-temporale: un incubo per la fenomenologia

Sul piano fenomenologico, la biotecnologia è un incubo per gli animali coinvolti. Gli animali geneticamente modificati soffrono di deformità, menomazioni e malattie devastanti quale risultato della violenta alterazione del loro corredo genetico e per il collasso ontologico che questo implica. Come è noto, Dolly è morta per eutanasia a sei anni, la metà della vita media di una pecora, dopo una malattia polmonare che tipicamente affligge gli animali anziani[55]. Diversamente dalle tradizionali pratiche di selezione e incrocio che, pur basate sullo sfruttamento animale, introducono in modo relativamente graduale i cambiamenti genetici, anatomici e comportamentali, l'ingegneria genetica impone questi cambiamenti di colpo e aggressivamente, incrementando il livello di violenza che è già presente nelle pratiche di selezione. Anche se i genetisti e altri apologeti dell'ingegneria genetica fanno di tutto per naturalizzare queste pratiche definendole un'inevitabile, e pertanto accettabile, evoluzione di quelle selettive tradizionali, l'ingegneria genetica comunque le supera[56]. Come hanno sostenuto Niall Shanks e Ray Greek, la biotecnologia tratta i geni come se esistessero indipendentemente dagli animali al cui corpo appartengono[57]. I cambiamenti cui sono sottoposti gli animali transgenici sono così bruschi, invasivi e violenti che gli animali vanno letteralmente in pezzi. Best, ad esempio, scrive che molti «animali transgenici nascono spesso con deformità e soffrono di emorragie letali, artrite, tumori, problemi di stomaco, malattie renali, diabete, incapacità di riprodursi e accudire la prole, disturbi metabolici e comportamentali, alti tassi di mortalità e anomalie dello sviluppo post-natale»[58]. Gli animali transgenici, insomma, vanno a ingrossare le fila delle "mostruosità storpiate" che il capitalismo ha prodotto in serie nel corso dei secoli e nella

54 Andrew Linzey, «Genetic Engineering», in Richard Sherlock e John D. Morrey (a cura di) *Ethical Issues in Biotechnology,* Rowman and Littlefield, Lanham 2002, p. 330. Enfasi aggiunta.

55 Will Knight, «Dolly the Sheep Dies Young», in «New Scientist», 14 Febbraio 2003, http://www.newscientist.com/article/dn3393-dollythe-sheep-dies-young.html.

56 C. Gigliotti, «Introduction», cit., pp. xv–xvi.

57 Niall Shanks e C. Ray Greek, *Animal Models in Light of Evolution*, Brown Walker Press, Boca Raton 2009, p. 310.

58 S. Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», cit., p. 10.

più totale indifferenza[59]. La sofferenza fisica e psicologica degli animali geneticamente modificati risiede proprio nel conflitto tra ciò che un animale è nella sua forma distorta di merce transgenica e ciò che è o potrebbe essere nella sua forma indisturbata di soggetto-di-una-vita[60].

Se guardiamo alla fenomenologia della corporeità di Merleau-Ponty, l'oltraggio ontologico della biotecnologia appare ancora più evidente. Nel momento in cui integra gli animali nel suo apparato tecno-economico, infatti, la biotecnologia li sottopone a una disintegrazione fenomenologica[61]. Per Merleau-Ponty, ciascun animale ha il suo «stile d'essere», la sua traiettoria specie-specifica riguardo a comportamenti e sfumature percettive, e un particolare modo di esprimersi e di interagire col mondo. Ma gli animali geneticamente modificati sono soggetti a temporalità e spazialità multiple che non «appartengono» loro, per usare un termine di Merleau-Ponty. A causa di questa violenta sottomissione ai principi della tecnoscienza industriale, a loro ontologicamente estranei, gli animali geneticamente modificati sono l'ultimo esempio di un essere che «corrisponde ad una corruzione; […] permeato di negatività e per tal motivo non vera realtà, Verità», per riprendere la critica di Marcuse[62]. L'allineamento genetico degli animali con l'apparato produttivo impedisce e cancella il loro diritto a essere ciò che *sono*, o a ciò che almeno *potrebbero* essere, al di fuori della tecnocrazia.

Una dimensione spazio-temporale fenomenologicamente appropriata è fondamentale per il benessere di qualsiasi vivente. Un animale incarna letteralmente lo spazio e il tempo dell'*Umwelt*, il mondo percettivo di senso che co-costituisce[63]. Per la fenomenologia, il soggetto *è* lo spazio e il tempo che abita[64]. «Dobbiamo comprendere il tempo come soggetto e il soggetto come tempo»[65]. Analogamente, lo spazio è parte del corpo animale nella sua materialità incarnata. Ogni soggetto animale, umano o non umano, è abituato a un particolare «livello spaziale», ossia si orienta in base a una

59 *Ibidem*. L'espressione "mostruosità storpiate" parafrasa il seguente passo di Karl Marx: «Storpia l'operaio e ne fa una mostruosità», *Il Capitale*, libro I, vol. 2, a cura di A. Aiello, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 60 [N.d.T.].

60 Barbara Noske, *Beyond Boudaries: Humans and Animals*, Black Rose Books, Montreal 1997, p. 18.

61 Parlo per la prima volta della disintegrazione degli animali transgenici in «The Trouble with Posthumanism», cit., p. 99.

62 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 136-137.

63 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 88 sgg.

64 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi¸ Bompiani, Milano 2003. Enfasi aggiunta.

65 *Ibidem*, p. 540.

specifica relazione spaziale e di movimento fra sé e gli altri oggetti. Ogni soggetto incarnato ha anche un «piano privilegiato», cioè una configurazione spaziale e direzionale più appropriata al suo prosperare[66].

La biotecnologia interviene alterando completamente l'orientamento spazio-temporale dei soggetti. Far nascere animali che crescono troppo velocemente e diventano eccessivamente grossi significa ricondurre la percezione soggettiva dello spazio-tempo animale ai ritmi della compressione spazio-temporale del capitalismo neoliberale. I robo-piccioni, ad esempio, soffrono molto spesso di una sorta di implosione percettiva. Una creatura la cui esperienza soggettiva è ampiamente legata alla sua autonomia aerodinamica non può tollerare un intervento così invasivo nel suo orientamento spaziale senza subire danni a livello fenomenologico. Il ratto "telepatico" i cui movimenti sono dettati da un altro ratto via computer è altrettanto vittima di una violazione della sua relazione naturale alla dimensione dello spazio e del tempo, spazialmente separato migliaia di chilometri dal "cervello" che ne controlla i movimenti e dalla temporalità che abita in quello spazio. Come mostra David Harvey, l'implosione delle barriere spaziotemporali è un aspetto caratterizzante del capitalismo neoliberale[67]. Questa implosione è particolarmente nefasta quando si realizza sui corpi dei viventi.

L'accelerazione è un insulto alla fenomenologia. Per gli animali intrappolati nel complesso animal-industriale, l'accelerazione coincide paradossalmente con la decelerazione dell'esperienza che l'animale ha del tempo a livello soggettivo fino a un blocco in un eterno presente caratterizzato da un'agonia senza fine. Gli animali sono sradicati da una temporalità naturale e condannati a una totale immanenza e alla ripetizione infinita della tortura di un presente continuo. Il progresso, oggi, non solo trova attuazione nell'«annullamento dello spazio attraverso il tempo», ma dà più valore al divenire come trasformazione incessante che all'essere come stabilità ontologica[68]. L'animale geneticamente modificato che languisce impotente in una stalla, in un laboratorio o in una gabbia, l'animale a malapena vivente immobilizzato nella sua carne, l'animale portato a essere quello che *non* è, è in perpetuo conflitto con se stesso. Nel suo corpo, sa che vorrebbe fare cose che non può fare ed è forzato a fare cose che non vuole o non è adatto a fare. Nel suo corpo, sa che il suo corpo è la base della sua stessa alienazione e auto-negazione. *Sa che proprio il suo corpo è l'impossibilità di quella libertà della quale è stato derubato*.

66 *Ibidem*, p. 334.

67 David Harvey, *La crisi della modernità*, trad. it. di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 295.

68 *Ibidem*, p. 252.

Questa implosione dello spazio e del tempo fa progredire anche il progetto tardo-moderno volto a un controllo tecnologico totale della vita attraverso l'eliminazione della coscienza storica. Normalizzando la biotecnologia, ci dimentichiamo di quello che gli animali sono, di quello che erano "prima" (ontologicamente parlando) della loro manipolazione biotecnologica e di quello che potrebbero essere se li lasciassimo essere quelli che sono. Non si tratta di fare i romantici, immaginando una condizione idilliaca "prima" (dell'intervento umano) e di rapportarla a un "dopo" inevitabilmente tragico. Semmai, significa avere consapevolezza del fatto che l'ideologia tecnica dominante ha sistematicamente violato l'integrità ontologica degli animali al punto da renderli irriconoscibili a se stessi.

Particolarmente perniciosa è poi la smania di velocizzare che anima molti progetti nel campo delle biotecnologie (e che caratterizza più in generale la tarda modernità). La velocità ci catapulta nel futuro e si dimentica della memoria e della storia lungo la strada. «Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente», proclamava il futurista e fascista Filippo Tommaso Marinetti[69]. E Paul Virilio ci ricorda che la velocità tiene in pugno gli uomini e ci avverte che essa è il tempo del futuro distopico: «La violenza della velocità è divenuta insieme il luogo e la legge, il destino e la destinazione del mondo»[70]. La temporalità neoliberale auspica un futuro senza fondamento nel passato, un futuro senza referente. Nel secolo biotech, «il presente è tutto ciò che c'è»[71]. Il rapido movimento "in avanti" a spese degli animali destinati a fare da schiavi-merci con le loro misere vite è il senso del "progresso" di questo nuovo ordine mondiale. «L'eterna velocità onnipresente» è il tempo delle macchine, però, non dei soggetti in carne e ossa. Subordinare i secondi alle prime è un abominio ontologico, fenomenologico ed etico.

La razionalità biotecnologica come arbitro etico

Il collasso ontologico provocato dalla biotecnologia si accompagna a un collasso etico. Questo collasso si caratterizza per la mancanza di una distanza

69 Filippo Tommaso Marinetti, «Manifesto del Futurismo», in «Figaro», 20 Febbraio 1909, https://it.wikisource.org/wiki/I_Manifesti_del_futurismo/Fondazione_e_Manifesto_del_futurismo.

70 Paul Virilio, *Velocità e politica. Saggio di dromologia*, trad. it. di L. Sardi Luisi, Multhipla, Milano 1982.

71 D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., p. 295.

critica da cui poter valutare correttamente le urgenti questioni etiche che la biotecnologia solleva. Marcuse affermava che la razionalità tecnica è penetrata nella coscienza degli individui trasformandoli, e riducendoli a «forme di *pensiero e di comportamento ad una dimensione*»[72]. Una conseguenza è l'annichilimento totale di una solida riflessione "decostruttiva/negativa", o critica, in grado di contrastare i dettami dell'apparato tecno-industriale che vede il pensiero e l'azione "affermativi" come unica possibilità – il che significa la riproduzione dello status quo. Come ho già accennato parlando dei brevetti, l'interiorizzazione di questo pensiero tecnico si riflette nella traiettoria etica che la biotecnologia ha percorso fin dalle sue origini.

Inizialmente, all'inizio dello sviluppo della biotecnologia, c'era chi osava esprimere preoccupazione in merito alle conseguenze potenzialmente catastrofiche della manipolazione genetica. Ironicamente, i pionieri della biotecnologia erano tra i più accesi oppositori della sua espansione. Ad esempio, nel 1974, Paul Berg, lo scienziato responsabile della tecnologia di trasferimento genico, pubblicò uno studio in cui chiedeva di porre immediatamente fine alla ricerca nel campo dell'ingegneria genetica[73]. I co-autori del lavoro erano Herbert Boyer e Stanley Cohen, gli inventori della tecnica di ricombinazione del DNA. Nel 1975, questi e altri scienziati tennero una conferenza per discutere le implicazioni etiche delle ricerche sul DNA e dell'ingegneria genetica. Tra le loro paure, c'erano anche quella dell'uso della ricerca per la guerra biologica e quella del rischio dello scoppio di epidemie in conseguenza del trasferimento di virus e batteri. Anche se alla fine revocarono la loro moratoria, questi scienziati stabilirono delle linee-guida che, secondo Martina Newell-McLaughlin e Edward Re, «contemplavano forme di contenimento fisico e biologico [per] organismi che non sarebbero sopravvissuti fuori dall'ambiente del laboratorio»[74]. Anche se la preoccupazione primaria non era rivolta agli animali, la biotecnologia nella sua fase iniziale possedeva comunque un grado di coscienza critica maggiore di quanta non ne abbia oggi sulle possibili conseguenze etiche del suo operato.

È vero che ci sono studiosi consapevoli delle ricadute devastanti della biotecnologia e che accennano in direzione delle riflessioni che sto sviluppando in questa sede. Carol Gigliotti, tra questi, sostiene senza mezzi termini che il successo della biotecnologia segna «*il* momento catastrofico

72 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 26.

73 Martina Newell-McLaughlin e Edward Re (a cura di), *The Evolution of Biotechnology*, cit., p. 47.

74 *Ibidem*, p. 48.

che definisce il passaggio secolare dalla consapevolezza della nostra comunione e solidarietà con l'anima del mondo nonumano a un mondo in cui ci vediamo come gli unici creatori della vita», punto questo su cui concorda anche Best[75]. Jeremy Rifkin si lamenta che il «secolo biotech» è «l'ultimo stadio della prospettiva meccanicistica e produttivistica» a cui «dovrebbe opporsi ogni persona in grado di esprimere cura e compassione e che creda nel valore intrinseco della vita»[76]. Karen Davis descrive l'azzeramento della soggettività animale nella manipolazione genetica (e più in generale nello sfruttamento organizzato) come «il letto di Procuste per l'identità animale»[77]. Come le vittime di Procuste, osserva Davis, «gli animali sono fisicamente alterati, simbolicamente trasformati e ontologicamente annullati per rispecchiare o far da modello agli obbiettivi dei loro sfruttatori»[78].

Valutazioni così critiche della biotecnologia rappresentano però un'estrema minoranza. Non stupisce che, di fronte alle questioni etiche che queste riflessioni sollevano, i biotecnologi manifestino spesso atteggiamenti di difesa o di ostilità, o che perlomeno tali appaiano nelle interviste rilasciate ai media *mainstream*. Mark Westhusin, lo scienziato che ha messo a punto il vaccino anti-malaria servendosi di capre transgeniche, si rivolge con aperto disprezzo a chi gli obbietta le implicazioni etiche del suo impiego degli animali. Come se il solo considerare per un attimo che la manipolazione genetica degli animali possa essere qualcosa di problematico sul piano etico fosse un'offesa alla sensibilità scientifica contemporanea, Westhusin dichiara: «Uno degli ostacoli principali [alla creazione di animali transgenici per la ricerca medica] sono i gruppi per il benessere animale che ci vengono a dire che gli animali non dovrebbero essere mai utilizzati. Insomma, parole, parole, parole»[79]. Per Westhusin l'etica è letteralmente un mucchio di sciocchezze. Il suo atteggiamento è tipico di certa razionalità tecnica che riduce l'etica a un eccesso di sentimentalismo[80]. Una delle caratteristiche

75 C. Gigliotti, «Introduction», cit., p. xiv (enfasi aggiunta); S. Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», cit., p. 3 (enfasi aggiunta). Cfr. anche Matthew Cole e Karen Morgan, «Engineering Freedom? A Critique of Biotechnological Routes to Animal Liberation», in «Configurations», vol. 21, n. 2, 2013, p. 219.

76 Cit. in S. Best, «Genetic Science, Animal Exploitation, and the Challenge for Democracy», cit.

77 Karen Davis, «Procrustean Solutions to Animal Identity and Welfare Problems», in John Sanbonmatsu (a cura di), *Critical Theory and Animal Liberation (Nature's Meaning)*, Rowman and Littlefield, Lanham 2011, p. 35.

78 *Ibidem*, p. 35.

79 Cit. in Hannah Rubenstein, «Goats: The Secret Cure to Malaria», in «The Washington Post», 23 Aprile 2012, https://www.washingtonpost.com/blogs/innovations/post/goats-the-secret-cure-to-malaria/2012/04/23/gIQAAbdPcT_blog.html.

80 J. Ellul, *La tecnica rischio del secolo*, cit., p. 78.

della tecnica è il «non sopportare un giudizio morale»[81]. L'ambito della tecnica riguarda solo le questioni tecniche; la tecnica è arbitro di se stessa[82]. «La tecnica, giudicando se stessa, si trova così chiaramente liberata da quello che è stato il principale impedimento [l'etica] per l'azione dell'uomo»[83]. Insomma, la tecnica si garantisce da sola la licenza necessaria a fare qualunque cosa possa servire a riprodurre se stessa. Se le considerazioni etiche o le norme di condotta interferiscono con il principio dell'efficienza, se ne fa a meno[84]. Escludendo le considerazioni morali dal suo ambito, la tecnica «tende […] a creare una morale tecnica assolutamente indipendente»[85].

I settori industriali e istituzionali che teoricamente dovrebbero far rispettare il benessere animale si adeguano a questa morale tecnica, promuovendo gli interessi dell'industria biotecnologica e preoccupandosi del benessere animale solo sulla carta, il che, quando va bene, è qualcosa che viene fatto, comunque, a posteriori. La Canadian Biotechnology Strategy (CBS) contempla tra i suoi principi il «Rispetto per gli animali: un impegno per l'utilizzo etico degli animali nella ricerca», ma poi non spiega in alcun modo in che cosa consista «l'utilizzo etico»[86]. Le preoccupazioni morali per la sofferenza degli animali sono altrettanto vistosamente assenti nel Canadian Environmental Protection Act (CEPA), che si preoccupa quasi esclusivamente del «contenimento» dei «prodotti vivi delle biotecnologie»[87]. Il Canadian Council on Animal Care (CCAC), responsabile dell'approvazione e del controllo delle ricerche e dell'insegnamento e della sperimentazione nel campo delle biotecnologie, ha stilato un documento di quattro pagine contenente le linee guida (peraltro non vincolanti in quanto non normative) per la produzione e l'impiego di animali transgenici. Il documento accenna, ma solo *en passant*, alle preoccupazioni per «la sofferenza animale causata da tumori o da malattie neurodegenerative e altre patologie indotte dai transgeni», ma poi non approfondisce la questione, né fa riferimento ad altre forme di sofferenza a cui gli animali transgenici sono il più delle volte

81 *Ibidem*, p. 101.

82 *Ibidem*, p. 136.

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, p. 78.

85 *Ibidem*, p. 101.

86 Canadian Biotechnology Strategy Secretariat, «The 1998 Canadian Biotechnology Strategy: An Ongoing Renewal Process: Annex C: Federal Regulatory Framework for Biotechnology», 1998, https://www.redetec.org.br/wp-content/uploads/2015/02/bio_canada.pdf.

87 Government of Canada, «Canadian Environmental Protection Act», 1999, https://www.canada.ca/en/environment-climate-change/services/canadian-environmental-protection-act-registry/related-documents.html.

sottoposti[88]. Le linee guida del CCAC sugli animali transgenici riguardano invece la «documentazione» (relativa al tenere traccia di quanti animali vengono impiegati) o, come nelle linee guida del CEPA, il loro «contenimento». Uno dei punti del protocollo prevede che «i limiti di sopravvivenza siano chiaramente precisati», un'affermazione che rispecchia le pratiche di sterminio della biotecnologia[89].

Nonostante gli evidenti risvolti violenti della biotecnologia a danno degli animali, chi ne parla spesso la presenta come un potenziale rimedio proprio per la sofferenza degli animali. In un editoriale del «The New York Times», Emily Anthes, autrice di *Frankenstein's Cat: Cuddling Up to Biotech Brave New Beasts* (2013), ci avverte che opponendoci all'approvazione di prodotti come il salmone AquAdvantage, «chiudiamo la porta a innovazioni che potrebbero tornarci utili in futuro per affrontare i problemi di salute della popolazione e le minacce per l'ambiente e salvare un'innumerevole quantità di animali, noi compresi»[90]. Analoghe affermazioni pretestuose si ritrovano sulla rivista scientifica «Animal Biotechnology», in cui, con lo stesso tono, la biotecnologia è salutata come il rimedio per arginare l'uso eccessivo di animali negli esperimenti e allo stesso tempo esaltata per la sua capacità di produrre beni «uniformi»: «Le applicazioni potenziali di individui geneticamente identici vanno dal contenere il numero degli animali necessari alla sperimentazione al fornire prodotti più uniformi ai banchi-frigo dei negozi di alimentari»[91]. Suggerire che la biotecnologia possa comportare una riduzione del numero di animali utilizzati per la sperimentazione è fuorviante, data la quantità di animali che devono soffrire nei laboratori per poter raggiungere un tale obbiettivo. Arianna Ferrari sottolinea che le tecnologie transgeniche sono «le principali responsabili del continuo aumento del numero di animali impiegati in procedure di laboratorio negli ultimi due anni» e suggerisce che «è molto alta la probabilità che si tratti di una tendenza destinata a crescere»[92]. Nonostante le statistiche sull'uso (e la produzione) di animali transgenici in Canada non siano rese pubbliche, l'affermazione del CCAC riportata in precedenza circa il probabile aumento futuro dell'impiego di animali transgenici conferma che nei prossimi

88 The Canadian Council on Animal Care, «CCAC Guidelines: on Transgenic Animals», cit.

89 *Ibidem*.

90 Emily Anthes, «Don't Be Afraid of Genetic Modification», in «The New York Times», 9 marzo 2013, https://www.nytimes.com/2013/03/10/opinion/sunday/dont-be-afraid-of-genetic-modification.html.

91 Randall S. Prather *et al.*, «Nuclear Transplantation as a Method of Producing Genetically Identical Livestock», in «Animal Biotechnology», vol. 3, n. 1, 1992, pp. 67-79.

92 Arianna Ferrari, «Genetically Modified Laboratory Animals in the Name of the 3Rs?», in «Altex», vol. 23, n. 4, 2006, p. 299.

anni saranno fatti nascere più, e non meno, animali per le pratiche invasive della sperimentazione. E a questa affermazione segue la domanda: anche se le biotecnologie riuscissero davvero a ridurre il numero degli animali da laboratorio, che ne sarebbe del destino di tutti quegli animali trasformati in «prodotti più uniformi per i banchi-frigo dei negozi di alimentari»?

L'assalto all'integrità della specie

Un'altra seria preoccupazione è la mancanza di una critica articolata delle biotecnologie da parte dei bioeticisti e di altri teorici nel campo delle tecnologie. Sebbene questi elaborino abitualmente critiche convincenti riguardo all'asservimento della biotecnologia al capitale globale e al suo radicamento nella struttura più ampia dell'oppressione specista, ultimamente molti mancano il punto della questione. E finiscono per sostenere in maniera problematica il ruolo potenzialmente positivo che la biotecnologia potrebbe svolgere nel cancellare le strutture dell'oppressione. Come ho scritto altrove, i postumanisti tendono a romanticizzare il ruolo che la biotecnologia ha nel "*queerizzare*" e nel "trasgredire" i confini tra umani, altri animali e tecnologie[93]. Esplorando «l'immaginario del potenziale liberatorio» delle biotecnologie, alcuni postumanisti sostengono entusiasticamente la forza dei discorsi e dei cambiamenti semiotici (la messa in discussione simbolica dei confini di specie) veicolati dalle biotecnologie, a detrimento degli aspetti materiali (ossia dell'esperienza degli animali)[94]. Per quanto il binarismo umano/animale sia evidentemente uno dei cardini attorno a cui ruota lo sfruttamento animale, la cancellazione indiscriminata dei confini materiali e simbolici fra umani, animali e tecniche caratterizza un ulteriore e più preoccupante sviluppo nella storia dell'oppressione animale[95].

Diversi studiosi del postumanesimo e bioeticisti sembrano ignorare i pericoli di questa cancellazione o, se anche li riconoscono, non li prendono sul serio come dovrebbero. Questo si evince in parte dal crescente attacco al concetto di «integrità di specie», sempre più pericolosamente accantonato perché considerato il frutto di un imbarazzante "essenzialismo"[96].

93 Ho già discusso della glorificazione che certi postumanisti fanno dell'ibridazione in Z. Weisberg, «Le promesse disattese dei mostri», cit.

94 Richard Twine e Neil Stephens, «Do Animal Biotechnologies have a Latent Liberatory Imaginary?», in «Configurations», vol. 21, n. 2, 2013, p. 125.

95 *Ibidem*, p. 130.

96 Z. Weisberg, «The Trouble with Posthumanism», cit., pp. 101-103.

Bernard Rollin, ad esempio, sostiene che le preoccupazioni volte a preservare l'integrità di specie sono il risultato di una «comune ma scientificamente infondata, e anzi confusa, opinione che le persone scientificamente poco esperte hanno del concetto di specie […] i mattoncini o gli atomi del mondo biologico»[97]. Ma le specie, continua Rollin, sono «dinamiche piuttosto che statiche»[98]. E da un certo punto di vista ha ragione. Il dinamismo sano di una specie è però il dinamismo evolutivo, è il dinamismo in quanto variazione tra membri di una stessa specie, non il dinamismo violento della manipolazione genetica radicale e improvvisa in atto nelle biotecnologie. Rollin è contrario a sottoporre gli animali a condizioni che impediscano loro di perseguire il loro telos, l'entelecheia o gli interessi specie-specifici. «È fondamentale», per la "nuova etica" che immagina, «proteggere gli animali negli interessi fondamentali che la loro natura e il loro telos determinano»[99]. Ma prontamente Rollin ci ricorda che non ha nulla in contrario a che il telos animale sia modificato radicalmente così che non ci sia più alcun conflitto tra questo e i principi che regolano i meccanismi di produzione[100]. «Se gli animali possono sentirsi più felici con questi cambiamenti», afferma, «non vedo quale sia il problema morale nel farlo»[101]. Rollin non fa altro, dunque, che dar manforte a quell'autorizzazione allo sterminio che consiste proprio nell'alterare la natura animale in modo che non confligga più con l'apparato tecnico, ma diventi da questo indistinguibile.

Con un simile atteggiamento, i bioeticisti Jason Scott Robert and Françoise Baylis sostengono che, a dispetto dell'evidenza scientifica del contrario, le nozioni anacronistiche di «"essenze di specie" e "proprietà universali" continuano a essere usate» e dovrebbero essere sfatate[102]. Questi studiosi sostengono che la ricerca nel campo della biologia evoluzionistica e della genomica indicano che «non sembrerebbe esistere qualcosa come le identità di specie fisse»[103]. Ma una cosa è sostenere l'evoluzione e l'adattamento delle specie nel corso dei millenni e la fluidità dei confini di specie,

97 Bernard E. Rollin, «The "Frankenstein Thing": The Moral Impact of Genetic Engineering of Agricultural Animals on Society and Future Science», in Richard Sherlock e John D. Morrey (a cura di), *Ethical Issues in Biotechnology*, cit., p. 275.

98 *Ibidem*, p. 284.

99 *Id.*, *The Frankenstein Syndrome: Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 171.

100 *Id.*, «The "Frankenstein Thing"», cit., p. 284.

101 *Id.*, *The Frankenstein Syndrome*, cit., p. 171.

102 Jason Robert e Françoise Baylis, «Crossing Species Boundaries», in «The American Journal of Bioethics», vol. 3, n. 3, 2003, p. 4.

103 *Ibidem*, p. 6.

un'altra voler naturalizzare le trasformazioni genetiche mediate dalle tecnologie che sono state imposte agli animali in laboratorio praticamente da un giorno all'altro (secondo i parametri evoluzionistici).

Robert e Baylis fanno eco a Rollin anche quando suggeriscono che le preoccupazioni etiche sollevate dalla produzione di «nuovi esseri» sono espressione di un «essenzialismo popolare». Qualsiasi idea secondo cui ci sia qualcosa di specifico negli umani (che la produzione di chimere o gli xenotrapianti andrebbero a minacciare) è, a parer loro, «sempre già una convinzione essenzialista». Questo essenzialismo ottuso genera «l'inevitabile minaccia della confusione morale»[104]. Le chimere umano-animali «minacciano l'immagine che abbiamo di noi stessi»[105]. Un altro motivo per cui gli ibridi o le chimere possono destare un (ingiustificato) orrore nelle persone, sostengono Robert e Baylis, è semplicemente «un disgusto "di pancia"» e «la paura che la creazione di creature interspecie con l'uso di materiale umano evochi l'idea di bestialità»[106]. Il succo dell'analisi di Robert e Baylis è che, se imparassimo a fare a meno del nostro attaccamento morboso alla nozione anacronistica di integrità di specie, potremmo temere in misura minore perlomeno alcuni degli attuali risvolti della biotecnologia.

Nonostante Robert e Baylis siano più consapevoli di Rollin dei pericoli che le attuali biotecnologie portano con sé, Richard Twine ritiene che almeno alcune delle manifestazioni di repulsione per le innovazioni biotecnologiche di fatto celino, e nemmeno tanto bene, convinzioni essenzialiste: «La repulsione di pancia potrebbe indicare la paura che il mescolamento di materialità umana e animale si accompagni alla violazione e alla "degradazione" simbolica dell'umano contaminato dalla bestialità»[107]. Che sia vero o meno, non sono convinta che si tratti di questo. Più che la paura di una perdita di umanità, le manifestazioni di disgusto per le ibridazioni biotecnologiche esprimono un'immediata e profonda repulsione per la scorrettezza insita nel trasformare esseri viventi in qualcosa che non sono, nel confondere i confini così radicalmente che gli animali diventano irriconoscibili a se stessi e agli altri. Voglio infine precisare un altro aspetto: è sacrosanto decostruire la visione narcisistica secondo cui gli umani occuperebbero una posizione di privilegio e possiederebbero uno status metafisico unico. Ma

104 *Ibidem*, p. 5.

105 *Ibidem*, p. 8.

106 *Ibidem*, p. 7.

107 R. Twine, «Genomic Natures Read through Posthumanisms», in «The Sociological Review», vol. 58, n. 1, p. 188.

per questo cambio di paradigma non potrebbe esservi peggiore strumento della biotecnologia, legata a doppio filo al capitale globale e, per sua stessa natura, espressione di una violenza ontologica radicale.

Il rimedio biotecnologico

Un altro problema è che le discussioni sulle biotecnologie, almeno fra gli studiosi di *Animal Studies* e fra i bioeticisti, sono tipicamente comprese fra approcci al consequenzialismo fra loro contrastanti, tra cui i più noti sono l'utilitarismo di Peter Singer e la deontologia di derivazione kantiana di Tom Regan. Nessuno dei due fornisce strumenti adeguati per sottoporre il campo biotecnologico all'analisi che sarebbe necessaria. Come nota Ferrari, questi modelli hanno scopi troppo circoscritti. Tra le altre cose, non rendono adeguatamente conto dei contesti politici e socio-economici della ricerca biotecnologica, né hanno come priorità quella di mettere in questione il diritto dell'umano a «tecnologizzare la natura». In molti casi, il risultato è che l'analisi delle questioni etiche poste dalle biotecnologie si limita a una serie di "dilemmi" filosofici[108].

Le critiche di Ferrari si ricollegano a un numero speciale di «NanoEthics» del 2008. Questo numero della rivista ospita un acceso dibattito sugli aspetti morali della desensibilizzazione [*disenhancement*], pratica che richiede di «rimuovere o disattivare» le percezioni sensoriali dell'animale, come vedere o provare dolore. La desensibilizzazione si ottiene «geneticamente o tramite un intervento nanomeccanico sui processi cellulari o neurologici»[109]. Paul Thompson e Clare Palmer riconoscono che la desensibilizzazione animale pone dei dilemmi sul piano filosofico e morale, ma non pensano che questa pratica sia in sé e per sé problematica. Anzi, ritengono che sia il caso di adottarla se in grado di alleviare la sofferenza degli animali in contesti come quello dell'allevamento sempre più intensivo a causa del crescente consumo di carne[110]. Thompson, ad esempio, ritiene, almeno in parte, che la desensibilizzazione possa servire ad attenuare o

108 A. Ferrari, «Animal Disenhancement for Animal Welfare: The Apparent Philosophical Conundrums and the Real Exploitation of Animals. A Response to Thompson and Palmer», in «NanoEthics», vol. 6, n. 1, 2012, p. 70.

109 Paul B. Thompson, «The Opposite of Human Enhancement: Nanotechnology and the Blind Chicken Problem», in «NanoEthics», vol. 2, 2008, p. 308.

110 Clare Palmer, «Animal Disenhancement and the Non-Identity Problem: A Response to Thompson», in «Nanoethics», vol. 5, 2011, pp. 43-48.

eliminare la miriade di «malattie da processo produttivo» che affliggono gli animali a causa delle tremende condizioni in cui sono costretti a vivere negli allevamenti intensivi[111]. I "polli ciechi" sono un esempio paradigmatico della desensibilizzazione usata per migliorare il benessere animale. I polli ciechi non vivono, si sostiene, lo stesso stress da sovraffollamento dei polli vedenti che, afflitti da "impazzimento da contenzione", diventano spesso cannibali[112]. Diversamente da Rollin, Thompson ritiene che sarebbe preferibile modificare le condizioni ambientali in cui vive l'animale, piuttosto che il contrario. Ma afferma anche che, poiché è improbabile che gli allevamenti intensivi smettano di esistere in futuro, la desensibilizzazione potrebbe essere la migliore soluzione di cui disponiamo nel frattempo[113].

Thompson ritiene che sul piano teorico questa pratica dovrebbe essere sostenuta sia da un animalismo utilitaristico sia da un animalismo prodiritti. Per il primo, l'idea è che «gli organismi che non hanno la capacità di provare dolore non possano essere danneggiati; pertanto, creare organismi di questo tipo sembrerebbe essere la richiesta di chi adotta una prospettiva utilitaristica»[114]. Per quanto ciò possa essere vero, il problema è che questa affermazione dipende dalla problematica riduzione che Singer opera nei confronti della soggettività animale all'"interesse" a evitare la sofferenza. Etologi e fenomenologi, però, hanno messo in evidenza che le capacità di provare piacere e dolore non sono isolate dal resto, ma fanno parte di una rete di capacità adattative che sono percettive, biologiche, fisiologiche e neurologiche, e che tutte insieme compongono la soggettività animale. Da qui la domanda retorica di John Hadley: «La presenza o l'assenza delle capacità di provare piacere o dolore è tutto o è niente per gli organismi viventi più complessi?»[115]. Se adottiamo l'approccio olistico di Hadley, capiamo che essere privati della vista, o di qualsiasi altra funzione che è parte dell'insieme più ampio di ciò che costituisce un soggetto incorporato, non solo peggiora la sofferenza attuale degli animali ma è molto probabile che crei *nuove forme* di sofferenza.

Dalla prospettiva dei diritti animali, «se creiamo un animale che produce carne, latte o uova che non è un soggetto-di-una-vita, allora non c'è alcun soggetto danneggiato da questa azione»[116]. Detto altrimenti, se creiamo

111 P. B. Thompson, «The Opposite of Human Enhancement», cit..

112 *Ibidem*, p. 308.

113 *Ibidem*, p. 311.

114 *Ibidem*, p. 309.

115 John Hadley, «Confining "Disenhanced" Animals», in «NanoEthics», vol. 6, n. 1, 2012, p. 42.

116 P. B. Thompson, «The Opposite of Human Enhancement», cit., p. 309.

animali che mancano della «varietà di capacità sensoriali e cognitive e delle intenzioni» che normalmente avrebbero, o che non possono, tra le altre cose, «vedere e sentire, credere e desiderare, ricordare e aspettare, prospettare e comprendere», non sussistono barriere morali a che questi simil-automi siano sfruttati. Quello che Thompson non capisce sono le gravi ingiustizie secondarie al fatto che agli animali siano imposte queste aberrazioni ontologiche. *Dovremmo chiederci non come usare le biotecnologie per privare gli animali delle ultime tracce di soggettività che restano loro, ma come liberare gli animali dalla morsa della razionalità tecnica e creare le condizioni perché possano essere quello che sono, in e per se stessi*.

Clare Palmer evidenzia come le problematiche etiche cambino se l'animale è desensibilizzato prima o dopo la nascita, in base alla specie e al tipo di animale. E spiega che «un animale desensibilizzato non è tale rispetto a uno stato "sensibilizzato" che pre-esisterebbe in sé, dal momento che, come individuo, l'animale non esiste prima di essere creato con le capacità di cui è dotato. È *qualcosa* che non viene privato di nulla»[117]. Questa ipotetica mancanza di identità prospettata da Palmer riguarda un «problema di non identità». Ma, come Ferrari ha osservato, in molti, se non nella maggior parte dei casi in cui gli animali sono geneticamente modificati, la loro identità è già formata[118].

Twine, dal canto suo, si chiede se «de-domesticare» gli animali per mezzo della «genetica correttiva» non sia un modo per liberare gli animali da una schiavitù geneticamente codificata[119]. Twine si sofferma anche su come la de-domesticazione genetica possa incrinare il dualismo umano/animale, mettere in evidenza la «fluidità» dei confini di specie e «porre le basi per futuri alternativi umano-animali»[120]. Tuttavia, come mostrano Matthew Cole e Karen Morgan, i programmi di de-domesticazione tendono, più o meno esplicitamente, a stabilire delle gerarchie che privilegiano gli animali rari ed esotici rispetto a quelli addomesticati[121]. Nonostante le applicazioni e le implicazioni spesso deleterie, Twine propende per la possibilità che alcuni tipi di animali possano beneficiare della «genetica

117 C. Palmer, «Animal Disenhancement», cit., p. 45.

118 *Ibidem*.

119 R. Twine, «Is Biotechnology Deconstructing Animal Domestication? Movements toward Liberation», in «Configurations», vol. 21, n. 2, 2013, p. 146.

120 *Ibidem*, pp. 138 e 140.

121 Matthew Cole e Karen Morgan, «Engineering Freedom? A Critique of Biotechnological Routes to Animal Liberation», in «NanoEthics», vol. 21, n. 2, 2013, p. 207.

correttiva»[122].

Neil Stephens esplora diverse prospettive sulla carne sintetica (prodotta in vitro) e si chiede se questa possa adempiere alla funzione di «una narrazione liberatoria pro-animali», ovviando all'allevamento e al massacro intensivi ma soddisfacendo le richieste del mercato alimentare[123]. Ci sono anche gruppi in difesa degli animali che sono a favore di questa iniziativa. La PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), ad esempio, ha offerto un premio di un milione di dollari a chi riuscisse a vendere più carne sintetica negli USA[124]. Esiste cioè la convinzione che l'introduzione di questo tipo di carne possa comportare la diminuzione, e persino la totale cessazione, degli allevamenti intensivi più velocemente del veganismo, che sembra avere poche possibilità di una massiccia penetrazione a livello mondiale. Chi critica la carne sintetica, tuttavia, mostra come molti animali coinvolti nelle fasi di ricerca e sviluppo subiscano violenza. Ad esempio, una delle tecniche principali per lo sviluppo dei tessuti muscolari richiede l'estrazione di «siero bovino fetale» dagli embrioni di vitello immediatamente dopo l'uccisione della madre[125]. Bisogna poi considerare se la produzione di carne sintetica non perpetui, anche non volendolo, l'idea che mangiare carne sia normale, naturale e necessario[126]. Quando la carne sintetica non fosse disponibile, chi ci garantisce che le persone non mangerebbero carne proveniente da animali d'allevamento pur di soddisfare il proprio palato? A meno che non rimpiazzi completamente quella «regolare» (quella proveniente da corpi animali), la carne sintetica potrebbe persino contribuire a un incremento del consumo di carne. In definitiva, considerare la biotecnologia come una possibile soluzione ai dilemmi etici è estremamente rischioso e, pertanto, andrebbe evitato. È ciò che accade, invece, quando l'etica è ridefinita dalla «razionalità del sistema in atto e [dalla] sua estensione quantitativa»[127].

122 R. Twine, «Is Biotechnology Deconstructing Animal Domestication?», cit., p. 146.

123 Neil J. Stephens , «Growing Meat in Laboratories: The Promise, Ontology, and Ethical Boundary-Work of using Muscle Cells to Make Food», in «Configurations», vol. 21, n. 2, 2013, p. 167.

124 *Ibidem*, p. 175.

125 N. J. Stephens, «Growing Meat in Laboratories», cit., p. 166.

126 Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrio, Sonda, Casale Monferrato 2012. Come nel caso di altre alternative non vegane quali gli allevamenti "estensivi", anche la carne in vitro finirebbe per incoraggiare le persone a continuare a mangiare carne qualora la carne in vitro non fosse disponibile. La loro coscienza sarebbe alleggerita dal fatto di potersi ripetere che in ogni caso "il più delle volte", quando è possibile, si alimantano di carne in vitro cruelty-free.

127 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 26.

Conclusione

In questo saggio ho affermato che la biotecnologia applicata ai corpi animali costituisce una gigantesca calamità etica e ontologica. Il collasso delle cruciali tensioni ontologiche fra esseri senzienti e apparato tecno-economico con il conseguente collasso etico segnano il trionfo della guerra secolare di sterminio che gli umani combattono contro gli altri animali. Anche se c'è chi, fra gli studiosi, si mostra più incline alle possibilità offerte dall'impiego delle biotecnologie per mitigare alcune delle più atroci sofferenze inflitte ai non umani, l'evidenza prova abbondantemente il contrario. La devastazione che la biotecnologia comporta per gli animali e per il nostro impegno etico nei loro confronti mi porta a concordare con Andrew Linzey quando afferma che «solo lo smantellamento istituzionale di questa scienza può soddisfare chi chiede giustizia morale per gli animali»[128]. Linzey, che è un teologo e parla ai suoi confratelli, continua affermando: «Abbiamo raggiunto il limite massimo di quello che ogni teologia della creazione che si rispetti può tollerare»[129]. Chi, come me, non crede nella dottrina cristiana potrebbe sostenere che abbiamo raggiunto il limite massimo di quello che ogni società che si definisca "civilizzata" può tollerare.

Ringraziamenti. Sono profondamente grata a tantissime persone per i loro commenti e suggerimenti nelle diverse fasi di scrittura di questo saggio. In particolar modo, sono grata ad Asher Horowitz, John Sanbonmatsu, Will Kymlicka, Sue Donaldson, Christopher Coenen e Arianna Ferrari. Ringrazio infine l'Abby Benjamin Postdoctoral Fellowship Program in Animal Ethics del Dipartimento di filosofia della Queen's University per aver sostenuto la mia ricerca.

Traduzione dall'inglese di Federica Timeto, revisione di Massimo Filippi e Chiara Stefanoni.

128 A. Linzey, *Genetic Engineering*, cit., p. 325.

129 *Ibidem*.

Nadia Breda

Una sofferenza animale non “a distanza”
Salvator* di rospi in un ambiente “sostituito”

«Che cosa c’è? … Sei stanco di stare nel secchio... ecco, si va a casa!»[1].

Introduzione

Questo saggio nasce a partire da un dettaglio etnografico emerso durante le mie ricerche sul campo, dedicate per molto tempo a studiare da un punto di vista antropologico le zone umide del Nord Italia, alla ricerca dei saperi che le concernono, delle politiche della natura nazionali e internazionali che le riguardano, dei conflitti che ne derivano, con la coscienza che le zone umide sono luoghi al giorno d’oggi essenziali e indispensabili per l’attenuazione degli effetti dei cambiamenti climatici[2], anche se il loro statuto rimane quello di zone sporche, inutili e da prosciugare e bonificare[3].

L’aspetto che discuto riguarda una pratica – relativamente nuova e non solo italiana – che consiste nell’occuparsi della migrazione di alcuni dei più importanti animali delle zone umide, i rospi, importanti indicatori biologici della salute dell’ambiente e della biodiversità e migranti primaverili che invadono con le loro grandi scie di migrazione le strade e i percorsi artificiali creati dagli umani sul territorio che condividono. Dal termine rospi è derivato il termine “rospisti”, per designare i/le volontar* che si occupano di portare soccorso a questi animali nel momento della migrazione. I rospi, infatti, compiono una migrazione primaverile al risveglio dal letargo, che li porta verso le zone umide contermini, nelle quali depongono le uova, dentro all’acqua. Dopo questo passaggio, ritornano verso il luogo di partenza, dove passano il resto del tempo, con una migrazione in senso contrario. Durante questi due percorsi, sono costretti ad attraversare varie strade, spesso molto trafficate, sulle quali molti vengono schiacciati.

1 Dialogo di un* “rospista” con il rospo che ha raccolto nel secchio per salvarlo dalla strada.

2 Nadia Breda, «Infinite anfibie antropologie per umani e non», in Gianfranco Bettega, (a cura di), «Terre d’acqua. Zone umide a Primiero», in da/per Primiero. Fonti e contributi per un orizzonte condiviso, n. 2/2015, pp. 207-220, http://www.cultura.primiero.tn.it/terredacqua/

3 *Id.*, *I respiri della palude*, CISU, Roma 2000 e *Bibo. Dalla palude ai cementi, una storia esemplare*, CISU, Roma 2010.

Il mio incontro con i/le volontar* è avvenuto nelle zone del nordest italiano, in provincia di Treviso, dove, a partire dal 2003, alcun* volontar* sono diventat* “rospist*. L’attività del/della rospist*, che ho praticato io stessa, consiste nel raccogliere in un secchio questi animali prima che attraversino la strada – essendo stati preliminarmente trattenuti da alcune reti di plastica ai bordi delle strade – e nel depositarli sul lato opposto, in sicurezza.

Si può vedere in cosa consista questa attività in vari video che si trovano in rete[4], nei quali è interessante notare alcuni dettagli: l’equipaggiamento di cui sono dotati i/le rospist* (secchio pulito e mai usato, torcia, guanti e giubbotti catarifrangenti), la condizione ambientale nella quale praticano questa attività (la notte, l’umidità, la prossimità di una strada a scorrimento veloce e, quindi, il pericolo, le reti che trattengono gli animali ai bordi della strada), la fisiologia dell’animale (il maschio trasportato sul dorso dalla femmina che porta le uova). I rospi sono animali a sangue freddo e con la pelle delicata, ragion per cui sono raccolti con i guanti da parte de* volontar* che così evitano di trasmettere loro infezioni e di scottarli con il calore delle mani. Alla fine del video citato, un rospista scambia con un rospo trattenuto nel suo secchio le parole affettuose riportate in esergo.

Sul campo. Le pratiche de* rospist*

La pratica di salvataggio dei rospi è iniziata come attività volontaria che è diventata più istituzionalizzata solo in anni recenti con il sostegno degli amministratori locali che autorizzano e/o finanziano il posizionamento delle reti lungo le strade, aspetto non previsto all’inizio. Alcune volte le

4 Cfr., ad es., il video di Maria Conte e Andrea Piovesan, *Percorsi umidi*, https://www.facebook.com/sosanfibi/videos/1772722482775252/.

amministrazioni si assumono anche i costi della pubblicità per cercare nuov* volontar*, sempre difficili da trovare. Infatti, sottolinea Keck,

> come gli antropologi e i sociologi dell'umanitarismo hanno notato, l'azione umanitaria […] è indissociabile da una forte pubblicizzazione che miri a raggiungere il maggior numero possibile di sostenitori[5].

La pratica in effetti è faticosa: ad esempio, 35.000 all'anno sono i rospi raccolti nella zona del trevigiano; posare le reti di plastica per chilometri è stressante e pericoloso; le serate sono spesso piovose e i luoghi molto umidi; c'è bisogno di molta manodopera ogni sera per effettuare la raccolta degli animali, per vari mesi durante l'anno e ogni anno. E non c'è alcun segno che la situazione possa cambiare nei prossimi anni. Per la maggior parte delle persone, poi, non è facile accettare il contatto fisico con gli animali, da cui la difficoltà a reperire ogni anno i/le volontar*. Dal punto di vista delle politiche della natura e della sua amministrazione, però, gli anfibi sono considerati indicatori talmente importanti che i passaggi faunistici (ecodotti, passaggi ecologici, tunnel) per la fauna migratoria costituiscono una discriminante nella valutazione dell'impatto ambientale di un'opera infrastrutturale[6].

Anche se la pratica de* rospist* parrebbe trattarsi di una normale pratica di *militantisme animalitaire*[7] in realtà si può evidenziare in questa situazione un contesto di "violenza istituzionale", vale a dire forme normative e quotidiane di violenza, nascoste nei dettagli delle pratiche sociali "normali". E questo per varie ragioni. In primo luogo, ci sono stati alcuni morti tra i/le volontar* a causa di incidenti nel momento in cui attraversavano la strada con gli animali raccolti. Questi attraversamenti, ripetuti molteplici volte durante la notte, sono molto pericolosi a causa dell'elevata velocità delle automobili, delle condizioni di scarsa visibilità, di notevole umidità o pioggia che caratterizzano i momenti in cui gli anfibi si muovono di più e in cui la "raccolta" deve farsi intensiva. In secondo luogo, va ricordata la violenza istituzionale che emerge nel conflitto con gli abitanti locali (soprattutto all'inizio di questa pratica), con un classico fenomeno di «criminalizzazione degli attivisti e degli ambientalisti»[8]: alcuni attivisti, frequentemente contestati, minacciati o derisi pubblicamente, sono stati anche colpiti con uova o sassi lanciati dalle auto durante le serate di raccolta dei rospi. È stato pertanto faticoso per gli attivisti guadagnare il consenso – tuttora parziale – della popolazione locale alle loro attività che comportano rumori, traffico, via vai nelle strade, cani che abbaiano di notte per la loro presenza.

Quale animale

Se consideriamo queste pratiche di salvataggio mettendoci nei panni dei rospi, possiamo notare la situazione di estrema criticità biologica nella quale questi animali si trovano. Una criticità *biosociale*[9], in cui si instaura un rapporto asimmetrico con gli umani, nel quale degli animali selvatici sono

5 Frédéric Keck e Miriam Ticktin, «La souffrance animale à distance. Des vétérinaires dans l'action humanitaire», in «Anthropologie & Sociétés», n. 39, 2015, pp. 145-163.

6 Esiste una letteratura su questo tema e molti esprimenti in Italia e in Europa, con risultati ancora non consolidati. Tra gli altri, cfr., ad es., https://www.veramente.org/it/notizie/2019-ecodotti-svezia.html.

7 Vanessa Manceron, «Les vivants outragés. Usages militants des corps et perceptions des animaux d'élevage chez les défenseurs de la cause animale en France», in Frédéric Keck e Noélie Vialles (a cura di), *Des hommes malades des animaux. Cahiers d'anthropologie sociale n. 8*, L'Herne, Parigi 2012.

8 N. Breda, *Bibo. Dalla palude ai cementi, una storia esemplare*, cit.

9 Tim Ingold e Gisli Pallson, *Biosocial becoming, Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

completamente dipendenti dagli umani per spostarsi e riprodursi; un rapporto, quindi, sottoposto alla violenza delle infrastrutture umane, in questo caso le strade. Al posto di «hommes malades des animaux», come direbbe Keck[10], si dovrebbe parlare in questo caso di «animali malati di umani».

Il rospo non è un animale domestico e non è domesticabile, non è cacciato e non è cacciabile, non è allevato e non è allevabile; non è usato nell'alimentazione umana (come invece le rane) né in alcun altro punto della catena industriale di sfruttamento degli animali (come, ad esempio, le lumache nella cosmesi). Il rospo resta un "selvatico" che ora è diventato interamente dipendente dall'uomo, una sorta di ex-selvatico, un abitante locale che ha perso l'autonomia e l'indipendenza, che è stato sopraffatto da situazioni violente e impositive sulla sua vita e sui suoi spazi. Una situazione che si può benissimo definire coloniale.

Il rospo è un animale che vive nascosto (in letargo nei boschi, in attività nell'acqua o nei prati), sul quale è possibile esercitare una sorveglianza solo parziale, suddivisa tra salvatori di rospi (i/le "rospist*") ed esperti (i biolog* che spiegano da lontano la funzione degli anfibi nei sistemi ecologici e nella catena alimentare). La sua sofferenza è evidente al momento dell'impatto con i veicoli che percorrono le strade che attraversa. Una sofferenza «non a distanza»[11], decisiva per lo strutturarsi delle pratiche di salvataggio. Ma i sentimenti o le espressioni affettive dei/delle rospist* non sono evidenti, anche se si può cogliere (come nel video suddetto) qualche frammento di dialogo intimo tra gli animalisti impegnati nel salvataggio e i rospi stessi, nei brevi momenti durante i quali entrano in contatto. Dei rospi si potrebbe dire che sono viventi letteralmente "fuori posto", rappresentanti di quello che Gilles Clément chiama il "Terzo paesaggio", cioè situazioni di vita diventate *out of place*, viventi sfuggiti alla normazione, che si ripresentano timidi nei paesaggi frammentati, residuali[12]. Dal punto di vista biologico, il rospo è un animale sentinella in quanto è un indicatore della biodiversità e della salute dell'ambiente in cui vive – in ragione della pelle molto sensibile (all'inquinamento, ai pesticidi) e della catena alimentare a cui partecipa - nel quale resiste se non viene troppo impoverito.

Il rospo è naturalmente carico di simboli di contaminazione, come gli studi sulle tradizioni popolari ci hanno mostrato, ma al giorno d'oggi la

10 F. Keck e N. Vialles (a cura di), *Des hommes malades des animaux*, cit.

11 Espressione ispirata al libro di Luc Boltansky, *La souffrance à distance* (1993), tradotto in italiano con il titolo *Lo spettacolo del dolore*, trad. it. di B. Bianconi, Raffaello Cortina, Milano 2000, e alla rielaborazione di F. Keck e M. Ticktin, *La souffrance animale à distance*, cit.

12 Gilles Clément, *Manifesto del Terzo paesaggio*, Quodlibet, Macerata 2005; Franco Lai e Nadia Breda, *Antropologia del Terzo paesaggio*, CISU, Roma 2011.

condizione più strana è questa sorta di "destino comune" nel quale alcuni umani e questi animali sono presi insieme nella pratica di salvataggio: una criticità letale a causa delle automobili. Si tratta insomma della formazione di un aggregato umano-animale determinato da una pratica accomunante, di una socialità interspecifica. Ricorda un po' la *Storia politica del filo spinato*[13], dalla quale si evince che uno stesso destino è applicato attraverso questa invenzione prima alla terra che viene recintata, poi agli animali che vengono rinchiusi e allevati e infine all'umanità sulla quale si compiono i crimini peggiori. Nel caso in esame, rospi e rospisti sono presi insieme come vittime della strada.

La condizione di vittima dei rospi emerge proprio sulla strada ed è questo che fa sorgere la compassione per un animale che si potrebbe considerare "esotico": in effetti, il "paradigma compassionale" estende la sofferenza (e quindi la compassione) a un numero più grande di esseri, purché si possa in qualche modo avvicinarli. Nel XVIII secolo, il movimento abolizionista era aperto a tutti i soggetti, rospi compresi, con i quali era possibile condividere qualche forma di intimità: «L'animale soccorso è sempre potenzialmente un animale di compagnia»[14]. Nel caso dei rospi, la situazione riguarda animali che, come abbiamo detto, sembrano del tutto "inutilizzabili" da un punto di vista sociale. Allora è la distanza "esotica" che, paradossalmente, produce una differente forma di intimità che permette l'azione umanitaria. Le "politiche della pietà" sono possibili a partire dal momento in cui lo scarto tra un altro sofferente e un io osservante è colmato da un'azione di tipo umanitario, con lo scopo di risolvere la sofferenza, ci dice Boltanski[15].

Gli studi sull'umanitarismo riguardano soprattutto gli umani, per cui ci si deve chiedere se sia possibile considerarli pertinenti in relazione agli animali. Personalmente ritengo che si possa applicare al caso dei rospi la riflessione di Keck, che sottolinea che ciò che è nuovo nell'*élargissement* agli animali della politica umanitaria è la messa in scena della sofferenza animale attraverso la nozione di *crisi ecologica* e di animale sofferente *a livello globale* (non a caso un mio interlocutore mi disse: «Qui c'è la più grande concentrazione di rospi del mondo!»). L'umanitarismo viene a compensare una mancanza dell'umanità nei confronti dell'ambiente (a livello globale), nel caso in esame la riduzione della biodiversità e la distruzione del territorio:

13 Olivier Razac, *Storia politica del filo spinato. Genealogia di un dispositivo di potere*, trad. it. di G. Morosato, ombre corte, Verona 2017.

14 Fredéric Keck e M. Ticktin, *La souffrance animale à distance. Des vétérinaires dans l'action humanitaire*, «Anthropologie & Sociétés», 2015, cit., p. 151.

15 L. Boltansky, *La souffrance à distance*, cit., p. 199.

La nozione di crisi ecologica suggerisce, tuttavia, che gli umani sono responsabili delle trasformazioni che hanno imposto agli animali e al loro ambiente; i nuovi attori umanitari adottano quindi una concezione trasformata del divario tra l'osservatore del pronto soccorso e la vittima della sofferenza: non si tratta più della vittima innocente nel contesto di un'azione umanitaria, ma della causalità ecologica nei confronti di una responsabilità collettiva. Non si tratta di identificarsi con una vittima innocente di fronte a un colpevole, ma di produrre nuovi collettivi di umani e non umani entro una responsabilità che viene assunta dagli umani e, in particolare, da coloro che possiedono una conoscenza riguardo alla salute degli animali[16].

Una antropologia dei modi di identificazione si combina con un'antropologia della scienza per illuminare le controversie intorno alla sofferenza animale, troppo spesso limitate all'immagine pubblica della vittima innocente[17].

Quale ambiente

Che cos'è che ha reso così critica la vitalità di questo animale? La parola chiave in questo caso è proprio "vitalità". Si può innanzitutto notare che la costruzione di strade via via più numerose e invadenti ha alterato radicalmente gli ambienti naturali, «*la part sauvage du monde*»[18], frazionando gli spazi vitali ed esponendo la fauna selvatica e indigena a rischi estremi durante gli spostamenti necessari per la realizzazione dei loro cicli biologici vitali[19]. Le criticità sono tutte intrinseche alla linearità delle infrastrutture e alla frammentazione del territorio prodotte dal modello di sviluppo postfordista che si è imposto nell'Italia del Nordest, dove la campagna e il paesaggio

16 F. Keck e M. Ticktin, *La souffrance animale à distance*, cit., p. 151.

17 *Ibidem*, p. 159.

18 Virginie Vaté, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Seuil, Parigi 2018.

19 Esiste un'antropologia delle strade e delle infrastrutture ormai consolidata, dedicata a queste risorse contestate, grovigli di comodità e disumanità allo stesso tempo, che per concretizzarsi sul territorio producono una moltitudine di discorsi, di strategie retoriche, di metafore complesse, a loro volta studiate dalle scienze sociali. Vorrei qui ricordare il convegno organizzato a Edimburgo da Tatiana Argounova *Road biographies*, http://www.nomadit.co.uk/asa/asa2014/panels.php5?PanelID=2734; il numero 35 della rivista «Tracés», dedicato a «Infrastructures, techniques et politiques»; i lavori di Morten Axel Pedersen (2012) sulle nuove strade in Mongolia; il libro di Phil Macnaghten e John Urry, *Contested Natures* (1998). Tra i miei testi, «La cattiva strada. Risorse contestate e disagio di uomini e ambiente in Veneto e dintorni», in Amalia Rossi e Lorenzo D'Angelo, *Antropologia, Risorse naturali e conflitti ambientali*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 155-180.

sono stati considerati un territorio da riempire e da costruire, secondo il modello definito «megalopoli padana»[20] una sorta di marmellata di cemento distribuita sul territorio[21].

I rospi sono implicati in questo fenomeno di gestione del territorio; ci fanno vedere interamente il progetto neocapitalista epistemologico e materiale di "sostituzione" del territorio vivente con un territorio cementato, artificiale, industriale, progetto che non è in sé nuovo, come ci mostra tutta la storia coloniale, o la storia del dominio dei corpi descritta da Foucault e da molti altri. Per compiere questa operazione materiale e simbolica, che chiamo "sostituzione"[22], è stato necessario attivare molteplici retoriche e molteplici "*technologie du soi*", tecnologie del sé e del territorio[23]. In effetti, dalla fine degli anni '60, l'esercizio del biopotere tende a espandersi all'insieme degli ecosistemi e alla totalità della vita[24]. Le tappe del percorso di "sostituzione" del vivente sono segnate da processi noti:

- Svalutazione del vivente (vegetale, animale…), minimizzazione dei suoi elementi costitutivi;
- Esaltazione degli *ipotetici* risultati raggiungibili con la «sostituzione» programmata;
- Creazione del nemico (l'ambientalista), criminalizzazione degli oppositori;
- Sostituzione materiale degli elementi viventi con elementi prodotti dall'industrializzazione e dalla manipolazione artificiale, estranea all'ambiente e alla sua vitalità.

È il meccanismo attraverso cui le zone umide, così indispensabili per i rospi, sono state distrutte o frammentate o ridotte o snaturate. Sostituite. È il meccanismo della creazione delle "zone" di cui ha magistralmente scritto Francois Paré[25] a proposito degli autoctoni, mentre invece il processo contrario, che ha per scopo l'espansione del vivente, è quello proposto da

20 Eugenio Turri, *La megalopoli padana*, Marsilio, Venezia 2004.

21 Francesco Vallerani e Mauro Varotto, (a cura di), *Il grigio oltre le siepi. Geografie smarrite e racconti del disagio in Veneto*, Nuova dimensione, Portogruaro 2005.

22 N. Breda, «La substitution. Appropriation de la nature, recherche sur le terrain, expérimentation autobiographique, perduction», in «Journal del Anthropologues», vol. 134-135, 2013, pp. 395-420.

23 Michel Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

24 Ottavio Marzocca, «Ambiente», in R. Brandimante, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo e A. Simone, *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006.

25 Francois Paré, *Letterature dell'esiguità*, trad. it. di A. Cavazzini, Quodlibet, Macerata 2005.

Gilles Clément con il concetto di "Terzo paesaggio", o quello proposto da Larrère e Larrère[26] di "*faire avec*", "*fare con*" la natura o, ancora, il processo globale di conversione dell'agroecologia o il "*revenir à la terre*" discusso da Charbonnier, Latour e Morizot[27].

Le zone umide, distrutte da strade e autostrade, o bonificate e trasformate, sono tra gli habitat più colpiti da questo fenomeno di sostituzione, la cui gravità si rivela ancor più oggi che cominciamo a comprendere in maniera globale che questi paesaggi sono tra gli ambienti più importanti per l'attenuazione dei cambiamenti climatici. Ciò che qui è in discussione è un sistema vivente, un sistema pieno di "vita", che l'antropologia è interessata a studiare, come ci ricorda Perig Pitrou[28] con il suo progetto sul vivente e la vita. Che le zone umide siano un sistema vivente è già stato dimostrato e io stessa ho dedicato la mia monografia ai «respiri della palude»[29]. Ricordiamoci che i rospi cercano sempre le zone umide per il loro ciclo di riproduzione, essendo spesso queste zone il loro luogo di origine, quello in cui sono nati, prima della migrazione.

Che cos'è una zona umida vivente, una palude che respira? Si tratta di un ambiente caratterizzato da relazioni biosociali che non possono essere ridotte al naturalismo, ma che implicano il vitalismo della materia, il dialogo tra umani e animali (ma anche con vegetali, acque, aria, minerali), l'indebolimento delle frontiere tra le specie, la creazione di una comunità che si riconosce come fatta di viventi alla pari. Si tratta di un ambiente alla frontiera tra la terra e l'acqua, nel quale gli usi tradizionali hanno costituito rapporti con la natura che non sono solo di sfruttamento, ma che implicano una parte di ontologie animiste e analogiste. Ci sono lì zone di contatto interspecifiche, *inter-mundi* direi, che si intrecciano al mondo naturalista che conserva pertanto spazi al suo interno per delle ontologie differenti, che possiamo sorprendentemente incontrare. Le zone umide sono "la casa" dei rospi, come l'ha definita nel dialogo intimo con il rospo il suo rospista.

La palude che respira è un'espressione indigena degli esperti locali della zona umida, una loro categoria d'interpretazione della palude, considerata un collettivo che vive, si muove, soffre, mangia, si corica, respira, nasce, muore. Un collettivo fatto da umani che passano lunghi periodi dentro la

26 Catherine Larrère e Raphäel Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, La Découverte, Parigi 2018.

27 Pierre Charbonnier, Bruno Latour e Baptiste Morizot, «Redécouvrir la terre. Dialogue», in «Tracés, Revue de sciences humaines», n. 33, 2017.

28 Pitrou Perig, «La vie, un objet pour l'anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistemologiques», in «L'Homme», n. 212, 2014, pp 1159-190.

29 N. Breda, *I respiri della palude*, CISU Edizioni, Roma 2000.

palude, tra acqua e fuoco appiccato a primavera, che possiedono una conoscenza dettagliata di tutti i non umani e considerano la palude alla stregua di un essere vivente. È nella dinamica di «sostituzione» delle zone viventi che i rospi diventano un animale sentinella, sentinella da un punto di vista antropologico, perché la loro morte indica il carattere artificiale della strada e del territorio, l'opposizione ai sistemi biologicamente e antropologicamente viventi, come lo sono le zone umide, con tutti i loro ospiti, quali *in primis* gli anfibi.

In un bel passaggio de *La conoscenza della vita*[30], Canguilhem scrive di un mendicante che sulla strada urta con un piede un riccio schiacciato. Per l'autore francese la strada non fa parte del mondo del riccio e sostiene che bisognerebbe prendere il suo punto di vista per comprendere perché muore proprio lì:

> Una strada è un prodotto della tecnologia umana, uno degli elementi dell'ambiente umano, ma non ha alcun valore biologico per un riccio. I ricci, in quanto tali, non attraversano le strade. Essi esplorano a modo di riccio il loro ambiente di riccio, in funzione dei loro impulsi alimentari e sessuali. D'altra parte, sono le strade dell'uomo che attraversano l'ambiente del riccio, la sua terra di caccia e il teatro dei suoi amori, come pure attraversano gli ambienti del coniglio, del leone o della libellula.

Cercare di prendere in considerazione il punto di vista dei rospi e percepire che cosa significhi per loro l'attraversamento della strada ci aiuta a percepire *la palude che respira* tanto quanto la strada che distrugge.

Conclusioni

L'antropologo Salvatore D'Onofrio, in un libro molto interessante intitolato *Lévi-Strauss e la catastrofe*, illustra il modo in cui Claude Lévi-Strauss ci ha parlato della «*réduction de l'espace vitale*» che è il marchio della "catastrofe" sia per gruppi di umani come nel caso della Shoa (e di ogni genocidio) sia per tutta l'umanità come nel caso della distruzione ambientale, dell'inquinamento, del cambiamento climatico[31]. L'autore ci mostra anche la

30 Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976. (La citazione qui riportata è una traduzione dalla versione francese del libro).

31 Salvatore D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe. Nulla è perduto, possiamo riprenderci tutto*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

struttura, la matrice, l'*hybris* di ogni fenomeno di catastrofe: l'abuso di potere, l'incapacità di imporre un limite al proprio potere da parte degli umani[32], che nasce con la creazione dicotomica natura/cultura[33]. Scrive Lévi-Strauss:

> Si è iniziato tagliando l'uomo dalla natura e costituendolo in dominio sovrano; si è pensato quindi di cancellare il suo carattere più irrefutabile, vale a dire, che egli è prima di tutto un essere vivente. E così, rimanendo ciechi verso questa proprietà comune, abbiamo dato libero sfogo a tutti gli abusi[34].

Penso che con questa riflessione finale si possa comprendere meglio il dramma del salvataggio dei rospi e degli anfibi: abbiamo visto gesti umani di sorveglianza e salvataggio che si ripetono (quasi senza evoluzione) in un contesto territoriale che non è favorevole alla convivenza ma, al contrario, è una situazione di assoggettamento del vivente, di «sostituzione» totale del vivente; abbiamo visto dei gesti violenti da parte della popolazione che critica e a volte criminalizza questi gesti, per compiere i quali alcun* giovani sono mort*. Abbiamo visto che in qualche modo il punto di vista del rospo e delle zone umide diventano evidenti nel momento in cui una strada si interpone in mezzo a loro. Può allora essere che le vere sentinelle non siano affatto i rospi, ma i salvatori di rospi, che con il loro gesto mettono drammaticamente in evidenza le criticità della gestione biopolitica del territorio? O meglio, sentinella è quell'agglomerato umano-animale di volontar* rospist* e rospi, dal momento che con la loro alleanza mettono in evidenza (e dunque in questione) la struttura violenta della gestione capitalistica del territorio e la logica di «sostituzione» del vivente che la sottende.

Ringraziamenti. Desidero ringraziare vivamente Frédéric Keck, Direttore del LAS (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, fondato da Claude Lévi-Strauss e poi per molti anni diretto da Philippe Descola), per aver organizzato una conferenza su questo tema al Musée du Quai Branly-J.Chirac di Parigi, il 23 maggio 2019, all'interno del seminario «Relation hommes-animaux. Questions contemporaines», nel quale ho potuto discutere per la prima volta le questioni presentate in questo testo. Ringrazio anche la collega Carole Ferret, co-organizzatrice del seminario, per l'invito e l'occasione di discussione che mi ha consentito.

32 *Ibidem*, pp. 60-61.
33 Philippe Descola, *Oltre la natura e cultura*, ed. it. a cura di N. Breda, SEID, Firenze 2005.
34 Salvatore D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, cit., p. 37.

Núria Almiron *et al.*

Il femminismo deve essere antispecista[1]

Il 25 marzo, eldiario.es ha pubblicato una lettera aperta di un gruppo di contadine rurali rivolta ai collettivi e alle femministe che quest'anno hanno firmato il manifesto dell'8M in Catalogna in cui si affermava che «il femminismo deve essere antispecista». Nella lettera aperta si difendeva l'allevamento estensivo e le allevatrici sostenevano un femminismo che fosse scollegato dall'antispecismo. Pubblichiamo questo articolo di risposta scritto collettivamente da un gruppo di femministe antispeciste. La maggior parte delle firmatarie proviene dall'ambiente rurale: alcune di loro hanno anche partecipato in passato ad attività di allevamento, pastorizia e uccisione di animali, alcune vivono e lavorano ancor'oggi in tale contesto. Tutte però invitano a non perpetuare modelli antropo-patriarcali e suprematisti: la lotta per porre fine al suprematismo maschile – nelle campagne o altrove – non può non prendere in considerazione il suprematismo di specie.

Creare strategie che contrastino la gratuità e l'invisibilità del lavoro delle donne è stato uno dei tanti percorsi intrapresi dal femminismo. Ovunque lo si costruisca, il femminismo genera organizzazione e resistenza negli spazi di lavoro. La ruralità non fa eccezione, ai suoi margini emergono movimenti femministi molto potenti che rivendicano l'importanza delle donne nella produzione agricola. Pertanto, il fatto che le allevatrici reputino che si stia escludendo dalla lotta femminista tutto l'ambito rurale comporta, in primo luogo, un'appropriazione indebita di ciò che la realtà rurale è. Una realtà fatta anche di donne che lavorano nell'agricoltura, nella sanità, nella logistica, di donne cameriere, panettiere, guide alpine o insegnanti, le quali, tutte, creano reti e tessuto socio-economico e culturale, una realtà oltre il discorso che pretende di fare dell'allevamento e dello sfruttamento degli animali l'elemento essenziale della ruralità.

Questa appropriazione indebita del termine promuove, a sua volta, una visione unica circa la considerazione morale degli animali nelle aree

1 Testo originale: «El feminismo ha de ser antiespecista», in *El Caballo de Nietzsche*, in eldiario.es, 15 maggio 2019, https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/feminismo-antiespecista_6_887221272.html.

rurali. La Spagna rurale, fatta di caccia, corride e allevamento di bestiame (di cui l'estrema destra si vanta), oscura un altro ambiente rurale che, invece, ha compreso che la lotta contro l'oppressione deve estendersi a tutti gli esseri senzienti. Donne antispeciste impegnate nelle zone protette, nei santuari, nei progetti educativi delle scuole e in varie altre iniziative cercano di promuovere nei loro villaggi una convivenza con gli altri animali lontana dalla dominazione e dall'oppressione.

Nella configurazione del mondo che abbiamo ereditato – antropocentrica, coloniale, bianca e maschile – abbiamo imparato a concepire la realtà sulla base di binarismi escludenti. In questo caso si tratta del binarismo rurale/urbano. Assumendo che provenga (sempre e soltanto) dall'ambiente urbano, il discorso antispecista viene inquadrato sistematicamente come un discorso che opprime ed esclude la sfera rurale rispetto a quella urbana. Questo rapporto di potere storico della città sulla campagna, in cui la città è considerata il picco del progresso a cui l'ambiente rurale dovrebbe aspirare, impedirebbe, secondo questa logica, di instaurare un dialogo e finirebbe per imporsi.

Sebbene riconosciamo l'esistenza di relazioni di potere e privilegio tra l'ambito urbano e quello rurale, è molto problematico universalizzare l'esperienza e la pluralità del mondo rurale così come pensare che esso rimanga definito dall'agricoltura e dallo sfruttamento di animali non umani. Si rischia di ricadere, secondo la definizione della femminista Chimamanda Adichie, nel *pericolo della storia unica*[2], poiché si perpetua l'idea universale della società rurale necessariamente vincolata all'uso degli altri animali. In parallelo, si invisibilizzano e si fanno passare sotto silenzio i discorsi antispecisti che nascono e si sviluppano nell'ambiente rurale, ma che vengono considerati illegittimi in quanto ricondotti in maniera generalizzante sotto l'etichetta di argomenti da cittadino capitalista e pro-globalizzazione.

Il confronto tra ambiente rurale e ambiente urbano è artificiale e pregiudica profondamente il discorso. In realtà, in Spagna rurale e urbano si confondono. Tutte siamo figlie, nipoti, cugine di campagna. In questo contesto, l'utilizzo degli animali come arma per alimentare un discorso di *noi contro voi altre* è una strategia semplicista, opportunista e moralmente e intellettualmente disonesta; un discorso che ci divide, ci depista e fa il gioco dell'oppressore. Dobbiamo superare questa fallacia. Non si tratta di trincerarci nei *nostri* rispettivi illusori spazi di dominazione e di darci battaglia con i *nostri* discorsi ereditati, bensì di riflettere e astrarre con onestà

2 https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es.

e umiltà *i problemi che condividiamo* per poterli riconoscere, riconoscerci, e affrontare unite tutte le sfide.

Oltre all'ecofemminismo, sono molti i movimenti politici che hanno come base la giustizia sociale e come obiettivo quello di riuscire a ottenere la liberazione di tutti gli individui, compresi gli animali non umani. Se vogliamo porre fine alla violenza, non possiamo non farne parte. Chiunque combatta le oppressioni – anche trasversalmente, come sostiene lo stesso movimento femminista – non è in grado di concepire come sia possibile realizzare la tanto desiderata società egualitaria lasciandone fuori una parte. Ci troveremmo di fronte a una rivoluzione femminista a metà, che in futuro verrà disprezzata. Quando proponiamo un femminismo antispecista lo facciamo a favore di un ideale di lotta globale che cerchi di porre fine alla dominazione sulle donne e sul resto degl* oppress*, compresi gli animali. Si può essere femministe e al contempo reificare e sfruttare gli animali. È una possibilità, come è anche possibile essere femminista e riprodurre nel nostro quotidiano una serie di condotte patriarcali oppure ancora essere una femminista bianca e continuare a ignorare di avere un privilegio sociale rispetto alle nostre compagne razzializzate. Ma è giusto rivendicarlo? La risposta è no. Ci piaccia o meno. Il rigore ci costringe ad ammettere che si tratta di reificazione, dominazione e violenza perpetuata su base razziale, di specie, di abilità, ecc. Gran parte dell'ecofemminismo lo ha capito: la necessità di abbracciare tutte le lotte di liberazione, di rifiutare tutti i tipi di dominazione e di tenere in considerazione ciascun individuo.

Questo è quanto ci è stato insegnato negli anni '70 dalle femministe nere che combattevano per i diritti civili e per i diritti delle donne. Nel 1989, Kimberlé Crenshaw ha coniato il termine «intersezionalità» per indicare che i modelli classici di oppressione basati su razza, origine, genere, orientamento sessuale, ecc. non agiscono indipendentemente l'uno dall'altro, ma sono interrelati e sovrapposti. Un anno dopo, Carol Adams ha collegato direttamente il femminismo e lo specismo nel libro *The Sexual Politics of Meat*, in cui evidenzia l'intersezione tra sfruttamento delle donne e sfruttamento degli animali e mostra la connessione tra valori patriarcali e consumo di carne di altri animali. *Se le oppressioni sono interconnesse, le lotte contro di loro dovrebbero, idealmente, esserlo altrettanto*.

«Nessuno nella storia ha mai ottenuto la propria libertà facendo appello al senso morale della gente che lo opprimeva»[3], afferma Assata Shakur, mettendoci in guardia sull'inutilità di appelli rivolti alla coscienza di coloro

3 Assata Shakur, Assata. *Un'autobiografia*, trad. it. di L. Gasperini, Massari Editore, Bolsena 1992, p. 232.

che stanno traendo beneficio diretto dall'oppressione. Le persone che hanno fatto dello sfruttamento degli animali il loro modo di vivere non sono attori la cui riflessione in questo ambito possa essere considerata indipendente o autonoma, semmai è vero esattamente il contrario. E questo è il caso delle donne contadine, che possono parlare di un'esclusione da parte del femminismo, quando in realtà ciò che è in gioco è la loro sfera vitale e un interesse economico. La ricerca psicologica ha mostrato da tempo come noi umani tendiamo ad allineare le nostre azioni e le nostre idee per ridurre la dissonanza cognitiva che ci porta a non fare la cosa giusta.

Per questo motivo, non è possibile impegnarsi in una discussione onesta e costruttiva sull'etica di una particolare pratica quando una delle parti in gioco ha degli interessi economici. Quest'ultima tenderà sempre a forzare l'etica affinché si adatti alla pratica. E questo è particolarmente vero per i/le piccoli/e allevatori e allevatrici, la cui capacità di manovra economica, e quindi di ristrutturazione, è ancora più limitata. Riteniamo che sia la paura ad attanagliare le collettività di allevatori, la minaccia che l'antispecismo comporta per i loro affari. Crediamo che sia questa paura, rafforzata dall'attaccamento alla propria identità, qualunque essa sia, e non il femminismo o il ruralismo, a guidare le giovani allevatrici in un'attività che perpetua modelli antropo-patriarcali e suprematisti. Dobbiamo disattivare la paura se vogliamo progredire. È successo così per tutti i progressi sociali.

Smantellare il mito dell'allevamento intensivo ed estensivo

L'allevamento, sia nella sua forma intensiva che in quella estensiva, presuppone il dominio degli animali e il controllo della natura a beneficio esclusivo dell'umano. Sia gli agricoltori intensivi che quelli estensivi ci vendono la stessa immagine: praterie idilliache in cui pascolano animali felici. Tuttavia, in misura maggiore o minore, ciò non corrisponde alla realtà. Consideriamo l'esempio delle mucche sfruttate per il latte che sarebbe destinato alla loro prole: le immagini di mastiti, le mammelle pesanti e dolorose, la continua separazione dai loro figli/e è qualcosa che vale sia per gli allevamenti industriali che per gli allevamenti estensivi. Potrebbe essere necessario, a questo punto, chiarire che le mucche non "danno" latte. I corpi delle mucche, come quelli del resto dei mammiferi della Terra, producono latte solo quando danno alla luce dei piccoli. Quindi, per poter estrarre il latte dalle loro mammelle, si deve farle costantemente partorire. Se nasce una vitella, questa sarà uccisa oppure allevata, esattamente come sua madre, per via della sua capacità riproduttiva. Se nasce un vitello, la fine è più chiara, anche se a volte non arriverà nemmeno al macello: allevare un animale per la sua carne ha un costo e alcuni individui, per i loro sfruttatori, non valgono neanche pochi giorni di cibo e pertanto vengono uccisi il più presto possibile e nel modo più economico possibile.

È ovvio che qui stiamo parlando di sfruttamento in riferimento agli abusi cui sono sottoposti gli animali non umani. Tuttavia, va considerato anche il concetto marxista di sfruttamento (citato dalle allevatrici nella lettera aperta), secondo cui una parte dello sfruttamento lavorativo consiste nella differenza tra quello che produce il lavoratore e quello di cui il capitalismo si appropria e accumula: il cosiddetto plusvalore. Questo non è sempre monetario ed è riconosciuto come un furto, come qualcosa che appartiene al lavoratore e, pertanto, si rivendicano i mezzi di produzione. E per quanto riguarda gli animali? A loro togliamo la libertà, li obblighiamo a darci i loro beni (la loro lana, il loro latte, i propri figli), persino la loro vita. Il concetto di plusvalore non è quindi sufficiente per parlare di sfruttamento. Tanto nell'allevamento intensivo quanto in quello estensivo si ha sfruttamento a tutto tondo, nel più ampio significato di questo termine. E come tutto ciò che obbedisce al meccanismo distruttivo del capitalismo, il suo incedere suona sinistramente in ciascun aspetto dei modi di produzione.

L'allevamento estensivo è dannoso anche per gli animali selvatici, perché necessita di vaste aree di terra per le mandrie e a scapito degli altri animali. Questo è il motivo per cui spesso si formano alleanze tra allevamenti estensivi e caccia. È importante ricordare che l'allevamento è una delle cause dello sterminio di massa di specie selvatiche. L'edizione 2018 del *Living Planet Report*[4] ha stimato che le popolazioni di pesci, uccelli, mammiferi, anfibi e rettili sono diminuite in media del 60% tra il 1970 e il 2014, a causa delle attività umane. Secondo lo studio *The Biomass Distribution on Earth*[5], anch'esso del 2018, solo il 4% dei mammiferi che abitano la Terra sono selvatici, il resto sono umani e animali domestici, in particolare animali allevati dall'industria del bestiame. Analogamente, solo il 30% degli uccelli sono selvatici mentre il 70% sono uccelli allevati dall'industria zootecnica. L'allevamento ruba lo spazio e le risorse della fauna selvatica.

4 WWF, *Living Planet Report – 2018: Aiming Higher*, Monique Grooten e Rosamund E. A. Almond (a cura di), WWF, Gland, Switzerland 2018, https://www.wwf.org.uk/sites/default/files/2018-10/LPR2018_Full%20Report.pdf.

5 Yinon M. Bar-On, Rob Philips e Ron Milo «The Biomass Distribution on Earth», in «Proceedings of the National Academy of Sciences», giugno 2018, vol. 115, n. 25, pp. 6506-6511, https://www.pnas.org/content/115/25/6506.

Il pascolo necessario all'allevamento estensivo esercita effetti negativi sui pascoli e sugli ecosistemi naturali: provoca, ad esempio, la compattazione del suolo, con una diminuzione dell'aerazione e delle infiltrazioni. Provoca inoltre lesioni meccaniche alle piante e spreco di materiale vegetale a causa del calpestio, dell'urina e delle feci del bestiame. Comporta l'alterazione dell'equilibrio naturale di foraggio tra le specie per la loro suscettibilità al calpestamento e alla defogliazione. Quando si dice che le greggi di animali domestici nutrono il suolo fornendo materia organica e promuovendo la biodiversità vegetale grazie alla pastorizia, si dimentica che queste stesse funzioni possono essere svolte dagli erbivori selvatici, come già accadeva prima delle attività umane. I pascoli, che apparentemente arricchiscono il valore del paesaggio, sono in realtà il riflesso di un'antropizzazione della natura, incentrata sullo sfruttamento degli animali e non sull'aiuto agli animali che soffrono in libertà.

Del resto, una foresta in stato di avanzata crescita, con una varietà di alberi e una struttura solida e organizzata in diversi strati, accumula più umidità e quindi beneficia del fatto che, in caso di incendi, questi siano meno violenti. Inoltre, alcune specie vegetali sono particolarmente attrezzate per difendersi dal fuoco. Da qui l'importanza di favorire lo sviluppo di foreste diversificate anziché quello di monocolture di alberi, foreste dove possano vivere specie con una maggiore capacità ignifuga naturale, per trattenere l'acqua e favorire la diversità. Gli incendi intenzionali delle foreste sono un altro modo per ampliare l'area dei pascoli, come ha ricordato, ancora una volta, la recente condanna di due allevatori a Parres[6].

Per quanto riguarda la sovranità alimentare, è necessario valutare le risorse del proprio territorio senza ricorrere allo sfruttamento degli animali. È possibile vivere nei villaggi, produrre e consumare prodotti stagionali e biologici, eliminando prodotti di origine animale. L'allevamento estensivo, presentato come l'unica alternativa al settore dei servizi per mantenere economicamente attive le zone rurali e come fonte e fondamento della sostenibilità e della biodiversità, è una mistificazione. Niente è più in contraddizione con la storia e niente è più classista. In primo luogo, è con la domesticazione di piante e animali che l'umanità ha avviato il massiccio impoverimento della vita biologica. L'allevamento estensivo è, infatti, la principale causa della deforestazione del pianeta. In secondo luogo, la scarsa "performance" degli allevamenti estensivi rende impossibile sostenere che possano mai fornire un'alimentazione di base per tutti. Qualora gli allevamenti intensivi scomparissero, solo pochi privilegiati potrebbero accedere alla carne di animali allevati in produzione estensiva. Definire la carne come un ingrediente della sovranità alimentare significa, oltre a sostenere una doppia morale, confondere radicalmente le cose. Paradossalmente, sono le città e non gli ambienti rurali a definire priorità la produzione di carne e l'allevamento.

6 Il 29 marzo 2019 due allevatori di Parres (piccolo comune rurale situato nella comunità autonoma delle Asturie) sono stati condannati a due anni e mezzo di carcere per aver provocato nel 2015 un incendio boschivo durato 15 giorni e in cui morì un pilota di uno degli elicotteri impiegati nelle operazioni di spegnimento. Come appurato dalla magistratura, i due allevatori avevano appiccato l'incendio per bruciare i cespugli e con l'obiettivo di utilizzare successivamente il terreno per i pascoli [N.d.T.].

Possibili orizzonti per la fine dello sfruttamento degli animali

A differenza di altre specie animali, gli umani non sanno che cosa devono mangiare, ma lo imparano dall'ambiente e lo trasmettono di generazione in generazione. Le abitudini alimentari plasmano profondamente la nostra mentalità e svolgono un ruolo essenziale nella promozione e riproduzione dei sistemi di valori sociali. Ciò che decidiamo di mangiare risponde a specifiche strutture sociali, politiche ed economiche di un determinato contesto storico. La piramide alimentare generalmente accettata non è soltanto funzionale, ma piuttosto comunica e riproduce uno specifico sistema gerarchico alimentare derivante dalle tensioni e dalle pressioni (lobby) tra le diverse strutture di dominio interessate alla questione. Di conseguenza, specialmente in Occidente, la carne occupa un posto privilegiato: oggetto del desiderio, simbolo del lusso o dello stato sociale e persino della mascolinità o del potere. Per questo motivo, la carne costituisce il piatto principale a cui altri cibi, come verdure e legumi, sono aggiunti come ornamento. Cambiare queste abitudini alimentari, dal punto di vista di un'etica animale, è oggi una realtà e siamo sempre di più a optare per una dieta libera dallo sfruttamento degli animali.

Un modello basato sullo sfruttamento degli altri animali ha finora servito interessi umani, ma oggi prosperano molti altri progetti al di là dell'allevamento o della caccia. Ci sono alternative per lavorare i campi e ripopolare le aree rurali: valorizzazione forestale e rimboschimento; laboratori di carpenteria, riparazioni meccaniche, elettriche o di elettrodomestici; raccolta di funghi e frutti selvatici; lavorazione del legno; compostaggio vegetale; agricoltura ecologica; birre, conserve o pane artigianale; sport (arrampicata, trekking, ciclismo); creazione di santuari e rifugi per animali, oltre a centri di recupero per le specie selvatiche. A cui vanno aggiunte tutte

quelle attività direttamente collegate al settore dei servizi: istruzione primaria, secondaria e ambientale (birdwatching, osservazione di tracce di animali); cura per gli anziani; sanità; energie rinnovabili; turismo sostenibile. Qualsiasi altra attività che non coinvolga la sofferenza di altri animali, con cui condividiamo questo pianeta e che abbiamo trasformato in rifugiati nella loro stessa casa. Liberare e non abbandonare il territorio passa dal renderlo uno spazio sicuro per tutt*, umani o meno. Uno spazio libero per camminare, creare, essere.

Abbiamo poi la permacultura vegana, la scienza che studia il design di ecosistemi sostenibili e permanenti e che si fonda su principi di attenzione alle persone, alla terra e agli animali e sulla distribuzione delle eccedenze. Questa scienza permette di tenere in conto le particolarità specifiche di ogni luogo al fine di usufruire responsabilmente delle sue risorse e delle sue caratteristiche e per garantire la fertilità della terra e il ciclo di nutrienti. Tra le altre pratiche, la permacultura vegana prevede la creazione di boschi commestibili che producono alimenti e rappresentano un rifugio per la fauna silvestre. L'agricoltura e l'orticoltura vegana ed ecologica sono capaci di produrre alimenti, garantendo la fertilità della terra, e di chiudere i cicli dei nutrienti, spezzando il vincolo tra allevamento e produzione di alimenti. Tra le tecniche che vengono utilizzate dall'agricoltura vegana ci sono i preparati vegetali, i fertilizzanti o concimi verdi, le policolture o rotazioni.

Va notato che il veganismo come pratica politica ha luogo simultaneamente in numerose parti del mondo e da lungo tempo. Molti veganismi non bianchi e non europei si costituiscono a partire da una cornice critica al sistema capitalista coloniale, come mezzo di connessione con la memoria e con il patrimonio dei popoli nativi, assimilando e allo stesso tempo resistendo ai processi di invalidazione culturale che riguardano il cibo, i modi di approvvigionamento e di produzione alimentare. Questi veganismi sono legati a una visione decoloniale e collegati a movimenti come quello della Via Campesina[7], che rivendica modalità di produzione sostenibile con l'ambiente su piccola scala per le persone che vivono e lavorano la terra e come difesa contro l'imposizione e l'estrattivismo delle grandi industrie agricole, che operano e flagellano questi altri modi di agire.

Entrambi i movimenti nascono dal recupero e dall'arricchimento del patrimonio culturale e dalla memoria indomita di altre visioni del mondo. Le loro strade si incrociano, intessono complicità e molte volte si biforcano quando non trovano un'eco nella contestazione dello specismo e del suo imperativo coloniale nei rapporti tra natura, umano e non umano. Le

7 https://www.pikaramagazine.com/2017/07/conferencia-via-campesina/.

proposte dei veganismi non bianchi risiedono in questa sfera di resistenza, apportando una visione antispecista.

Per quanto riguarda la Spagna, l'86% del territorio è utilizzato per la caccia e un terzo è sprecato nella coltivazione di cibo per ingrassare gli animali. È pertanto difficile immaginare un ambiente rurale che non sia legato allo sterminio delle altre specie. Ma non è impossibile. Sempre più donne si dedicano a recuperare i compiti essenziali per lo sviluppo rurale di ambienti abbandonati, motivo per cui la Spagna ha le cifre più alte in Europa in termini di iniziative di ripopolamento dei villaggi.

In questa cornice, esiste un collettivo di donne, sempre più importante, che con le proprie mani riscatta, cura e dà casa a centinaia di animali vittime dello sfruttamento, spesso dello sfruttamento estensivo. Queste donne si occupano di santuari di animali. Sono antispeciste, vegane e, benché vengano accusate dalle contadine e dalle allevatrici di capitalismo e neoliberismo, dedicano tutta la loro vita, in maniera altruistica, a riscattare e curare gli animali di cui l'allevamento si sbarazza. Curare è mettere in atto uno sforzo per abbandonare i propri privilegi e rispettare il mondo emozionale dell'*altro*.

Un *altro* di cui conosciamo solo in parte i desideri ma del quale intuiamo le radici: una vita per se stessi, libertà, desiderio di non morire. Riconosciamo l'*agency* nelle storie di ribellione dove i protagonisti sono gli sfruttati, storie che ogni tanto vengono alla luce. Ad esempio, un abitante del mondo rurale ha raccontato che una mucca che vive in una fattoria vicino a casa sua abbia passato «la notte gemendo», perché il giorno precedente le avevano tolto – di nuovo – il suo cucciolo. Il giorno dopo è andato a vederla ma lei non c'era. Era riuscita ad abbattere una parte di un muro ed era fuggita alla ricerca del suo vitello. Ci sono migliaia di storie di animali che vivono nelle fattorie e cercano di scappare. Perché rubano loro i figli o perché non vogliono andare al macello – quel luogo dove finiranno le vite degli animali che vengono sfruttati nelle fattorie, grandi, medie o piccole che siano. Le persone che sfruttano gli altri animali di solito non raccontano queste storie e sospettiamo che a loro non piaccia che gli altri le raccontino. Ma esistono e danno testimonianza, forza e senso vitale, proiettando, se non già costruendo, orizzonti liberi dallo specismo e dallo sfruttamento degli animali.

Femminismo antispecista "rurale"

Come femministe antispeciste lavoriamo per rendere visibile l'interrelazione tra le diverse forme di violenza. La nostra posizione non è contro il

mondo rurale, al quale anche noi partecipiamo, ma contro la strumentalizzazione degli altri animali, che ha luogo sia nel mondo rurale che in quello urbano. Rendiamo visibile la connessione tra discriminazioni che spesso passano inosservate.

Conosciamo bene la sfida: l'oppressione è un nemico con più facce. È logico che il nostro discorso incontri resistenza. Il nostro rapporto con gli animali non umani è un fenomeno molto complesso, che coinvolge più agenti, che porta con sé memorie storiche e ha importanti conseguenze morali, ambientali ed economiche. Riflettere su questo problema (e le sue soluzioni) ci richiede introspezione e dibattito sul tipo di persona e società che vogliamo essere; ci ispira a ricollocarci nell'universo. Dal punto di vista del femminismo antispecista visualizziamo e proponiamo un cambiamento dirompente, non incrementabile come altre proposte. Ecco perché è così potente.

Il femminismo antispecista cerca di essere umile, generoso ed emancipante [*empoderador*]. Il nostro discorso respinge l'arroganza delle premesse del modello dominante (capitalista, individualista, antropocentrico, androcentrico, etnocentrico, razzista, abilista e specista) e immagina nuove realtà di potere. Un potere costruttivo, liberatorio, relazionale e collettivo. Il resto è violenza. Un potere che ci costringa a identificare i nostri pregiudizi e privilegi, a riconoscere l'alterità degli animali non umani in termini rispettosi, molto distanti dalla subordinazione e dalla dominazione. Il nostro discorso è ribelle perché non solo dice *no* alla dominazione che ci colpisce personalmente (come donne), ma dice *no* a tutte le oppressioni (come esseri senzienti). È ribelle perché è un lavoro d'amore. È poesia.

Questo articolo è stato scritto e firmato da:

Núria Almiron, professoressa di comunicazione presso l'Università Pompeu Fabra e co-direttrice dell'UPF – Centre for Animal Ethics;

Pilar Badía, professoressa di scuola secondaria e attivista antispecista di Aula Animal;

Silvia Casado, esperta di permacultura, creatrice del progetto autogestito vegano Cerveza Veer;

Estela Díaz e professoressa presso la facoltà di Scienze economiche e commerciali presso l'Università Pontificia Comillas;

Catia Faria, ricercatrice presso Centre for Ethics, Politics and Society e UPF - Centre for Animal Ethics;

Laura Fernández, ricercatrice in Comunicazione presso l'Università Pompeu Fabra e attivista per la liberazione animale;

Paula González Carracedo, comunicatrice e attivista per la liberazione animale;

Sara Lago, esperta nutrizionale, cuoca vegana presso curcumaypimienta.com e attivista per la liberazione animale;

Fabiola Leyton Donoso, professoressa di Bioetica presso l'Università di Barcellona;

Concha López, giornalista ed editrice di *El Caballo de Nietzsche* su eldiario.es;

Laura Luengo, presidentessa della Fundación Santuario Vegan;

Laura L. Ruiz, giornalista, sindacalista e attivista antispecista;

Ruth Montiel Arias, artista visuale, creatrice di La Osa Perdida e attivista per i diritti animali;

Virginia Ortún Morillas, attivista antispecista;

Gabriela Parada Martínez, esperta di comunicazione e attivista per la liberazione animale;

Daniela Romero Waldhorn, ricercatrice presso Rethink Priorities;

María R. Carreras, dottoranda in comunicazione presso l'Università Pompeu Fabra e componente della redazione di «elsaltodiario.com»;

Marta Tafalla, professoressa di filosofia presso l'Università Autonoma di Barcellona;

Ruth Toledano, editorialista ed editrice di *El Caballo de Nietzsche* su eldiario.es;

Angelica Velasco Sesma, professoressa di Etica e filosofia politica presso l'Università di Valladolid.

Traduzione dallo spagnolo di Ornella Jurinovich e Chiara Stefanoni

Crip HumAnimal

Sfidare il veganismo "*single-issue*" e lo stigma della grassezza

Intervista a Jenny Marie[1]

Jenny Marie è vegana e vive a Manchester, dove lavora nell'istruzione superiore. L'ho conosciuta per la prima volta grazie all'articolo «On Being a Bad Vegan Fatty» («Essere una cattiva vegana grassa»). In questa intervista Jenny parla del suo veganismo, della sua diagnosi medica e di come influiscano su di lei, sulla sua taglia e sulla sua salute, e racconta del suo attivismo sui blog «Jenny Marie» e «Big Fat Vegan Zine», dove sensibilizza sul *bodyshaming* e sfida lo stigma contro le persone grasse e il veganismo "*single-issue*".

Ciao Jenny, ci dici chi sei… Qual è il tuo background e cosa fai nella vita?

Ciao! Sono Jenny. Ho circa quarant'anni e vivo a Manchester con il cane che ho adottato, Vulpe[2]. Sono nata e cresciuta a Manchester e ho sempre vissuto qui. Lavoro a tempo pieno nella scuola superiore da circa 15 anni.

Quando e perché ti sei interessata al veganismo e ai diritti animali? Che cosa significa per te il veganismo?

Sono sempre stata un'amante degli animali e, in gioventù, ho provato parecchie volte a diventare vegetariana. Dato che la mia famiglia seguiva una dieta molto tradizionale a base di carne, la cosa non ha mai funzionato. A vent'anni, mi sono finalmente impegnata a diventare vegetariana, per "laurearmi" in veganismo non molto dopo. Sono vegana etica da oltre 11 anni. Ciò influenza tutti gli ambiti della mia vita, andando ben oltre ciò che c'è nel mio piatto. Al momento, sto frequentando un Corso di Laurea Magistrale in Zooantropologia, ossia lo studio interdisciplinare su animali umani e non umani.

1 L'intervista è stata pubblicata sul blog «CripHumAnimal», https://criphumanimal.org/. Cfr., inoltre, https://jenny-marie.co.uk/; https://www.facebook.com/jennymarieveganblog/; https://twitter.com/jennymarievegan; https://www.instagram.com/jennymarie.vegan/.

2 Cfr., https://www.instagram.com/thevulpster/.

Su jenny-marie.co.uk parli della vita da vegan. Qual è il messaggio principale del tuo blog e, in generale, del tuo attivismo?

Il mio sito potrebbe essere descritto come un blog sullo stile di vita vegan. Parlo di tutto: ricette, consumo etico, salute mentale, *body positivity*, recensioni di prodotti. Spero che sia un blog divertente!... Ma spero anche che ispiri gli/le altr* a vivere in modo più etico, a sfidare il veganismo "*single-issue*" e a difendere i/le vegan grass*/malat* /disabili che potrebbero sentirsi poco accettat* in altri spazi virtuali vegan.

Puoi dirci qualcosa di più sulla tua disabilità e su come questa influenzi la tua vita? Quali sono le sfide che devi affrontare? Come ci si sente a vivere con una disabilità invisibile?

Ho convissuto con importanti problemi di salute mentale per circa due decenni. Per anni mi sono state erroneamente diagnosticate depressione e ansia; più di recente ho finalmente ricevuto la diagnosi corretta: "disturbo borderline di personalità" (noto anche come "disturbo di personalità emotivamente instabile"). Lotto prevalentemente con il disequilibrio emotivo, con un basso livello di tolleranza dello stress, con una comorbilità tra depressione e ansia. Le relazioni interpersonali possono essere estremamente difficili e ho anche difficoltà a scegliere benefiche strategie di *coping*[3]. Quindi, il disturbo borderline influenza la maggior parte delle attività della mia vita! Nel 2016 mi è stata diagnosticata anche la "sindrome da stanchezza cronica/encefalomielite mialgica". Si tratta di una malattia difficile da affrontare, perché la maggior parte dei medici la considera psicosomatica, nonostante la ricerca abbia dimostrato l'esistenza di marcatori specifici riscontrabili nei soggetti portatori di tale patologia. Soffro principalmente di stanchezza, "annebbiamento" mentale, perdita di concentrazione e debolezza muscolare. I miei sintomi sono relativamente lievi e quindi li gestisco attraverso il ritmo, cioè equilibrando attentamente i miei "cucchiai"[4]! Più recentemente mi sono stati diagnosticati anche l'ipertensione e il diabete di tipo 2. Quest'ultimo è stato particolarmente difficile da accettare e ho scritto un lungo post sul mio blog[5] su come conciliarlo con la mia adesione all'idea di *body/fat positivity*. Sono ancora in fase di adattamento a questa diagnosi e sto lavorando sulla mia salute e sulla guarigione, sia fisica che mentale.

3 Il concetto di "*coping*" fa riferimento, in ambito psicologico, alle modalità con cui gli individui cercano di gestire episodi traumatici o situazione quotidiane stressanti.

4 Jenny fa riferimento alla "*Spoon Theory*"; cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Spoon_theory.

5 Cfr. https://jenny-marie.co.uk/on-t2-diabetes-and-body-positivity/.

Date queste diagnosi, come reagiscono i professionisti del settore medico quando vengono a conoscenza del fatto che sei vegan?

Raramente dico di essere vegan ai medici. Quando viene fuori l'argomento, di solito si mostrano sorpresi. Immagino che formulino ipotesi sulla base della mia salute e della mia taglia e che ritengano il veganismo intrinsecamente "salutare". Talvolta ciò ha implicazioni per la mia salute: recentemente mi è stato prescritto un farmaco che inibisce l'assorbimento della B12. Non sono stata avvisata di questo dal medico; l'ho scoperto per caso. Ho quindi iniziato ad assumere una dose maggiore di B12. Non mi è stato dato praticamente alcun consiglio dietetico o nutrizionale da parte dei medici.

Ti identifichi come "disabile" o preferisci essere considerata una persona "con disabilità" (oppure non ti identifichi in nessuno dei due termini)?

Mi identifico come disabile e preferisco il termine "disabilizzata". Questo perché sono un'utente del modello sociale della disabilità. In sintesi, il modello sociale è un'alternativa al modello medico della disabilità, quello che considera i nostri corpi/menti o menomazioni come il "problema". Il modello sociale, invece, sposta l'attenzione sulle barriere culturali, fisiche, attitudinali e sociali che i/le disabili affrontano e considera queste stesse barriere come il vero problema da risolvere. Questo è il motivo per cui ritengo che l'etichetta "persona con disabilità" non sia necessaria. Sì, sono disabile, ma lo sono a causa dell'ambiente in cui vivo e delle sue limitazioni!

Il tuo attivismo è cambiato nel corso degli anni a causa della tua disabilità?

Sono felice della mia identità disabile poiché mi ha incoraggiata ad avvicinarmi al veganismo con un occhio critico e mi ha aiutato a trovare comunità vegane solidali e progressiste dalle quali sono stata incoraggiata a considerare istanze di giustizia sociale differenti con le loro intersezioni.

Ti ho conosciuto per la prima volta grazie all'articolo «Essere una cattiva vegana grassa»[6], in cui hai scritto: «Per le persone che non chiedono scusa per il fatto di essere grasse e non chiedono scusa per il fatto di essere vegan, ci sono pochissimi posti dove poter andare». Che cosa intendevi dire con questa affermazione?

6 Cfr. https://femsplain.com/on-being-a-bad-vegan-fatty-bac8e3a1606a.

In parole povere ho scoperto nel corso degli anni che gli spazi inclusivi nei confronti delle persone grasse rifiutavano il veganismo considerato una dieta restrittiva e che gli spazi vegani respingevano la grassezza come malsana e come cattivo esempio di veganismo. C'erano davvero pochi spazi in cui potessi sentirmi accolta in quanto vegana grassa.

Quindi hai iniziato a curare «Big Fat Vegan Zine»[7]. Puoi dirci qualcosa di più su questo progetto? Perché hai avviato questa piattaforma e quale messaggio intendi trasmettere?

Ho iniziato questo progetto a seguito delle sensazioni che ho appena descritto: mi sono resa conto che le voci delle persone vegane grasse dovrebbero essere amplificate in modo che le persone grasse possano considerare il veganismo come adatto a loro e che le persone vegane grasse possano sentirsi legittimate e accolte negli spazi online. Ho ricevuto perlopiù risposte estremamente positive e sono davvero felice, ora, di veder nascere iniziative analoghe.

La percezione comune è che esisterebbe una relazione di proporzionalità inversa tra taglia corporea e salute. È vero?

Non sono un medico o una scienziata, ma sono abbastanza esperta nel leggere studi scientifici da sapere che la grassezza non implica automaticamente una cattiva salute (né implica ingordigia o indolenza) e che la magrezza non implica automaticamente una buona salute. Eccellenti sono il sito «The Fat Nutritionist»[8], il blog «Big Fat Science»[9] e il sito «Health at Every Size»[10]. La discriminazione "di taglia" è una barriera molto reale e pervasiva sperimentata dalle persone grasse e lo stigma della grassezza è noto per essere a lungo termine più dannoso per la salute della stessa grassezza. Personalmente, preferisco concentrarmi sugli indicatori metabolici di salute, ma è anche importante sottolineare che la salute è una questione del tutto personale e nessuno deve la propria "buona" salute a nessuno (la disabilità, ad esempio, può essere una barriera alla "buona" salute o al veganismo).

7 Cfr. https://bigfatveganzine.tumblr.com/.
8 https://www.fatnutritionist.com/.
9 https://bigfatscience.tumblr.com/.
10 https://haescommunity.com/.

Hai subito qualche tipo di discriminazione (nel movimento vegan e dei diritti animali)? Qualche discriminazione basata sulle tue abilità? O per il fatto di essere donna? O di essere grassa? O sulla base di tutti questi elementi insieme? Come tutto questo influisce sulla tua vita?

Ho sperimentato una quantità enorme di attacchi in quanto vegana grassa, attacchi che consistono in espliciti trollaggi, a volte più insidiosi e cattivi di altri. Di solito scelgo di bloccarli e proseguire per la mia strada, quindi l'impatto non è poi così intenso. Lo faccio per il mio benessere, dal momento che la sopportazione dell'ansia non è il mio forte!

Quali sono le critiche e le microaggressioni più comuni che hai ricevuto in quanto vegana grassa con disabilità? Quali reazioni ti infastidiscono o ti feriscono di più?

Penso che ciò accada principalmente con persone che fanno supposizioni sulla mia dieta o sul mio stile di vita a partire dalla mia taglia e dalle mie patologie croniche o che offrono consigli non richiesti sul modo "giusto" di essere vegan.

Qual è il tuo messaggio per gli/le altr* attivist* vegan o antispecist* secondo cui dovremmo "concentrarci sugli animali" e che tutto questo parlare di *bodyshaming*, di abilismo e di altre discriminazioni costituirebbe una distrazione dal nucleo centrale del veganismo?

Penso che il veganismo dovrebbe sempre occuparsi di rimuovere gli ostacoli al veganismo per quante più persone possibile. Sostenere i/le vegan grass*/malat*/disabilizzat* fa parte di questa attività e, pertanto, questo compito non dovrebbe essere ignorato o minimizzato. Al contrario, è importante rendere il veganismo realmente inclusivo e accogliente per tutt*. Ciò significa promuovere le voci dei/lle vegan che stanno ai margini e lavorare per rendere il veganismo accessibile a tutt*.

Traduzione dall'inglese di Marco Reggio

Alberto Giovanni Biuso

Valori, violenza, sadismo

Il sacrificio

Esperienze e concetti quali sacrificio, rito, violenza, sacralità, mito, religione sono talmente pervasivi nel tempo e nello spazio delle comunità umane da richiedere uno sforzo plurale per essere compresi. Uno dei dispositivi a questo scopo più fecondi, per quanto controversi, è il legame che René Girard ha individuato tra la violenza e il sacro, come fondamento nascosto ma potente della vita sociale, elemento di continuità tra gli aspetti arcaici dell'umano e le sue espressioni contemporanee. Fra queste: la violenza che si scatena nella vita quotidiana, la permanenza della vendetta nei sistemi penali più raffinati e – fenomeno apparentemente lontano – l'intervento medico che consiste nell'inoculare nel corpo un frammento della malattia allo scopo di preservarlo dalla stessa, esattamente come i riti iniettano una certa quantità di violenza nel corpo sociale per premunirlo dal suo esplodere distruttivo. Scopriamo così «nel pensiero scientifico un figlio del pensiero arcaico, quello che elabora i miti e i rituali»[1].

Il *sacrificio* – la dimensione e l'atto centrali di ogni religione – «è una violenza senza rischio di vendetta»[2]. Esso consiste infatti nella violenza *unanime* con la quale una comunità si rivolge a un oggetto, a un umano, a un animale non umano, a un re, identificando in lui il male in tutte le sue forme, compresa la *potenza*, attribuendogli onori straordinari per poi espellerlo da sé, tramite l'esilio o la morte, in questo modo purificandosi. Poiché la violenza è esercitata collettivamente, concordemente e ritualmente si evita il rischio della vendetta e la comunità viene così pacificata.

Lo schema si presenta pressoché identico nell'incesto rituale a cui vengono obbligati alcuni re africani, nel divorare il prigioniero presso i Tupinamba, nel sacrificio umano degli Aztechi, nella tragedia greca di Edipo e delle Baccanti. L'unanimità contro la vittima espiatoria fonda le

1 René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1997, p. 402.

2 *Ibidem*, p. 29.

società, le quali si pongono poi lo scopo di evitare il ritorno distruttivo del furore. All'unanimità violenta contro la vittima espiatoria, – al *linciaggio sacro* – le società e le culture debbono, secondo Girard, la propria origine e la ricchezza delle loro espressioni, che un dio greco rappresenta in modo ambiguo ma chiarissimo, duplice e quindi perfetto: «*Dioniso è il dio del linciaggio riuscito*»[3]. La lettura della tragedia greca offerta da Girard non presenta nulla del tranquillizzante apparato di ogni classicismo e perviene invece al senso universale che nel tragico e nelle sue figure si esprime.

La tragedia greca e la religione primitiva temono non la *differenza* ma la sua perdita, con la conseguente caduta nella confusione delle identità. È quindi la negazione ideologica delle differenze *che ci sono* a far esplodere una violenza senza regolamentazione, volta alla salvaguardia di un soggetto collettivo che si vorrebbe uniforme e indifferenziato. La ferocia non consegue dalla dissomiglianza, dalla divergenza, dal contrasto ma dal fingere – o dall'illudersi – che le dissonanze non esistano e l'umanità sia una. Da questo errore il pensiero *primitivo* ha sempre saputo guardarsi, anche a costo di moltiplicare in modo barocco e a noi incomprensibile i suoi riti. La violenza verso l'animale non umano va compresa su questo fondamento arcaico e forte:

> Per tornare all'espressione di René Girard, il sacrificio religioso ha la sua origine in "pieghe etologiche" costituite da comportamenti di rinuncia e di offerta volti a ingraziarsi la benevolenza di un altro individuo e a ottenere così qualcosa che la pura forza non è sufficiente a strappare[4].

Uno dei limiti – che, certo, non sono pochi – delle tesi di Girard è invece che l'azione sacrificale debba essere necessariamente violenta. In realtà,

> le testimonianze ci dicono qualcosa di differente: esistono sacrifici vegetali, sacrifici di oggetti inanimati, semplici rinunce allo svolgimento di un'attività. [...] È proprio la forma cruenta a dover essere spiegata, dal momento che si configura come *una* delle forme che il rito ha assunto[5].

3 *Ibidem*, p. 190.

4 Gianfranco Mormino, in Gianfranco Mormino, Raffaella Colombo e Benedetta Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 36.

5 *Ibidem*, p. 57.

La corporeità

Se vogliamo comprendere la violenza, il sacro, il sacrificio che pervadono le società umane dobbiamo partire dalla *corporeità* che accomuna tutti gli animali, al di là delle differenze nello spazio, nel tempo, nelle strutture etologiche. Anche la società umana si fonda sui corpi e sul loro bisogno di nutrirsi e di difendersi. Un'antropologia davvero materialista non può non riconoscere che «il corpo non è una parte dell'uomo, bensì il centro della sua costituzione»[6]. Il corpo è sempre esposto al rischio di diventare vittima della violenza altrui ma può trasformarsi esso stesso in un'arma tesa a distruggere gli altri. L'insieme dei corpi uniti alla difesa forma la *società*. Essa nasce insieme ai tabù, ai divieti, alle leggi tese a salvaguardare la comunità umana, a impedire l'incertezza e i rischi della condizione di natura. E tuttavia la società genera un ordine che implica l'utilizzo sistematico della violenza. Il potere nato per limitare la violenza, la innalza invece a livelli molto alti. Sta anche qui il vicolo cieco della storia umana.

L'insieme delle tecniche giuridiche, etiche, sociali, religiose volte a tenere la violenza sotto controllo è ciò che chiamiamo *cultura/civiltà* (*Kultur*). E tuttavia in nome dei *valori* – lo stato, la sicurezza, il dio – la violenza si moltiplica, si radicalizza, giustifica se stessa come strumento del Bene, dell'Unità, della Giustizia. Dove dominano valori assoluti altrettanto assoluta si fa la violenza. La difesa del valore sacrifica senz'altro le vite, le immola a un principio più alto, all'assoluto. Corporeità, società/stato, *Kultur*, utopie etiche sono – quindi – intessuti di violenza. Una tale pervasività non può essere compresa né spiegata con motivazioni soltanto economiciste, sociologiche, contingenti. La violenza, infatti, soddisfa alcuni dei desideri più specifici e profondi dell'umano. Ciò che di solito viene letto come espressione di patologie individuali, di fanatismo collettivo, di arretratezza storica, di lotta ideologica – la crudeltà infanticida di Gilles de Rais, le torture delle Inquisizioni cattoliche o staliniste, i pogrom, le lotte tra gladiatori, i massacri di civili durante le guerre, gli auto da fé – ha alla sua radice l'illusione di onnipotenza che nasce dal dare la morte, dal sopravvivere agli altri. Ecco perché «la crudeltà non ha un fine. Non ha alcun altro senso oltre se stessa»[7]; il suo senso, infatti, – come anche Elias Canetti ha mostrato – è la perpetuazione dell'atto di dominio con il quale il sopravvissuto gioisce dell'esserci ancora, esulta del potere assoluto che

6 Wolfgang Sofsky, *Saggio sulla violenza*, trad. it. di B. Trapani e L. Lamberti, Einaudi, Torino 1998, p. 53.

7 *Ibidem*, p. 41.

gli conferisce il dare la morte.

Una delle principali fonti di Sofsky è la visione dell'uomo e della storia di Canetti – soprattutto quell'*unicum* della cultura del XX secolo che è *Massa e potere* (1960) – con le sue intuizioni del *corpo-massa*, della *muta*, dell'uccidere come forma più elementare del sopravvivere, del potere come spina infitta nelle carni dell'uomo, quel Canetti che una splendida mostra al Beaubourg di qualche anno fa ha potuto definire «*l'ennemi de la mort*». La stessa morte che viene anticipata in fenomeni come il sadismo, il masochismo, la licantropia, oggetto di uno dei testi più singolari del Novecento, le trenta pagine di una conferenza tenuta a Londra da Robert Eisler nel 1948, alle quali il suo autore accompagnò centinaia di erudite note bibliografiche, teoretiche e storiche. L'insieme del testo disegna un'ipotesi attenta e coinvolgente su alcuni paradossi ed enigmi di fondo della natura umana: il paradosso della soddisfazione che l'infliggere sofferenza gratuita ad altri umani dà a molti soggetti, e anche il paradosso della soddisfazione che si prova da parte di alcuni a subirla.

Eisler enuncia l'enigma di una crudeltà debordante, pervasiva, profonda. Gli esempi sono naturalmente innumerevoli. Eisler ne ricorda alcuni coerenti con la sua analisi non soltanto del sadismo e del masochismo ma anche della licantropia. Un esempio individuale:

> C'è poi il caso di un equivalente femminile del terribile "Barbablù" – il maresciallo di Francia Gilles de Rais condannato per l'uccisione di tre o quattrocento bambini – ovvero la contessa ungherese Erzsèbet (Elisabetta) Báthory, una feudataria del XVII secolo che, secondo K. von Elsberg, uccise seicentocinquanta ragazze, la maggior parte delle quali furono portate a forza nel suo letto da servi, dove venivano letteralmente uccise a morsi[8].

E un esempio collettivo/istituzionale:

> Non sono i *suoi* [del marchese de Sade] famigerati libri a essere stati trovati nelle mani dei veri maniaci omicidi. Qual è infine il danno – se di danno si può parlare – arrecato da questi famigerati libri – circolati clandestinamente perlopiù fra neuropatici dominati dagli stessi oscuri impulsi atavici del loro autore e parimenti ansiosi di ricavare un sollievo immaginario alle proprie passioni invece del terribile piacere concreto di infliggere sofferenze ai propri simili – in confronto, ad esempio, al *Malleus Maleficarum* del reverendo Jacob Sprenger, diretto responsabile della tortura e della condanna al rogo per "stregoneria" di centinaia di donne innocenti e di non pochi uomini?[9]

8 Robert Eisler, *Uomo diventa lupo. Un'interpretazione antropologica di sadismo, masochismo e licantropia*, trad. it. di R. Montanari, Adelphi, Milano 2019, p. 95, nota 19.

Per cercare di spiegare tali enigmi e paradossi, Eisler enuncia ricostruzioni e formula analisi che toccano i più diversi ambiti della vita e del sapere, costruendo un testo meravigliosamente multidisciplinare, scaturito dai «suoi sterminati interessi [che] non piacevano agli studiosi rigidamente settoriali»[10], ma che costituiscono uno dei segreti dei grandi libri.

Caduta e alimentazione

Questo non esclude, naturalmente, che si tratti di spiegazioni criticabili e parziali. Eisler ha ragione a rilevare che il dolore è una componente fondamentale di qualunque essere vivente. Esso ha infatti la funzione di avvertire il soggetto animale dei limiti del corpo e dei rischi dell'ambiente nel quale vive. Poi però articola la questione in modo errato e anche superficiale:

> La necessità biologica del dolore in funzione di segnale raramente viene presa nella debita considerazione dallo gnostico pessimista, che, indagando sul presunto mistero dell'origine del male, si domanda: "Unde malum?", invece di chiedersi più intelligentemente perché non siamo adattati in modo perfetto e "totalmente automatico" alle costanti variazioni del nostro ambiente[11].

In realtà, lo gnostico si chiede perché nel mondo c'è proprio questa necessità biologica del dolore; si chiede, più universalmente, *perché il mondo dei viventi è fatto proprio in questo modo*, quando potrebbe naturalmente essere pensato e articolato in moltissime altre maniere.

Anche perché lontano dalla radicalità della Gnosi, Eisler interpreta l'archetipo della *Caduta* – presente di fatto in tutte le culture e religioni – come una trasformazione principalmente alimentare, data da un processo mimetico della specie umana alle sue origini. *Homo sapiens* sarebbe stato all'inizio frugivoro *e* pacifico. A confermare la prima caratteristica sono ormai molte evidenze anatomiche e funzionali della paleoantropologia.

9 *Ibidem*, pp. 76-77, nota 1.

10 Brian Collins, *Postfazione*, trad. it. di S. D'Onofrio, in R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, cit., p. 355.

11 R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, cit., p. 92, nota 14.

Ma la dieta non carnivora delle origini non comporta di per sé una socialità priva di aggressività, come in molte pagine Eisler cerca invece di mostrare. È senz'altro vero che «in realtà, non esiste affatto la "necessità assoluta" di una dieta carnivora»[12], ma poi e in modo inconseguente Eisler sostiene l'impossibilità che «la propaganda [vegetariana], per quanto efficace, possa riuscire a invertire la linea di tendenza dell'evoluzione alimentare dalla "Caduta" ai nostri giorni»[13]. Non solo: da un lato si afferma che la dieta carnivora avrebbe un'origine «misteriosa»[14], ma dall'altro la si spiega semplicemente con «la fame» che trasformò «gli originari pacifici ominidi dei boschi in belve carnivore e perfino in cannibali»[15]. Da questa trasformazione sarebbe nato anche il senso di colpa e insieme la fatale attrazione legati al sangue:

> Sapendo che i propri antenati non erano carnivori, gli uomini cercano di placare il loro risentimento per i nuovi costumi invitando gli spiriti ancestrali della tribù a prendere la propria parte di carne della vittima macellata, che diviene così un "sacrificio"; oppure restituiscono il rosso sangue che "è vita" alla terra, prima di ritenersi autorizzati a mangiare la carne dell'animale ucciso[16].

Sull'origine del sacrificio animale sembra molto più plausibile l'ipotesi formulata da Mormino dell'*ingraziamento* nei confronti delle potenze divine e del *sangue* come massimo dono possibile[17]. Eisler insiste invece sul senso di colpa – e si tratta di un'insistenza significativa – anche a proposito degli approcci moralistici alla sessualità, in quanto «il senso di colpa che presso vari popoli è diffusamente connesso all'atto sessuale dev'essere derivato proprio dall'esperienza dello spargimento di sangue verginale»[18].

Nonostante l'origine storica della dieta carnivora, dei tabù sessuali, dei comportamenti sadici, Eisler ritiene del tutto trascurabili le possibilità di superare tali comportamenti e patologie. E tuttavia chiude la sua conferenza con un'aperta dichiarazione di ottimismo:

12 *Ibidem*, p. 228, nota 192.
13 *Ibidem*, p. 232, nota 192.
14 *Ibidem*, p. 35.
15 *Ibidem*, p. 261, nota 228.
16 *Ibidem*, p. 44.
17 Cfr. *ibidem*, p. 67; su questa ipotesi si veda il mio «Conflitti unilaterali», in «Liberazioni», n. 33, estate 2018.
18 *Ibidem*, p. 234, nota 194.

> Se fosse vero che tutti i nostri progenitori sono stati animali da preda carnivori, o anche onnivori, sarei costretto ad ammettere che, "poiché la natura umana è quello che è", le guerre devono inevitabilmente continuare sino a quel terribile esito finale che può essere prossimo quanto molti di noi temono. Se non ci fu mai una Caduta, non vi poté essere né potrà mai esserci una redenzione. Se, invece, ci fu una ben definita Caduta, se la "natura umana" in origine non fu una natura di lupo, ma di un animale pacifico, frugivoro, non aggressivo e neppure geloso, che sviluppò l'attuale comportamento predatorio, omicida e mosso da gelosia solo a causa di un'estrema pressione ambientale e dell'imitazione extraspecifica dei sanguinari nemici della sua stessa specie, allora esiste la speranza di modificare la nostra organizzazione sociale e il nostro ambiente, per gradi o in modo rapido, così da consentirci di gettare la fatale maschera del lupo, domare la belva "archetipica" che è in noi e riportare l'umanità alla sua condizione primordiale di *ahimsā* o "innocenza", realizzando la pace in terra fra gli uomini di buona volontà[19].

Questa conclusione ben sintetizza la tesi genealogica di Eisler sulla crudeltà quale fenomeno derivato da pressioni ambientali – la fame – e da tendenze imitative dei comportamenti di altri mammiferi, soprattutto i lupi. E tuttavia è l'intero libro a smentire la fiducia conclusiva della chiusa, una fiducia dunque immotivata e forse anche ironica. Eisler sembra infatti condividere la proposta di Lawrence Pearsall Jacks di sostituire la denominazione linneana di *Homo sapiens* con una denominazione quale *Neo-anthropus insipiens damnatus*, «più appropriata, per i folli che ora si preparano a distruggersi a vicenda e a mandare in rovina tutte le proprie opere, fino alla completa estinzione»[20].

Questo animale distruttivo dei propri simili e dell'ambiente che lo ospita esercita una ferocia imparagonabile a quella di altre specie che pure sono anch'esse predatrici. L'ipotesi che alle sue origini la specie umana fosse pacifica e ignara di guerre e violenza implica per Eisler che

> deve essersi verificato a un certo stadio dell'evoluzione un cambiamento radicale nella sua dieta, o nel suo *modus vivendi*, una mutazione – come de Vries chiama queste alterazioni improvvise e irrevocabili – quale quella ricordata nei miti, così diffusi fra tutte le popolazioni, che parlano di una "Caduta" o di un "peccato originale" dalle conseguenze disastrose e permanenti[21].

19 *Ibidem*, pp. 56-57.
20 *Ibidem*, p. 103, nota 43.
21 *Ibidem*, p. 31.

Per quanto fondamentale sia la questione dell'alimentazione, ricondurre la furia umana a un mutamento della dieta indotto da condizioni contingenti significa ridurre l'archetipo della Caduta a poco più di un dato sociologico. Per chi rifletta seriamente sulla messe di dati che lo stesso Eisler mette a disposizione, si tratta più plausibilmente di un dato ontologico, che va compreso nella sua radicalità, non estirpabile ma con il quale possiamo e dobbiamo come singoli e come umanità confrontarci ogni giorno.

Emilio Maggio

Che cosa vogliono le immagini degli animali?[1]

Negli ultimi anni nell'ambito dei cosiddetti *Visual Culture Studies* si è affermato un decisivo cambio di paradigma, denominato *iconic turn*, che intende rispondere alle molteplici domande che l'attuale "civiltà dell'immagine" ci pone non tanto come spettatori asserviti alla macchina spettacolare e assoggettati al loro ruolo, quanto come abitanti di un ambiente mediale in gran parte determinato proprio dall'inesauribile flusso delle immagini. La svolta iconica, pertanto, sembra suggerirci che le immagini ci interpellano non solo sul loro significato ma come enti produttori di realtà. In altre parole, le immagini – cinema, arte visiva, fotografia, grafica, nuovi media digitali – non sarebbero segni da interpretare o meri oggetti da consumare, bensì manifestazioni *viventi* in grado di intervenire sulla realtà modificandola, di operare scelte prodotte da volontà e desiderio.

Questo profondo ribaltamento prospettico nella ricerca iconologica contemporanea ha le sue radici antropologiche nel multiprospettivismo di Eduardo Viveiros de Castro, le cui analisi sulle culture sciamaniche amerindie hanno contribuito in maniera determinante a riconsiderare gli oggetti rituali e le immagini cultuali come esseri viventi, come *persone*. L'antropologo brasiliano ha infatti elaborato un nuovo approccio teso a ribaltare i postulati *narcisisti* della sua disciplina e a mettere in discussione il primato del soggetto che studia "sul campo" (l'antropologia come scienza sociale) sull'oggetto di studio (le etnie extra-occidentali le cui strutture tribali ancora forniscono un modello di società non assimilabile a quella europea). Lo sciamanesimo amazzonico, così come più in generale le culture animiste, si caratterizza per la capacità di costruire ponti che attraversano barriere e confini di specie. Il non umano, inteso come costellazione di feticci, animali, piante, fiumi, terra, debitamente personificato nell'umano, trasforma radicalmente il modo di percepire se stessi in quanto è proprio l'Altro da sé – il suo modo di percepirsi, di farsi vedere e di vedere come umano esso stesso – che attiva un continuo dialogo

1 Queste mie brevi considerazioni sono state dettate dalla lettura del saggio di W. J. Thomas Mitchell, «Che cosa vogliono le immagini?», in Andrea Pinotti e Antonio Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, trad. it. di S. Pezzano, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

trans-specifico. Secondo una leggenda cinese, sognare di essere un gatto può significare sia un uomo che sogna di essere un gatto sia un gatto che sogna di essere uomo. Quale delle due interpretazioni di questo sogno è quella vera?[2]

Insieme alla riconcettualizzazione dei postulati antropologici, anche le questioni relative al genere e alla razza hanno contribuito all'emancipazione epistemologica di alcune *figure* ritenute subalterne o comunque associate a "minoranze" discriminate, come le donne e le persone di colore. In particolare, le immagini associate a queste categorie sono generalmente caratterizzate da marche iconiche, da segni che le collocano in un regime di sguardo fortemente influenzato da un atteggiamento sessista e razzista – il che trasforma queste immagini in dispositivi che offendono i soggetti rappresentati, per lo più percepiti come vittime. Le immagini degli animali subiscono la stessa sorte. Anzi forse sono state proprio le immagini degli animali a calibrare, mettere a punto, sperimentare la rappresentazione dell'Alterità come sinonimo di degradazione e subalternità.

Secondo Mitchell, la domanda posta da Fanon «Che cosa vuole un uomo di colore?»[3] e quella di Freud «Che cosa vogliono le donne?»[4] sottendono il desiderio dei soggetti discriminati in base al sesso o al colore della pelle di elaborare una narrazione di se stessi libera dalle regole omologanti della rappresentazione. La domanda che si pone lo studioso americano è, dunque, *che cosa vogliono le immagini?* Questa domanda paradossale interroga lo statuto delle immagini stesse e quello, non meno importante, di noi spettatori. Se le immagini vanno liberate dalla loro presunta assertività rappresentativa, che le relega alla dimensione di oggetti iconici da consumare con lo sguardo, piuttosto che continuare a chiederci *che cosa fanno*, dovremmo appunto chiedere loro *che cosa vogliono*. In altre parole, Mitchell sposta l'attenzione dal potere delle immagini al loro desiderio,

> dal modello di un potere dominante, cui bisogna opporsi, a un modello del subalterno che bisogna interrogare o (meglio) invitare a parlare. Se il potere delle immagini è come il potere del debole, questo potrebbe essere il motivo per cui il loro desiderio è proporzionalmente forte: per compensare la loro reale impotenza[5].

2 Philippe Forest, *Il gatto di Schrödinger*, trad. it. di G. Bosco, Del Vecchio Editore, Manocalzati 2014.

3 Frantz Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996, p. 8.

4 Cfr. Peter Gay, Freud, *Una vita per i nostri tempi*, trad. it. di M. Novelletto Cerletti, Bompiani, Milano 2000, p. 443.

5 W.J.T. Mitchell, «Che cosa vogliono le immagini?», cit., p. 105.

La rappresentazione dell'animale come vittima e/o oggetto speculativo, direi *voyeuristico*, è da sempre indice di subalternità – queste immagini mostrano infatti, anche seguendo l'analisi di Carol Adams[6] sull'assenza di referenzialità dell'animale rappresentato e quella, altrettanto feconda di sviluppi teorici e politici, di John Berger[7] sulle cause che ci spingono a relazionarci con loro nella modalità di semplici spettatori, un processo in cui gli animali sono contemporaneamente visibili e invisibili, corpi fisici e attori virtuali, persone e oggetti animati. Per non essere vittime noi stessi del pregiudizio iconoclasta, pur lecito e comprensibile, con cui, da Marx a Freud, si sono spesso giudicate sommariamente le immagini come *feticci* che reificano la realtà, alienandoci da essa, bisognerebbe intraprendere un percorso che privilegi l'interpellazione delle stesse, soprattutto quando i soggetti rappresentati sono contrassegnati dalla vulnerabilità e dalla consuetudine a essere percepiti come vittime designate, piuttosto che concentrare la nostra analisi sul loro potere manipolatorio. Facendo ricorso allo stesso esempio iconico di Mitchell, per poi progredire verso un excursus iconografico attinente alla questione della figuratività degli animali, cercherò di trasformare la domanda posta dal teorico americano, *che cosa vogliono le immagini?* in *che cosa vogliono le immagini degli animali?* Sottendendo così l'altra domanda, inseparabile da questa, *che cosa vogliono gli animali?* Mitchell, molto attento alla storia e alla evoluzione dell'*iconosfera*, non trascura la questione delle immagini degli animali, ma sembra risolverla delegandola a intellettuali, come Berger[8], che l'hanno affrontata in maniera più diretta e approfondita; ciononostante sembra centrare il problema quando afferma che è possibile elaborare una teoria dell'immagine subalterna proprio a partire da altri tipi di identità di specie. Si domanda infatti: «Si potrebbe ipotizzare, per esempio, che il desiderio delle immagini sia modellato a partire da quello degli animali?»[9].

L'immagine che Mitchell usa per esemplificare la volontà delle immagini di essere liberate dalla loro funzionalità (assertiva, metaforica, simbolica e discorsiva), il loro desiderio di riempire la *mancanza* che le costituisce come meri oggetti di affezione, è quella, celeberrima, dello zio Sam che reclama perentoriamente il reclutamento di giovani leve nelle file dell'esercito americano durante la Prima guerra mondiale. Il fatto che il soggetto rappresentato

6 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York e Londra 2004.

7 John Berger, *Sul guardare*, trad. it di M. Nadotti, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp 1-30.

8 *Ibidem*.

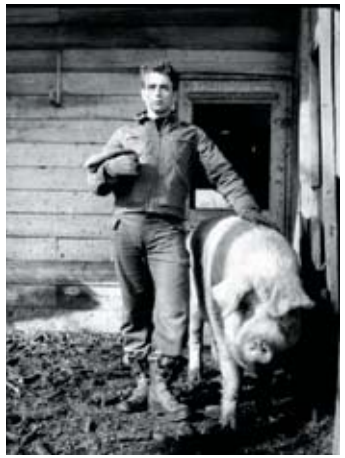
9 W.J.T. Mitchell, «Che cosa vogliono le immagini?», cit., p. 107.

– cilindro con effige della bandiera americana in testa, dito puntato, volto che ricorda Lincoln, il presidente di tutti – si rivolga direttamente verso chi guarda senza mediazioni di sorta, esplicita la sua volontà di interpellare direttamente lo spettatore: zio Sam vuole te. Molto interessanti sono altresì i rimandi storici che contestualizzano l'immagine realizzata da James Montgomery Flagg. A parte l'ispirazione iconografica che prende spunto da una caricatura inglese di *Yankee Doodle* (divenuto in seguito l'inno dell'esercito americano durante la guerra di Indipendenza e poi di quella di Secessione) apparsa sulle pagine della rivista satirica «Punch», lo zio Sam andrebbe identificato con Sam Wilson, rivenditore di carne all'ingrosso per il rifornimento delle truppe americane durante la guerra del 1812 contro gli inglesi.

L'interdetto di *I Want You*, insieme *logos* ed *eikon*, sembra essere proprio l'animale, o meglio il risultato dello smembramento del corpo animale e la sua riduzione a carne. La macellazione rimanda infatti sia all'ipostatizzazione della carneficina umana della Prima guerra mondiale sia al mantenimento e al sostentamento delle truppe da mandare poi a morire sui fronti di guerra. Insomma il sacrificio bellico allude – in modo non completamente involontario – al sacrificio animale. La volontà di autodeterminazione di questa immagine è data proprio dalla sua ambiguità nell'affermare contemporaneamente la ferrea disciplina dell'esercito americano e la sua inibizione nell'annunciare, tra le righe, la miserabile fine a cui sarebbero andati incontro i soggetti chiamati in causa da zio Sam/Wilson.

Qualche anno prima, nel 1898, Barnum e Bailey promuovono il "più grande spettacolo del mondo" con un poster che reclamizza il "valore" educativo delle esibizioni circensi. I maiali esibiti, infatti, stanno a dimostrare, attraverso le sapienti e amorevoli cure dell'addestratore, che la loro intelligenza e la loro razionalità sono quasi umane. Anche qui l'immagine è contestualizzata dagli inni patriottici *Yankee Doodle* e *God Save the Queen* e anche qui l'indicibile è rappresentato dalla silloge animale, spettacolo e subalternità. Se l'immagine in sé richiede attenzione e meraviglia, i maiali disegnati procurano in chi guarda una sorta di disaffezione nei confronti della magia circense e, molto probabilmente, insofferenza sulla liceità delle performance a cui sono sottoposti. La posta in gioco, se si vuole ribaltare la gerarchia semiotica in cui a prevalere è sempre il soggetto dell'enunciazione – in questo caso il soggetto a cui l'immagine si rivolge – è proprio questa (implicita) "mancanza" dei soggetti rappresentati nella loro subalternità. Nel caso del poster di Barnum ciò che i maiali ci chiedono e che ci fanno desiderare di vedere è ciò che non è mostrabile – il loro essere soggetti desideranti.

Un'altra immagine fortemente iconica è la foto del 1955 di Dennis Stock che ritrae James Dean nella fattoria degli zii nell'Indiana insieme a un maiale adulto di notevoli dimensioni. Il mito cinematografico ha una posa allo stesso tempo dimessa e fiera, indossa abiti da lavoro, si appoggia rispettosamente sul corpo dell'animale quasi ad accarezzarlo e guarda un punto non meglio precisato che potrebbe corrispondere al vuoto dell'orizzonte. Al contrario il maiale sembra guardare noi spettatori. Anche qui il cortocircuito prodotto dai due sguardi inibisce l'intento dello scatto – conferire ordinarietà allo straordinario –, finendo per smarrire l'enfasi celebrativa della star hollywoodiana nel mistero dello sguardo animale.



L'immagine, soprattutto quando i soggetti rappresentati sono contrassegnati dalla subalternità come è il caso degli animali, ci chiama direttamente in causa. La pittrice inglese Sue Coe, impegnata per la difesa dei diritti animali e dotata di una sensibilità politica radicale, ha dedicato gran parte della sua produzione artistica alla questione dello sfruttamento animale. Il dipinto qui riprodotto, sottotitolato crudamente *Maiali mangiati vivi dai vermi*, ritrae

due maiali in una gabbia di contenzione feriti, sanguinanti e invasi da larve in attesa di essere macellati. I loro sguardi ormai rassegnati ci interpellano direttamente. Qui la domanda *che cosa vogliono (le immagini de) gli animali?* viene completamente esplicitata: vogliono essere liberate dalla loro funzionalità materiale e rappresentativa. In questo senso, le immagini diventano *entità animate*, *pseudo-persone*:

> La costruzione delle immagini non come soggetti sovrani o come spiriti disincarnati, ma come soggetti subalterni i cui corpi sono segnati con le stigmate della differenza e che funzionano sia come intermediari sia come capri espiatori nel campo sociale del visibile[10].

Questo cambio di paradigma potrebbe risultare inconcepibile senza un'attenta riconsiderazione dello statuto delle immagini. Prima di tutto facendo emergere il loro carattere eterodosso, la loro appartenenza al mondo inumano. Per cui alla domanda *che cosa vogliono?* esse risponderebbero: nulla. Cioè nient'altro che essere interpellate. Di conseguenza, le immagini saranno considerate il risultato di un processo collettivo in grado di smarcarsi dalla sovranità del soggetto parlante, pensante e vedente. Le immagini (degli animali) sono *non-persone* in quanto appartenenti a quella logica pre-verbale degli affetti e delle intensità e a-significanti in quanto la loro *inumanità* appartiene al campo del macchinico[11]. Insomma, forse le immagini degli animali (ci) vogliono.

10 *Ibidem*, p. 118.

11 Cfr. Maurizio Lazzarato, *Segni e macchine. Il capitalismo e la produzione di soggettività*, trad. it. di G. Morosato, ombre corte, Verona 2019, pp. 45-78; cfr., inoltre, Massimiliano Guareschi, *Gilles Deleuze popfilosofo*, Shake Edizioni, Milano 2001, p. 119: «Si tratta non più di confrontare l'uomo e la macchina per rivelare le corrispondenze, i prolungamenti e le sostituzioni possibili o impossibili tra l'uno e l'altra, ma di farli comunicare reciprocamente per mostrare come l'uomo fa ingranaggio con la macchina, o fa ingranaggio con altre cose per costituire una macchina. Le altre cose possono essere un utensile, un animale o altri uomini».

Tamara Sandrin

L'ombra della pantera

L'espressionismo teriomorfo di *Cat People*

> Dal va e vieni delle sbarre è stanco
> L'occhio, tanto che nulla più trattiene.
> Mille sbarre soltanto ovunque vede
> e nessun mondo dietro mille sbarre.
>
> Molle ritmo di passi che flessuosi e forti
> girano in minima circonferenza,
> è una danza di forze intorno a un centro
> ove stordito un gran volere dorme.
>
> Solo dalle pupille il velo a volte
> s'alza muto – un'immagine vi penetra,
> scorre la quiete tesa delle membra –
> e nel cuore si smorza.
>
> (Rainer Maria Rilke, *La pantera nel Jardin des plantes di Parigi*)

Rilke, nel raccontare la sofferenza della pantera, sembra descrivere Irena, il suo muoversi sensuale dietro a sbarre, la sua animalità rinchiusa ma sempre viva, la sua bramosia divorante e inquieta. Irena e la pantera sono speculari, sorelle, consustanziali.

Il bacio della pantera (*Cat People*)[1] è un film fondato su coppie, contrasti duali, binarismi, formali e contenutistici ma anche culturali, strettamente connessi tra loro: chiaro/scuro, luce/ombra, curve/rette, bene/male, maschio/femmina, animale/umano, razionalità/istinto, amore/sesso, anima/corpo, mente/anima, passato/presente, Europa/America, ecc. Perciò il film può essere letto su molteplici piani e dare adito a diverse interpretazioni. Certamente la tentazione di cedere al richiamo e al fascino della psicoanalisi per interpretare il film è grande e legittima, ma fermarsi qui può essere, se non scorretto, per lo meno riduttivo (e rischia di divenire mero esercizio di ricerca di conferme alle proprie teorie, senza apportare

1 Jacques Tourneur, *Il bacio della pantera*, *Cat People*, USA 1942.

alcun contributo alla comprensione del film). Nati praticamente insieme, contemporaneamente, a cavallo del Novecento, il cinema e la psicoanalisi sembrano formare un connubio quasi indissolubile: «Cinema-psicoanalisi è una libera associazione: sogno, film, schermo, specchio, riflesso, occhio, occhio chiuso, della sala, del sonno, ecc.»[2], ma come rileva Christian Metz è necessario «specificare a quale psicoanalisi si riferisca»[3] e lui stesso ammette di ricorrere (come la gran parte della critica "cine-psicoanalitica") alla tradizione freudiana, kleiniana e lacaniana. Ma vale la pena, ed è plausibile, scomodare Jacques Lacan per interpretare *Il bacio della pantera*? Questa è la domanda che mi sono posta leggendo l'articolo di Cristiana Cimino «L'altro assoluto femminile-animale. Il bacio della donna-pantera. *Cat People*»[4] e altri con impostazione simile[5]. L'interpretazione che ne dà la psicoanalista – che dimostra di conoscere, giustamente, molto meglio la teoria lacaniana che il film e la tecnica cinematografica, a differenza di altre letture lacaniane come quella di Deborah Linderman che invece sfoggia una notevole perizia e precisione nell'analisi testuale e formale della pellicola (quasi fotogramma per fotogramma) e che, partendo sempre da Lacan e dalle rielaborazioni di Julia Kristeva[6], giunge a conclusioni diverse – è senza dubbio affascinante ma, a mio parere, decontestualizzata e, obiettivamente, scevra da ogni analisi formale.

Il film è opera di due europei, il regista francese Jacques Tourneur e il produttore lituano Val Lewton. E, se è innegabile e risaputo l'interesse di Val Lewton per la psicoanalisi (ma chiediamoci, ancora con Metz, quale psicoanalisi e soprattutto a quale grado di approfondimento) come testimoniano diversi suoi film (a partire dalla trilogia nata dalla felice collaborazione con Tourner[7] fino ai film girati da Mark Robson[8], Robert Wise[9] e altri), dobbiamo chiederci se effettivamente lo stesso vale per il regista: altri suoi film non mostrano una presenza del segno psicoanalitico così insistente (anche se una certa simbologia psicoanalitica, banale e banalizzata, può essere rintracciata in qualsiasi film, di qualsiasi regista).

Quindi un film europeo[10] girato in America sotto il cielo scuro della guerra, che con il gioco del chiaroscuro, l'«illuminazione bassa, con molte ombre dense di pathos»[11], con la geometria delle linee curve e rette, con i contrasti netti e sfumati[12], ci offre una chiave di lettura degli innumerevoli simboli disseminati al suo interno e della sua metafora più profonda: non si può prescindere perciò dall'analisi formale degli elementi estetici per giungere a leggerne il significato, che non è certamente univoco.

Già lo sfondo dei titoli di testa istituisce la pantera come metafora fondamentale. Il film inizia con una citazione dell'*Anatomia dell'atavismo* del dr. Judd: prima ancora di scoprire chi sia costui, il titolo del suo libro (totalmente inventato) evoca delle suggestioni. Anatomia richiama quel genere letterario inglese popolare tra il XVI e il XVII secolo che, sotto l'influenza di nuovi studi e scoperte anatomiche, fece dell'anatomia (umana, animale, comparata, ibrida, di fantasia, ecc.) un modello metodologico, mentre atavismo allude chiaramente all'emergenza di caratteri (fisici e mentali) aberranti dopo generazioni di "normalità": in questo film, quindi, dovremmo aspettarci di vedere devianze dalla norma che affondano i propri caratteri in un passato lontano, primitivo, animale. La citazione, poi, ci indica chiaramente l'origine e le conseguenze morali (e sociali) di queste aberrazioni: «Come la nebbia continua a coprire le valli così l'antico peccato si annida nelle zone basse, depressioni della coscienza del mondo»[13]. A fare da sfon-

2 Lucia Coluccelli, «L'oscuro oggetto del desiderio, ovvero materiali per la polizia», in «Cinema e Cinema», vol. IV, n. 13, 1977, p. 21.

3 Christian Metz, *Cinema e psicoanalisi. Il sinificante immaginario*, trad. it. di D. Orati, Marsilio, Venezia 1980, p. 26.

4 Cristiana Cimino, «L'altro assoluto femminile-animale. Il bacio della donna-pantera. *Cat People*», in «Liberazioni», n. 36, 2019, pp. 32-48.

5 La letteratura critica su *Cat people*, di impostazione psicoanalitica (e non) è quanto mai vasta; mi riferisco qui in particolare all'articolo di Deborah Linderman, «Cinematic Abreaction: Tourneur's *Cat People*», in «Psychonalysis & Cinema», a cura di Ann Kaplan, Routledge, New York-Londra 1990, pp. 73-83.

6 Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, trad. it. di A. Scalco, Spirali Edizioni, Milano 1981.

7 J. Tourneur, *Il bacio della pantera*, cit., *Ho camminato con uno zombi*, *I Walked with a Zombie*, USA 1943 e *L'uomo leopardo*, *The Leopard Man*, USA 1943.

8 Mark Robson, *La settima vittima*, *The Seventh Victim*, USA 1942, *La nave fantasma*, *The Gost Ship*, USA 1943, *Il vampiro dell'isola*, *Isle of the Dead*, USA 1945 e *Manicomio*, *Bedlam*, USA 1946.

9 Robert Wise, *Il giardino delle streghe*, *The Curse of Cat People*, USA 1944 e *La iena*, *The Body Snatcher*, USA 1945.

10 È opportuno ricordare che Lewton spesso si avvaleva di tecnici e attori europei come, ad es., nel caso de *Il bacio della pantera*, Simone Simon, Tom Conway e Alec Craig.

11 Siegbert Salomon Prawer, *I figli di Caligari. Il film come racconto del terrore*, trad. it. di P. Chiesa, Edizioni Ghibli, Milano 2013, p. 56.

12 Opera del direttore della fotografia di molti film di Lewton, l'italo-americano Nicholas Musuraca, noto per aver portato l'espressionismo nel cinema noir e horror americano.

13 Nello script originale (facilmente reperibile online e che vale la pena di leggere perché offre chiarificazioni testuali e concettuali e approfondimenti della psicologia dei personaggi e dei rapporti tra loro) la citazione è attribuita a Sigmund Freud.

do alla citazione l'immagine della statua equestre di re Giovanni di Serbia che infilza un felino: la pantera pronta a balzare dei titoli di testa è già stata uccisa.

Ma la prima inquadratura vera e propria del film ci mostra una pantera in gabbia e poi una donna che la sta disegnando: è Irena, abilmente introdotta dal regista nel segno della pantera. Davanti alla gabbia della pantera avviene il primo incontro con Oliver, incontro silenzioso mediato da un'altra didascalia: quando Irena getta via il disegno, mancando il cestino, Oliver con un gesto le fa notare il cartello lì vicino: «Non lasciare che qualcuno dica, e lo dica per tuo biasimo, che qui tutto era bellezza prima che arrivassi tu».

Queste parole alludono al carattere e al destino distruttivo di Irena e al fatto che Oliver, che non aveva mai conosciuto l'infelicità prima di incontrarla (come confesserà poi ad Alice), ne sarà travolto. Oliver è attratto da Irena e l'approccia, con successo, tanto che lei strappa un altro disegno con una pantera trafitta da una spada, quasi a significare che non vuole più uccidere l'animale. Lasciano insieme lo zoo e giunti sotto casa sua invita il giovane sconosciuto a salire per un tè. Il suo sguardo allusivo e ammiccante, il suo atteggiamento di maliziosa ingenuità, la sicurezza di sé, mostrano la precisa volontà di attrarre Oliver nella sua "tana", fatto alquanto strano per una donna che teme di trasformarsi in pantera davanti all'uomo che desidera! A mio parere, questo fatto suggerisce chiaramente che Irena, conscia della sua condizione di "mutante", ne voglia approfittare per raggiungere un godimento che forse le è precluso come donna, ma certamente non come pantera. Ma siamo certe che in lei le due parti siano, almeno a questo punto, scisse e distinte? Che vogliamo vedere e sottolineare questa scissione per conservare un'immagine buona di Irena? Che *subisca* la metamorfosi senza dominarla[14]?

Il regista, il direttore della fotografia e lo sceneggiatore[15] ci offrono degli indizi, oltre che con l'illuminazione, con il profilmico: entrare e uscire dall'appartamento di Irena è come entrare e uscire da una gabbia (sulla porta d'ingresso viene proiettata l'ombra del parapetto); Irena (come la pantera allo zoo) è spesso mostrata attraverso sbarre, ombre di grate, ringhiere, parapetti, finestre e qualsiasi elemento architettonico e di arredamento che possa proiettarne o alludere a esse (ad esempio, i pesanti tendaggi con pieghe verticali). Appena entrato nell'appartamento Oliver

14 C. Cimino, «L'altro assoluto», cit., p. 33.

15 DeWitt Bodeen – ma è nota l'ingerenza di Lewton in tutti i suoi film di cui controllava quasi ogni aspetto – «imponeva i suoi gusti estetici e letterari […] e le sue fobie» (S. Prawer, *I figli di Caligari*, cit. p. 55). In *Cat People*, in particolare, la repulsione per il contatto fisico e il terrore dei gatti.

viene colpito dal profumo che non sa di fiori, ma «è qualcosa di caldo e di vivo», profumo che caratterizza e permette di riconoscere Irena in diversi momenti del film[16]. Il profumo è una caratteristica della pantera (da Aristotele a Plinio, dal *Fisiologo* fino ai diversi bestiari medievali): essa attrae gli altri animali con il suo alito profumato per poi divorarli. Come l'infelice innamorato del *Bestiaire d'amours*, Oliver rischia di perdere la vita seguendo Irena nella sua tana:

> Fra tutti gli uomini della mia epoca, infatti, ero stato il più orgoglioso nei confronti di Amore, e mi sembrava di non aver mai visto una donna che desiderassi, una donna che volessi fare soltanto mia, una donna che volessi amare appassionatamente come ho sentito dire che si deve amare. E Amore, che è cacciatore avveduto, pose sul mio cammino una fanciulla alla cui dolcezza mi sono addormentato e sono morto della morte che è propria di Amore, cioè di disperazione senza speranza di grazia. Per questo dico di essere stato catturato per mezzo dell'odorato, e anche in seguito ella mi ha sempre tenuto prigioniero mediante l'odorato; e io ho abbandonato la mia volontà per seguire la sua. Ho fatto come gli animali che, una volta fiutata la pantera, non possono più abbandonarla, ma la seguono fino alla morte attratti dal dolce alito che emette[17].

Così Oliver, che ancora non sa cosa sia l'amore, è ora costretto dal profumo e dal calore che emanano da Irena, a seguirla, a guardarla, a toccarla quando gli è vicina. L'attrazione che Irena esercita su di lui è quindi essenzialmente fisica, sensuale, "animale".

Irena però resta intrappolata nella sua stessa rete[18]: si innamora di lui, cosa che non voleva le accadesse, perché l'innamoramento le crea scrupoli morali e la spinge a rifuggire il sesso e il piacere. E, nell'oscurità fraterna, nel calore della sua casa, adorna di simulacri totemici che rappresentano i felini (il paravento con la pantera, il quadro di Goya sopra il caminetto[19],

16 Il nome del profumo di Irena è *Lalage*, nome letterario (cfr., ad es., Orazio, *Odi*, I, 22 e II, 5) dal greco *λαλαγή*, mormorio, che prelude alla scena successiva in cui Irena canta per Oliver e paragona il ruggito del leone al mormorio del mare, «naturale e dolce», ma che può essere anche un'allusione velata all'origine "barbara" di Irena (*λαλεω*, balbetto).

17 Richart de Fornival, *Bestiaire d'Amours*, in *Bestiari medievali*, a cura di L. Morini, Einaudi, Torino 1996, p. 391. Anche altri poeti duecenteschi (da Rigaut de Berbezilh a Chiaro Davanzati e Guido Guinizelli) paragonano l'amore della donna amata all'attrazione fatale della pantera.

18 Ricordiamo un altro curioso significato di pantera: robusta rete per catturare uccelli e altri animali (dal greco *παν-θήρα*, rete e caccia agli animali selvatici).

19 Ritratto di Manuel Osorio Manrique de Zúñiga che rappresenta tre gatti e un bambino che tiene una gazza legata per una zampa con un nastro.

la statuetta di Re Giovanni, le riproduzioni dei gatti di Grandville), narra a Oliver la leggenda di Re Giovanni di Serbia e della maledizione che ha oppresso il suo popolo. La sequenza è articolata in una sorta di "triangolazione felina" tra il paravento (che costituisce sia una membrana di separazione sia un supporto per fantasmi e allucinazioni), la statuetta e il quadro ed è determinata dai movimenti dei personaggi e della cinepresa: inizialmente la stanza è immersa nell'oscurità da cui emerge prima la silhouette della statua di Re Giovanni sullo sfondo chiaro della finestra che forma una croce, poi un movimento di macchina indietro inquadra Irena (il cui corpo scompare nel buio) davanti all'altra finestra, e Oliver di profilo in primo piano. Pur nell'oscurità la scena è molto plastica. Accese le luci, Irena inizia il suo racconto sorridendo, poi si allontana da Oliver e si pone sotto il quadro di Goya[20]. La sua voce da calda e serena diviene via via più triste: narra di un tempo in cui i Mammalucchi dominavano il suo popolo, dedito a messe sataniche e stregoneria, finché Re Giovanni non lo liberò dal male (simboleggiato dal gatto infilzato); il sangue dei malvagi, però, aveva già contaminato la sua gente. Alla fine del racconto Oliver le si avvicina e le chiede cos'abbia a che fare tutto questo con lei, istituendo di fatto, anche se inconsciamente, un primo collegamento tra Irena e la maledizione (legame rafforzato in seguito dal terrore che incute agli animali domestici, pari solo allo scompiglio creato da un gatto randagio). Tutta la scena è giocata sul campo e il controcampo delle inquadrature di Irena sotto il quadro e quelle di Oliver accanto alla statuetta. Queste inquadrature sottolineano da una parte l'affinità di Irena con i felini (i gatti pronti a ghermire la gazza e, in un certo senso, la posizione di Oliver come preda se paragonato alla gazza) e dall'altra la creazione di un paradigma maschile (Re Giovanni, Oliver, dr. Judd) associato al bene e all'esorcizzazione del male in forma felina[21].

Nel loro secondo incontro Irena rivela il suo sconforto per essersi innamorata di lui, mentre la statua di Re Giovanni incombe su di loro: «Ti amo, ma sono fuggita dal mio passato, da cose che tu non saprai mai, né capiresti. Cose terribili, cattive». Oliver liquida le sue paure come favole per bambini, dicendole che ora è in America (lontana quindi dalla Serbia, terra strana e primitiva) ed è normale che si sia innamorata di lui, un semplice ragazzo *americano*[22]. Ma, come in altri film di Tourneur, l'ombra del passato funesta il presente: il passato di Irena affonda nel suo presente con i balzi della pantera e come questa è pronto ad aggredire. Ne è un esempio la

20 L'illuminazione della scena è la stessa del quadro.

21 Cfr. a proposito l'articolo già citato di Linderman.

22 In italiano nell'originale.

scena del banchetto nuziale, che ci fornisce altri indizi per l'identificazione di Irena con la pantera e per la contrapposizione tra stirpi e culture, e che si apre con un primo piano della vetrina del ristorante serbo *The Belgrade*: dall'interno provengono musica e confusione di festa, che si svolge però sotto la minaccia della distruzione e della morte, simboleggiata dalle teste, decapitate e scuoiate di tre vitelli, esposte in vetrina, che alludono ad altri corpi dilaniati. La sequenza è percorsa da paragoni sottintesi, espressi con il montaggio e con lo spostamento delle inquadrature (ad esempio, quando il comandante fa un brindisi alla sposa, e invece di Irena viene inquadrata una "strana" donna, già definita come «il tipo felino»), con la creazione di tre nuclei simbolici basati sull'incrocio di sguardi dei personaggi (Irena e Oliver guardano Carver e il comandante, che guardano la donna-gatto, che guarda Irena e Oliver) e, infine, con le parole con cui la donna-gatto saluta Irena: *moja sestra*, cioè (mia) sorella. Questo appellativo ci fa capire definitivamente che ci troviamo difronte a un'intera stirpe mostruosa, che concentra in sé elementi incompatibili con l'ordine "naturale" delle cose e che presenta quei caratteri aberranti di atavismo cui aveva alluso la citazione iniziale, caratteri ibridi che affondano le loro radici in un passato e in un luogo lontani: è la mostruosità di un'intera popolazione, di un'intera etnia, di un'intera parte del mondo, che si contrappone a una stirpe sana, normale, americana[23]. Quindi, sottolineando una ricorrenza nei film di Lewton potremmo dire che

> *Il bacio della pantera* e *I Walked with a Zombie* […] mostrano americani razionali, perfino ottusi, minacciati da pericoli che nascono nei Balcani[24] e nelle indie occidentali. La minaccia psicologica (di un mondo notturno che insidia un mondo diurno) assume qui una dimensione inequivocabilmente sociopolitica[25].

Oltre che psicologica: paura degli estranei che insidiano il nostro mondo sicuro per distruggerlo, e del diverso, del disadattato, che destabilizza il sistema sociale "normale". Irena è dunque mostruosa (e pericolosa) anche perché straniera e, in quanto tale, viene collocata nella tradizione europea,

23 Alice è presentata come il contrario di Irena: veste di chiaro, disegna barche (geometria, razionalità) invece di abiti (curve, fantasia), è pratica, solare e conosce tutto ciò che è inutile (come il ristorante serbo e il dr. Judd).

24 Non è questo il luogo, ma sarebbe interessante analizzare la situazione sociopolitica dei Balcani durante la guerra e negli anni subito precedenti, per avere un'idea della percezione che l'America poteva avere dei balcanici. L'oste del *Belgrado*, ad es., viene chiamato, inopportunamente, *comitagi*!

25 S. Prawer, *I figli di Caligari*, cit., p. 161.

balcanica e dell'Europa dell'Est, dei vampiri, dei licantropi, dei popoli ibridi, tradizione che testimonia la «regressione al primitivo, il ritorno di paure tipiche delle società primitive, apparentemente superate»[26] e ricordi di eventi, paesi e società lontani nel tempo e nello spazio che ora insidiano la società americana, con allusioni filmiche a «un altro luogo, un altro spazio, un'altra scena fra la percezione e la coscienza»[27]. Anche l'immagine della donna-gatto, la *dark sister* di Irena, conferma come vamp[28] questa collocazione in un altrove (che è anche culturale), nella rielaborazione della leggenda della Lamia: Irena porta in sé alcuni tratti della strega (la parola ricorre più volte nella sceneggiatura e quasi sempre pronunciata da lei) e di vampiri e licantropi[29], cioè il simbolismo ipersessuale, l'ibridazione animale e la metamorfosi, la distruttività, la condanna alla solitudine e all'infelicità, la pulsione divorante, rivolta soprattutto verso la persona amata o concupita: «Si rende all'immagine della femmina sessualmente seducente e distruttiva la dimensione soprannaturale, che essa aveva avuto in tante leggende e racconti popolari»[30].

Anche cinematograficamente si ammicca ad alcuni film precedenti: ricordiamo innanzitutto che il primo film della storia del cinema a parlare di licantropia è un cortometraggio muto (purtroppo perduto) in cui il licantropo è una donna Navajo, figlia di una strega[31]; poi in *Werewolf of London*[32] il licantropo, che è stato "contagiato" in Tibet, sia prima che dopo la metamorfosi viene mostrato dietro sbarre ed elementi architettonici che le

26 *Ibidem*, p. 145.

27 *Ibidem*, p. 148.

28 Contrazione per vampiro usata solo al femminile.

29 Irena può essere considerata più affine alle streghe che ai vampiri e ai lupi mannari perché i vampiri sono creature essenzialmente notturne, untori, portatori di pestilenze e contagi (Nosferatu); vampiri e lupi mannari, poi, diffondono con il contatto di sangue e violenza la loro condizione (pensiamo a Dracula che trasforma in una sottospecie di vampiro Renfield e in donne-vampiro Lucy e Mina); i licantropi, inoltre, sono stati a loro volta vittime (ad es., Larry Talbot, l'uomo lupo dell'omonimo film, "contagiato" da Bela lo Zingaro). Le streghe, in genere, sono tali per discendenza (come Irena e la donna-lupo Navajo) o per scelta, per consacrazione a Satana. Tradizionalmente, il vampiro maschio è associato a pipistrelli, topi e lupi, mentre il vampiro femmina a gatti e serpenti, animali legati anche alla stregoneria e al culto e alla rappresentazione satanica.

30 S. Prawer, *I figli di Caligari*, cit., p. 81.

31 Henri MacRae, *The Werewolf*, USA 1913. In questo film una strega Navajo si trasforma in lupo per vendetta amorosa, mentre sua figlia che ha ereditato dalla madre questa capacità lo fa per combattere i coloni bianchi. La minaccia del mostro ibrido non è collocata in un altrove spaziale, ma solo culturale e "primitivo". Anche in un film posteriore, Jean Yarbrough, *La donna lupo a Londra*, *She-Wolf of London*, USA 1946, il presunto licantropo è una ragazza che, a causa di dicerie e leggende su una fantomatica maledizione incombente sulla sua famiglia, teme di trasformarsi in lupo, evita di sposarsi e rischia di impazzire per questo, mentre in realtà è vittima di un complotto per sottrarle l'eredità.

32 Stuart Walker, *Werewolf of London*, USA 1935.

richiamano (come abbiamo visto per Irena); infine il segno della croce con cui Irena cerca di esorcizzare la sua dark sister, il pentimento (se è tale) dopo la strage delle pecore, l'ombra della croce e altri indizi "cristiani" ricordano la poesia più volte ripetuta nel classico *L'uomo lupo*[33]: «Anche l'uomo che ha puro il suo cuore / e ogni giorno si stringe in preghiera / può diventar lupo, se fiorisce l'aconito / e la luna piena splende la sera».

Comune alla vicenda de *Il bacio della pantera* e a quella degli uomini-lupo è il legame con l'amore (non solo ed esclusivamente sessuale) che rende l'aggressione e la distruzione ancor più inquietanti e allontana queste storie dalle fiabe del ciclo dello sposo-animale: innanzitutto, come mette in evidenza Bettelheim, in genere nella forma bestiale delle sposeanimali non ci sono componenti ripugnanti o pericolose (come nel caso della controparte maschile) ed è proprio il sesso il mezzo per raggiungere la perfezione superando la mostruosità dello stato ibrido. La scissione di una persona in due forme, una umana "buona" e una animale "cattiva" (o ripugnante, appunto) serve in questi casi a mantenere incontaminata l'immagine "buona" in modo da rendere possibile l'eliminazione della parte "cattiva/animale". Cosa che non avviene, e non può avvenire, né ne *L'uomo lupo* né ne *Il bacio della pantera*, perché le parti sono inscindibili, «la frattura tra gli aspetti animali e quelli "superiori" dell'uomo è perniciosa, è come una malattia»[34] e conduce, inevitabilmente, alla morte: in questi esempi il corpo ibrido nella sua unità costituisce già una forma perfetta e solo la sua accettazione potrebbe portare alla felicità, anche se – nel caso di Irena – il dr. Judd fa coincidere tale accettazione con la pulsione di morte, con il «desiderio di scatenare il male sul mondo».

Il sesso non può condurre Irena alla felicità: immediatamente dopo il matrimonio confessa al marito che non potrà concedersi a lui, che dovrà avere pazienza con lei, almeno finché non avrà dominato la sensazione del male dentro di lei; nonostante le promesse, Oliver si stanca ben presto di aspettare e fa pressioni su Irena affinché consulti uno psichiatra, attribuendo le sue ossessioni feline a un problema psichico. Nonostante sia consapevole della sua indifferenziazione ibrida, Irena accetta con l'entusiasmo della disperazione, ma vedremo che l'inizio dell'analisi coincide con l'inizio della catastrofe per Irena, per il suo rapporto con Oliver e per l'analista. Come ha messo in evidenza Linderman, il dr. Judd con l'analisi fa il gioco del cinema, ma giunge a conclusioni diverse da quelle dell'operazione cinematografica: cinema e psicoanalisi esplorano il personaggio,

33 George Waggner, *L'uomo lupo*, *The Wolfman*, USA 1941.

34 Bruno Bettelheim, *Il mondo incantato*, trad. it. di A. D'Anna, Feltrinelli, Milano 2014, p. 296.

un'esplorazione che, per quanto riguarda la psicoanalisi, è fatta di parole e concettualizzazioni, mentre per quanto riguarda il cinema è fatta di suggestioni e immagini.

Il primo incontro tra Irena e Louis Judd è una seduta di ipnosi, e il medico ricrea per lo spettatore una sorta di proiezione cinematografica: lo studio è immerso nel buio, un raggio di luce puntato sul volto di Irena lo fa emergere dall'oscurità mentre lei racconta i suoi tormenti. La stessa cosa fa il cinema: proietta delle immagini nell'oscurità e racconta delle storie. La differenza sta nel fatto che l'analisi porta a una tassonomizzazione di Irena (che sia quella semplicistica del dr. Judd come isterica[35] o quella più sofisticata delle letture lacaniane), mentre per il cinema Irena resta inafferrabile, inspiegabile e inspiegata. Il film ci mostra Irena e la indaga con l'occhio della cinepresa, fornendoci indizi e suggestioni fatti di luci e ombre, tracce di animalità e felinità: tutto ciò che ci mostra, o non ci mostra, lungi dal tassonomizzarla, ci suggerisce che Irena è donna e pantera e che – in un certo senso – la pantera è la forma, perfetta, a cui anela. L'ibrido proteiforme, la donna-gatto Irena, è reso nel film molto più reale di quanto non venga fatto nel processo di analisi, nonostante la metamorfosi non sia mai mostrata espressamente (come invece accade praticamente in tutti i film sui lupi mannari), ma solo suggerita.

«Il corpo demoniaco è sempre raffigurato in modo eterogeneo»[36]: nelle urla di Alice, nei ruggiti sommessi, nei segni delle unghie di Irena sul velluto del divano, nel piede artigliato della vasca da bagno, nel rumore delle fronde e, per sostituzione e condensazione, nelle sue vittime, nei corpi straziati delle pecore e di Judd, nel canarino morto di paura e gettato in pasto alla pantera, nell'accappatoio stracciato di Alice e nel suo stesso terrore. Si allude alla metamorfosi demoniaca anche con la tecnica cinematografica: la trasformazione di Irena occupa dei fotogrammi vuoti, ad esempio, nella sequenza dell'inseguimento (analizzata in modo puntuale da Linderman) vediamo alternativamente Alice e Irena e udiamo alternativamente il battere dei loro tacchi sul marciapiede; man mano che il ritmo dei passi aumenta, la tensione si fa più incalzante. D'improvviso non si odono più i passi di Irena, ma solo quelli di Alice; tra questi due passaggi ci sono alcuni fotogrammi vuoti, non si vede né si ode nulla, solo la strada deserta. La sequenza termina con un suono basso che fonde e confonde il

35 Il dr. Judd non crede che Irena possa trasformarsi realmente in pantera, le dice che le sue ossessioni sono molto semplici da interpretare per uno psichiatra (e infatti la sua spiegazione è semplice e scontata) e poi che spesso i pazienti mentono al medico e instaurano con lui un gioco, ma che lui riuscirà comunque a scoprire il suo gioco e a svelare il suo segreto.

36 D. Linderman, «Cinematic Abreaction», cit., p. 80.

ruggito minaccioso con il rumore dei freni di un autobus (effetto "Lewton bus").

Possiamo trovare un'altra suggestione della metamorfosi, strutturata in modo molto simile, nella scena, subito seguente, del ritrovamento delle pecore uccise allo zoo: dall'inquadratura della pantera e del leopardo in gabbia si passa a quello dei corpi delle pecore, illuminati dalla lanterna del guardiano, e alle impronte di animale che, sempre illuminate dalla lanterna, diventano via via impronte di scarpe femminili, per passare infine a un piano medio di Irena che si preme un fazzoletto sulla bocca camminando mestamente. «La violenza del corpo ibrido, inclassificabile e innominabile» è «un taglio vuoto senza nome»[37] nella discontinuità dello spazio della metamorfosi. In questo modo il regista ci sta dicendo che la metamorfosi è avvenuta, che è reale e non sintomatica. Quindi, mentre l'esplorazione filmica porta allo svelamento della natura teriomorfa di Irena, tutto il lavoro di analisi svolto dallo psicoanalista è fallimentare e la sua morte conferma il fallimento del lavoro tassonomico dell'analisi.

Il regista «esprime l'inesprimibile», suggerisce «un aldilà del mondo delle cose»[38] e il clima di angoscia e inquietudine che è proprio dell'animo di Irena, e lo fa, come abbiamo visto, con il gioco del chiaroscuro, con la dissoluzione dei corpi nelle tenebre, con tutto il profilmico:

> Ogni immagine è composta in modo tale che è tradotta simbolicamente dalle strutture dello scenario come se esso ne fosse il riflesso cristallizzato, smisuratamente ingrandito. E lo scenario, a sua volta, sembra dominare la tragedia che racchiude, come se questa tragedia non fosse che la proiezione spirituale della sua architettura[39].

Perciò le sbarre, le ombre, l'appartamento pieno di oggetti totemici, definiscono Irena come pantera nel corpo e nell'animo. Inoltre, l'inquadratura di Irena al museo dietro la statua di Anubi istituisce una metafora della potenzialità di distruzione costituita da Irena e alla quale è destinata: Anubi è un messaggero di morte e Irena, mostro ibrido come il dio egizio, sembra fatta «per dare la morte o per riceverla»[40]: lei è un indizio di morte. Questo parallelo Irena-Anubi precede la celebre scena della piscina in cui

37 *Ibidem*.

38 Jean Mitry, *Storia del cinema sperimentale*, trad. it. G. Stocchi e C. Aghion, CLUEB, Bologna 2006, p. 30.

39 *Ibidem*, p. 32.

40 Claude Kappler, *Le monstre. Pouvoir de l'imposture*, PUF, Parigi 1980, p. 10.

per la prima volta vediamo Irena in forma di pantera, o meglio ne vediamo l'ombra dietro l'ombra della ringhiera e udiamo il suo basso ruggito, ma il suo arrivo è preannunciato dall'avvicendarsi delle inquadrature del gattino nero impaurito, di Alice e delle scale; la suggestione della metamorfosi è data poi dal terrore di Alice, dalle ombre e dai movimenti dell'acqua che si riflettono sulle pareti e sul soffitto, dall'eco e dal rimbombo delle urla di Alice. In questa scena Irena, ritrasformatasi in donna, dimostra con il tono di voce, il modo di muoversi e avvicinarsi ad Alice, la stessa ferocia controllata della pantera e nell'accendere la luce confessa al pubblico la sua consustanzialità con l'animale.

In questi esempi Irena, mossa da gelosia e rabbia, si è trasformata volontariamente per spaventare Alice, e forse anche per ucciderla, mentre è sempre riuscita a controllare il suo desiderio per Oliver, sia sessuale (eloquente la scena in cui i due si parlano separati dalla porta della camera da letto e Irena scivola sensualmente lungo la porta e allunga la mano verso la maniglia) che di ucciderlo (quando lui le confessa di amare Alice e di volerla lasciare per lei[41], Irena strappa il divano come fosse il corpo del marito). Irena, per amore, riesce a controllare la sua natura, come può farlo una strega, ma non un licantropo, e questa sua natura maligna e demoniaca è rivelata definitivamente nella scena dell'aggressione in ufficio: Alice e Oliver sono al lavoro, l'ufficio è immerso nel buio e la luce proviene dal basso, dai tavoli luminosi, enfatizzando così le ombre e il chiaroscuro. Squilla il telefono: è Irena, che non dice nulla ma sale in ufficio, chiude a chiave la porta, si trasforma in pantera (è la prima volta che la vediamo, realmente, in questa forma) e avanza ruggendo verso Alice e Oliver che, pronunciando una formula di esorcismo («Irena, Irena, va via Irena... in nome di dio, lasciaci in pace!»), strappa «dal muro del mondo razionale dell'ufficio»[42] una stecca a martello che diviene una croce nell'ombra proiettata sul muro, riuscendo di fatto a esorcizzare il male incarnato in lei (che se ne va, prendendo l'ascensore che stride come una donna che grida). Di Irena, ridivenuta donna, non resta che il profumo «forte, dolce».

L'ultima metamorfosi, invece, è effettivamente legata alla sfera sessuale: quando il dr. Judd penetra nel territorio proibito della sua "tana" e la bacia, lei non oppone resistenza. Dopo il bacio l'uomo si ritrae, e continua ad arretrare mentre la cinepresa inquadra il volto di Irena in un primissimo

41 Credo che Oliver preferisca Alice a Irena anche perché da Alice può avere ciò che desidera e che Irena non gli darà mai, cioè sesso; perciò la contrapposizione madre/*dirne* di cui ci parla Cimino («L'altro assoluto», cit., pp. 35 e 47), è a mio parere troppo netta e forse non tiene conto di questo.

42 D. Linderman, «Cinematic Abreaction», cit., p. 75

piano, chiaro, luminoso, i suoi occhi sono due punti di luce ipnotici. Ancora un controcampo su Judd, ormai in preda al terrore, e poi di nuovo il volto di Irena sempre più vicino che, avvolto dalle ombre, diviene scuro come il vello della pantera: in questa scena abbiamo il punto massimo di visibilità della metamorfosi. Infine, l'ombra della lotta tra l'uomo e la pantera, proiettata sul paravento.

Nella resa finale alla pantera da parte di Irena si attua una condensazione virtuale dei corpi, nel momento in cui la pantera, liberata da Irena, urta il corpo della donna e nella loro morte contemporanea: Irena cade a terra coperta dal suo cappotto nero come il manto della pantera e le sue mani restano socchiuse come zampe nell'abbandono della morte. La citazione finale del sonetto di John Donne[43] sullo sfondo della gabbia vuota allude alla miscibilità degli elementi, di anima e corpo, di specie diverse, di animale e umano, di contaminazioni; allude al fatto che il corpo ibrido ed eterogeneo di Irena e l'unità con la pantera liberata costituiscono un'alterità animale risvegliata, richiamata da un altrove, da un luogo nascosto, dimenticato, un'alterità da esorcizzare e moralizzare in termini di peccato, mentre la coppia normativa Oliver-Alice afferma gli imperativi culturali delle esclusioni e la riproducibilità filogenetica della normalità e della normatività.

43 «Ma il nero peccato ha tradito a una notte infinita/entrambe le parti del mio mondo e entrambe le parti dovranno morire» (John Donne, *Holy Sonnets*, V, 4-5).

Silvia Gelmini

Baarìa di Tornatore: tra bovini e galline[1]

Il regista Giuseppe Tornatore, nato in Sicilia nel 1956, ha raccontato in vari film la regione della sua infanzia: *Nuovo Cinema Paradiso* (1988) narra la giovinezza e gli amori di Totò nel villaggio di Giancaldo, *Malèna* (2000) è ambientato nell'immaginario paese siciliano di Castelcutò, mentre *Baarìa* (2009) è un affresco di quasi tre ore incentrato sulla città di Bagheria (Palermo). Nel 2007, la località – che negli anni '30 contava circa 20.000 abitanti – è stata ricostruita «con precisione maniacale»[2] e con dispendio di mezzi su un terreno di sei ettari a 20 chilometri da Tunisi.

Il film è una commedia[3] corale che racconta «un secolo di storia italiana»[4], concentrandosi sul periodo che va dagli anni '30 agli anni '70. *Baarìa* è un'opera controversa perché mette in scena una sequenza reale di macellazione, filmata senza ricorrere a effetti speciali:

> Un bovino viene colpito alla testa con un punteruolo conficcato nella fronte. Si accascia a terra ancora cosciente e in quel momento gli viene tagliata la gola. Il sangue zampilla copioso mentre l'animale batte le palpebre e si muove leggermente fino a morire. Il tutto davanti all'occhio elettronico della macchina da presa[5].

Come vedremo, almeno un'altra scena del film – che non ha generato lo stesso scandalo – riguarda l'uccisione di un animale. Più in generale, animali come mucche, galline, tori sono onnipresenti nel film.

Protagonista di *Baarìa* è Peppino, la cui infanzia è raccontata in tutta la prima parte del film. La sua famiglia, di umili origini, alleva bovini, e Peppino ogni giorno attraversa la strada principale della città con una delle sue mucche, mungendola ogni volta che gli si domanda del latte. Adulto, continuerà a svolgere lo stesso mestiere.

1 Con questo pezzo, proseguiamo la serie di articoli, iniziata nel n. 31 di «Liberazioni», su cinema e mattatoio.

2 Carola Proto, «In Tunisia sul set di *Baarìa*, il nuovo film di Giuseppe Tornatore», comingsoon.it, 12 maggio 2008.

3 Giuseppe Tornatore: «Molti lo chiamano un affresco, ma la definizione più corretta è commedia. Girando, la vena comica si è rafforzata ed è venuto fuori un film divertente e nello stesso tempo malinconico, proprio come le vecchie commedie all'italiana». Cfr. *ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 «Bovino sgozzato sul set di *Baarìa*. Tornatore nel mirino della Lav», corriere.it, 24 settembre 2009.

La macelleria

In una sequenza della prima parte del film, Don Carlo, capo mafioso di Bagheria, entra nella macelleria del paese, dove è accolto con rispetto da tutti i presenti. Il suo prestigio sociale è sottolineato dalla sua posizione all'interno dell'inquadratura; Don Carlo troneggia nel bel mezzo della macelleria, circondato dalla clientela e dalle carcasse degli animali appesi ai ganci. Il ritratto del personaggio non potrebbe essere più preciso, dal momento che Don Carlo è contornato da cadaveri e da persone che lo temono. Con tono pomposo, Don Carlo chiede al macellaio un chilo di bollito e la richiesta segna l'inizio di un gioco di sottintesi tra i due personaggi. Si parla di "carne" e si discute di affari mafiosi. Il macellaio chiede a Don Carlo se preferisce del bollito che venga dal collo o dall'anca dell'animale e, mimando i gesti in modo eloquente, fa intuire che la stessa sorte dell'animale potrebbe essere riservata a delle persone.

La macelleria è rappresentata come un luogo di incontro, di chiacchiericcio e di definizione dei ruoli nella società. Le ineguaglianze sociali sono accentuate dalla disposizione nello spazio: nell'inquadratura, Don Carlo campeggia al centro, il macellaio gli sta di fronte tenendogli testa, mentre, in un angolo, umile e riverente, c'è Tana, la nonna di Mannina (futuro grande amore di Peppino). Il contrasto è reso ancora più eclatante dalla differenza delle richieste: Don Carlo acquista il bollito, Tana si accontenta dei resti (dicendo che sono per il suo gatto). Potersi permettere i migliori pezzi di "carne" significa occupare una posizione più importante nella città come nella società.

In un'altra scena ci si serve del lessico della macelleria per parlare d'altro. Si tratta del momento in cui un venditore ambulante di salsicce, avendo notato un fascista per strada, comincia a seguirlo e ingiuriarlo: «Com'è bella 'sta salsiccia, tutta di porco». La camicia nera non rimane indifferente alla provocazione e fa arrestare lo strillone. Come in *Novecento* di Bertolucci, analizzato nello scorso numero[6], i fascisti vengono paragonati ai maiali.

6 Silvia Gelmini, «La macellazione degli animali al cinema. *Novecento* (1976) e la morte nella

La macellazione

Contrariamente alla Giancaldo di *Nuovo Cinema Paradiso* e alla Castelcutò di *Malèna*, Bagheria è una città reale ma, come detto, è stata interamente ricostruita in Tunisia con grande dispendio di mezzi. Ed è in questo paese che si è svolta la sequenza di macellazione tristemente celebre.

Diventato adulto, Peppino si innamora di una ragazza di famiglia agiata, Mannina. Dopo una serie di vicissitudini, la coppia si sposa nella chiesa di Baarìa. Quando il prete sbaglia a pronunciare il cognome di Peppino (Torrenuova diventa Testasecca), quest'ultimo, fervido comunista, perde la pazienza e vorrebbe interrompere la cerimonia, ma la madre di Mannina insiste per continuare. Allora il curato chiede in fretta e furia a Mannina se vuole prendere Peppino in sposo, e nel momento in cui la sposa risponde: «Lo piglio», uno stacco di montaggio ci fa piombare all'interno di un mattatoio; l'inquadratura che mostra Mannina circondata dalla madre e dallo sposo è bruscamente seguita dalla scena di macellazione di un bovino. Dopo che l'animale è stato sgozzato, varie persone presenti si avvicinano alla sua gola per raccogliere il sangue che zampilla. Anche la nonna di Mannina compie questo rituale, per poi porgere il sangue ancora caldo alla nipote. Essendo Mannina incinta, il sangue dell'animale dovrebbe aiutarla a combattere l'anemia.

In *Baarìa* la storia collettiva si mescola alla storia individuale e sono raccontate le credenze, i riti e le superstizioni della gente di Bagheria, gente che Tornatore ha conosciuto nella sua infanzia.

A proposito della sequenza tanto discussa della macellazione, il regista ha dichiarato:

> Per me quella sequenza era importante, mi serviva a evocare un clima arcaico, un tempo in cui la gente ricorreva a qualunque espediente rosso per curare le malattie, serviva ad avviare un clima molto tragico, molto drammatico immediatamente prima del blocco di sequenze che riguardano la nascita del primo figlio della protagonista con quel sogno premonitore[7].

Dopo la morte del bovino, il breve dialogo tra Mannina e la nonna («Pure io bevevo il sangue caldo quando aspettavo tua madre») è seguito da una sequenza onirica, in cui si vede un cesto pieno di uova rotte, che anticipa la prematura rottura delle acque.

In Italia, la scena della macellazione ha suscitato la reazione di varie personalità, tra cui la figlia del cantante Sergio Endrigo, che ha dichiarato:

> In qualità di figlia di Sergio Endrigo se avessi saputo che all'interno del film di Giuseppe Tornatore ci sarebbe stata una scena raccapricciante, quale l'uccisione inutile di un povero toro, non avrei mai dato l'autorizzazione all'utilizzo del brano di mio padre *Era d'estate*. Mio padre ed io – sottolinea Claudia – abbiamo sempre stimato e ammirato Giuseppe Tornatore, ma papà mi ha anche sempre trasmesso, assieme a mia madre, il massimo rispetto e amore per ogni essere vivente. Per questo – conclude – non andrò a vedere il film[8].

Alcune associazioni animaliste, tra cui la Lega Anti Vivisezione, sono insorte contro il film e la scelta del regista:

> Perché realizzare in Tunisia una scena che in Italia sarebbe considerata maltrattamento secondo il Codice penale poiché effettuata senza stordimento e al di fuori di un macello autorizzato, fuori dal quale un bovino non può essere abbattuto?[9].

Domanda alla quale Tornatore risponde, commentando così la scena in questione:

> Nel film era importante, non sapevamo come realizzarla. Eravamo in Tunisia non perché siamo andati lì per scavalcare la legislazione italiana, siamo andati lì perché noi siamo stati lì mesi, perché abbiamo girato il film lì... Allora, a un certo punto, il mio produttore esecutivo che è uomo di grandissima esperienza, mi ha detto: «Abbiamo una sola soluzione: semplificare la scena, ridurre al minimo e trovare un vero mattatoio dove quella scena che tu vuoi realizzare avviene numerose volte tutti i giorni e vedere se ci autorizzano a entrare con la nostra macchina da presa con le comparse vestite nei costumi del film e tu la devi rubare come se fosse un documentario, o la fai così o non si può fare»[10].

stalla», in «Liberazioni», n. 38, autunno 2019, p. 99.

7 «Uccisione del toro in *Baarìa*, Tornatore: "Quel che vedete è vero, non l'abbiamo messo in scena"», lastampa.it, 30 settembre 2009.

8 Cfr. sergioendrigo.it.

9 Cfr. «Bovino sgozzato sul set di *Baarìa*», corriere.it, cit. e «Caso *Baarìa*, verifiche sull'uccisione del bovino», repubblica.it, 25 settembre 2009.

10 «Uccisione del toro in *Baarìa*», lastampa.it, cit.

Infine, in un articolo del «Corriere della Sera» del 2 ottobre 2009 leggiamo:

> Per l'Enpa la pellicola non dovrebbe essere proiettata «anche al fine di impedire – si legge nella querela presentata dal professor Mariano Buratti – che il reato venga portato ad ulteriore conseguenza e sia per evitare che la scena in questione continui a produrre inutile sgomento, gratuito ribrezzo e profondo raccapriccio, non esclusi i bambini, in quanto tale "capolavoro" non è nemmeno vietato ai minori[11].

I bambini ci guardano

Un'altra sequenza del film, che curiosamente non ha suscitato né scandalo né raccapriccio, mostra Sarina, la madre di Mannina, uccidere una gallina. Siamo in mezzo a una strada del paese, e una donna chiede a Sarina di ammazzare un pollo al suo posto. Contrariamente alle bambine e ai bambini presenti, la donna non ha il coraggio di guardare l'uccisione e chiede perdono «al Signore». Non è chiaro se l'animale sia stato ucciso appositamente per le esigenze del film o se sia stato utilizzato un animale già morto, ma è piuttosto sorprendente che tale scena non sia quasi mai stata citata per parlare di utilizzo e maltrattamento di animali nell'ambito di questo film[12].

La scena è osservata da un pubblico improvvisato di bambine e bambini, ma l'unica persona scioccata sembra essere la "proprietaria" del pollo, la donna che si è mostrata incapace di ucciderlo.

Anche nella scena di macellazione del bovino c'è una sorta di pubblico infantile. Un ragazzino, senza osare entrare nel mattatoio, rimane sulla soglia e osserva tutta la scena. E quando Mannina esce con la tazza di sangue per porgerla alla nipote, si nota una bambina, accompagnata da una donna anziana, in un atteggiamento di paura, che volutamente evita di avvicinarsi alla grande sala del macello. Un bambino guarda, una bambina ha paura di guardare. Tornatore ha dichiarato in un'intervista che l'uccisione di bovini, nel vecchio macello tunisino in cui la sequenza è stata girata, avviene

11 «L'Enpa: ritirate *Baarìa* da tutte le sale», corriere.it, 2 ottobre 2009.

12 Un'eccezione è l'articolo di Francesco Merlo («Bagheria che piange per *Baarìa*», repubblica.it, 25 settembre 2009): «Nel film c'è il sangue del manzo ucciso che ha scandalizzato gli animalisti (e perché non compiangere il pollo a cui viene tirato il collo?), ma non ci sono gli odori dei muli e delle pecore». Francesco Merlo,

cinque o sei volte al giorno[13]. Alla scena hanno partecipato le due attrici professioniste e delle comparse, probabilmente raccolte anche tra la gente del posto. Non sappiamo se la bambina fosse una comparsa del luogo né possiamo sapere se il suo timore fosse reale o recitato. Forse anche lei, come Martina ne *L'Uomo che verrà*, aveva paura del fantasma dell'animale. Oppure aveva solo paura di assistere a un'uccisione, senza potersi opporre, senza poterla fermare.

13 «Abbiamo girato una scena quasi come se fosse un documentario. Vorrei precisare che quella scena, dal vivo, avviene 5, 6 volte al giorno». Cfr. «Bovino ucciso? Quasi un documentario», corriere.it, 28 settembre 2009.

Enrico Monacelli

Grazia, estinzione, angeli interstiziali: una conversazione con Patricia MacCormack

Gli aspetti più inquietanti e affascinanti della tua posizione filosofica sono certamente l'estinzione e la grazia. Leggendo il tuo bellissimo articolo *The Grace of Extinction*[1] sono stato decisamente turbato e scosso da questi due concetti e ho provato un senso di vertigine e disorientamento. La tua filosofia a-umana – ma correggimi se la mia descrizione della tua peculiare lettura del postumanismo è sbagliata o fuorviante – prevede un allontanamento dal soggetto umano ispirato al lavoro di Michel Serres. Questo farsi da parte, questo allontanamento è, tuttavia, un movimento volutamente ambiguo e anfibio: da un lato è una forma di grazia, un'evacuazione celeste della nostra ingombrante e distruttiva identità umana, ma, dall'altro, è anche un sacrificio di sé, una volontaria estinzione di noi stessi come esseri umani. Citando il collettivo occulturale italiano *Gruppo di Nun*, il tuo estinzionismo può essere letto come il gioioso annuncio che «se tutto degenera e si sgretola, l'Uomo si erge come un imperatore della polvere, perché non conosce altro modo di esistere che il dominio»[2]. Potresti spiegare questi due concetti? Come si relazionano grazia ed estinzione? E come si oppone il tuo estinzionismo all'estinzione planetaria a cui stiamo assistendo in questo momento?

Penso che forse c'è qualcosa di un po' nichilistico nell'idea dell'uomo come «imperatore della polvere», ma penso anche che sia ciò che l'antropocentrismo vittorioso vuole – meglio dominare la polvere che farsi da parte per tutta la vita. Quindi la grazia (che, per inciso, credo che sia una bastardizzazione di Serres – uso il suo concetto ma lui non era un estinzionista, per cui lo sto piegando in un senso ambientalista/abolizionista che lui non prevedeva) è un passo indietro compiuto per lasciare che le potenzialità infinite della vita fioriscano, cosa che l'umano impedisce e che dovrebbe essere accolta con gioia, con giubilo, addirittura con estasi;

1 Patricia MacCormack, «The Grace of Extinction», in Rick Dolphijn (a cura di), *Michel Serres and the Contemporary*, Bloomsbury, Londra 2019.

2 Gruppo di Nun, *Manifesto di demonologia rivoluzionaria*, Not 2018 (https://not.neroeditions.com/demonologia-rivoluzionaria/).

nessuno di questi è un concetto totalmente buono (tutti mescolano il terrore con il piacere e la speranza con la paura), ma ognuno di questi concetti destituisce l'umano, sostenendo che qualcosa si perde sotto i colpi dell'annientamento umano. La grazia e l'estinzione umana dischiudono un futuro inconoscibile che esiste senza che il nostro occhio antropocentrico possa valutarlo o nominarlo. È la definizione ultima della vita – vita indipendente dalla capacità della conoscenza umana di verificarla, reificarla e controllarla, o anche, più semplicemente, testimoniarla. Sono assolutamente d'accordo che l'uomo non sa esistere se non attraverso il dominio e per me è assolutamente incomprensibile come gli ambientalisti possano ancora riprodursi, come i vegani possano ancora riprodursi e come gli ambientalisti possano non essere vegani. Non voglio sostenere alcun imperativo conformante, ma entrambe le categorie dimostrano che persino nelle frange più estreme della cosiddetta *ribellione dell'estinzione*[3] si annida l'arroganza di non volere che gli umani si estinguano, quando un'estinzione umana generalizzata sarebbe il modo più semplice per contenere i danni. Come movimento generalizzato l'estinzionismo rifiuta anche l'eugenetica e il consumismo.

Dentro la mia prima domanda ce n'è un'altra più "prassica"; esiste una sottile preoccupazione che ha ossessionato il mio lavoro teorico, soprattutto di fronte ai problemi sollevati dall'antinatalismo e dall'estinzionismo: l'evidente machismo e le pose macho che permeano questi movimenti. L'esempio più evidente è *Second Sexism*[4] di David Benatar, interamente incentrato sulla discriminazione sessista contro gli uomini. Chiaramente, riconosco la sofferenza maschile per mano del patriarcato, ma questa mossa teorica, che a volte sembra semplicemente la brutta copia di personaggi di spicco della destra anglosassone come Jordan Peterson, rivela il persistente fallocentrismo che domina il movimento antinatalista ed estinzionista. A volte si ha l'impressione che queste posizioni siano sostenute principalmente da gente ossessionata dai maschioni dei film d'azione che si preparano alla fine del mondo. Condividi questa preoccupazione? Pensi che ci sia una ragione "endemica" in questi movimenti che alimenta quanto detto? Se sì, come possiamo divenire attivist*/teoric* migliori affrontando e, in varia misura,

3 Patricia MacCormack sta facendo riferimento esplicito al movimento ambientalista *Extinction Rebellion*.

4 David Benatar, *Second Sexism: Discrimination against Men and Boys*, Wiley-Blakwell, Hoboken 2012.

sostenendo queste posizioni?

(Sorride) Oh sì, l'assoluta *hybris* degli efilisti non mi è sfuggita! Anche se sarò sempre pragmaticamente dalla parte di un* antinatalista vegan* rispetto a qualsiasi altro tipo di umano, il movimento efilista sicuramente annovera tra le sue fila dei peculiari nichilisti MRA[5]. Non voglio ridurre la complessità della posizione efilista, ma c'è sicuramente una volontà di parlare dalla prospettiva di una divinità assoluta nell'onnipresente affermazione secondo cui TUTTA la vita stia soffrendo e che, quindi, tutta la vita dovrebbe cessare. Potremmo intendere questa pulsione in vari modi, come la forma definitiva della Legge del Padre lacaniana o la rappresentazione dell'uomo come Dio della Terra. Ma sostenere che conosciamo l'esperienza vitale degli altri animali in maniera tale da poter affermare che tutta la vita dovrebbe cessare è, per quanto mi riguarda, problematico, in virtù di questo complesso psicologico molto maschile (e non ho nessuna intenzione di prendere in considerazione il buddismo pop che afferma cose tipo «Tutta la vita è sofferenza»). Sì, sappiamo che è sbagliato per gli umani uccidere gli altri animali. Ma dire che è sbagliato per un leone uccidere una zebra è al di là delle nostre capacità cognitive, se usate in maniera non-antropocentrica. Sì, possiamo ridurre la sofferenza, ad esempio in ambienti caratterizzati da estrema siccità o da carenza di cibo potremmo sterilizzare e liberare altri animali per diminuire le popolazioni, ma per me questo sarebbe parte della nostra responsabilità di cura che dovremmo consegnare ai non umani man mano che ci estinguiamo (e che non sarà affatto l'evento apocalittico e catastrofico a cui gli MRA vorrebbero farci credere). Dato che la mia visione prevede una decelerazione, una lenta estinzione umana che si prende cura del mondo man mano che l'umano va scomparendo, la riduzione della sofferenza dovrebbe affrontare immediatamente la sofferenza che causiamo e gli scenari della sofferenza presi in considerazione dagli efilisti sarebbero situazioni ambientali più complesse e situate all'interno di determinati sistemi ecologici. In definitiva, alcune delle posizioni filosofiche contemporanee sull'irrilevanza umana, come l'efilismo, il nichilismo, l'*Object-Oriented Ontology*, il feticismo lovecraftiano, ecc., sono lagne nate dalla morte del privilegio del maschio bianco eterosessuale inteso come dato naturale (anche se, naturalmente, la sua presenza come forza sociale si fa sentire ora più che mai), tanto che per alcuni questa nuova morte dell'umanismo significa davvero la *mia* morte, mentre per un certo tipo di antinatalismo vegano e per la nuova occultura femminista queer la celebrazione della morte umana è vista come una forza creativa, senza lamento e con gioia.

5 "MRA" è l'acronimo di *Men's Rights Activists*, ossia attivisti per i diritti degli uomini (chiaramente la classe più oppressa).

Un altro tuo concetto estremamente inquietante è quello di *specie interstiziale*, incarnata dalla figura concettuale dell'*angelo*. In *Posthuman Ethics* descrivi il non-soggetto viscoso della tua politica vitalista come un angelo che è «la specie interstiziale, caduta solo per metà, la pseudo-celeste, androgina. L'inumanità che catalizza con e dentro di noi è l'umano fatto mistico non perché trascende l'umano incarnato quotidianamente o propone il "dopo" – dopo la morte come tecnologia o rivelazione teistica – ma perché rifiuta l'umano, è uno spirito inumano e quindi postumano, un non-umano che ci porta all'estasi senza feticizzazione o personificazione, mito o religione»[6]. Tuttavia, è evidente che la tua posizione è assolutamente opposta alla maggior parte delle filosofie "tradizionali" di riforma sociale o rivoluzione. Mentre queste filosofie, dal marxismo ortodosso all'etica dei diritti animali di Singer, fantasticano un soggetto umano forte che, essendo giusto e onnipotente – cosa che chiaramente è –, salva tutti quanti, il tuo abolizionismo guattariano si concentra sui divenire interstiziali e viscosi, sugli spazi liminali e le commistioni inumane. Potresti parlarci un po' della tua politica vitalista? Perché dovremmo seguire il cammino della «mucosa come queer angelico» e rispondere al richiamo di «questa invocazione non-teistica»?[7].

Wow, prima di tutto grazie per la bella e attenta lettura di questa mia idea. Hai assolutamente ragione nel dire che nutro parecchi dubbi sulle fantasie circa i supereroi umani che non solo hanno il diritto di salvare tutti in quanto umani, ma che possono anche farlo solo in modi umani e, soprattutto, mantenendo intatta la scala gerarchia in cui l'umano siede in cima all'apice della vita/valore. La riproduzione diventa un elemento chiave per dipanare il groviglio di etica – della riproduzione di umani reali, ma anche della riproduzione di modelli antropocentrici –, conoscenza, potere, desiderio. L'angelo è utile perché è interstiziale ma anche fittizio. L'arte è più utile alla politica che la scienza perché non è prescrittiva e richiede che si pensi l'impensabile. Abbiamo visto modi di pensare umani funzionare solo e soltanto al servizio della gerarchia. Le pratiche artistiche

6 P. MacCormack, *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, Ashgate Publishing, Farnham 2012, p. 111.

7 *Ibidem*.

fittizie possono sviluppare nuove traiettorie di attivismo etico in grado di cambiare i modelli di potere in modo che il nostro attivismo materiale possa essere diverso. Siamo liberati, ma anche il mondo stesso è liberato da questo modello dell'ideale dell'Uomo-Dio Umano. Dobbiamo rinunciare al privilegio umano. Non dobbiamo più voler essere umani – non per poter diventare dei o cyborg, ma per permettere ai divenire del mondo di fiorire. Io vedo il nostro ruolo sulla Terra in questo momento come interstiziale perché dovremmo semplicemente essere organismi di cura fino al momento della nostra scomparsa, occupando gli spazi tra le vite per aiutarle a prosperare senza intervenire o esercitare una sorta di cosiddetto *disegno intelligente*, cosa che attualmente pensiamo essere il nostro compito e che è essenzialmente la divinizzazione degli umani per mezzo della scienza.

In «Necrosexuality»[8] ti concentri interamente sulle sessualità inumane rappresentate in tre classici *cult* dell'horror italiano: *La Casa 5* di Aristide Massaccesi, *Macabro* di Lamberto Bava e *Flesh for Frankenstein* di Antonio Margheriti. Questa attenzione all'inumanità della sessualità, sul modo in cui il sesso ci apre al vasto mondo non umano che sta là fuori, è un tema ricorrente nel tuo lavoro. Tuttavia, il paesaggio culturale contemporaneo sembra muoversi in direzione opposta; piuttosto che aprirsi all'inumanità non-soggettiva della sessualità e all'intensa vastità del non-identico, la teoria critica contemporanea sembra essere ossessionata dall'identità, dalla purezza e dall'ordine. Come ha recentemente affermato Achille Mbembe: «Decolonizzazione non ha mai significato il ritorno a qualche egosfera o a qualche immagine di sé elettiva che dovrebbe procurarci un'identità stabile, solidità, sicurezza e protezione e, infine, l'immunità a un sé costantemente in guerra. La ricerca della sicurezza e dell'immunità e la paura del rischio tipica di questa epoca non fa parte, per esempio, del lessico della decolonizzazione di Frantz Fanon, che consiste nel subire un processo, o addirittura nell'affrontare un calvario»[9]. Ci sono opzioni politiche praticabili contro l'identità?

Questa è forse la più controversa delle mie recenti affermazioni. Sono assolutamente contraria alle *identity politics*, eppure combatterò sempre contro il razzismo, il sessismo, l'omofobia, l'abilismo e altri pregiudizi,

8 *Id.*, «Necrosexuality», in «Rhizomes», vol. 11/12, 2006.

9 Sindre Bangstad e Torbjørn Tumyr Nilsen, «Thoughts on the Planetary: An Interview with Achille Mbembe», NewFrame, 2019, https://www.newframe.com/thoughts-on-the-planetary-an-interview-with-achille-mbembe/.

quasi quanto combatto lo specismo. Ma la maggior parte dell'attuale mobilitazione politica per il riconoscimento e la validità della differenza è del tutto ego-centrata. Anche certe affermazioni di intersezionalità sembrano implicare che i non umani non potranno contare fino a quando tutti gli umani conteranno. Non credo che l'attivismo sia etico se non risponde alla chiamata di un'"identità" che va oltre la propria. Penso che tutti gli aggregati politici ribelli dovrebbero essere costituiti dal disaccordo e dalla dissonanza (motivo per cui posso sostenere l'ossimoro che odio l'identità ma combatto il pregiudizio). Ma, alla fine, se non stai lottando per i non umani che soffrono vite ed esperienze più indicibili e violente di qualsiasi altro umano (e ci sono alcuni premi Nobel ebrei che sostengono quanto ho appena detto per cui la mia affermazione non è così controversa o infondata come potrebbe sembrare) e per le ragioni più clamorosamente futili quali il gusto umano, allora non hai alcun interesse per la differenza. La differenza è multispecie e individuale all'interno della specie. Non c'è alcun beneficio reale nell'atrofizzazione dei diritti altrui, perché l'uguaglianza troverà sempre un nuovo estraneo per cui lottare prima che per i non umani. Sono a favore di una compassione radicale che è un'intensità politica più che una posizione di riconoscimento o di svalutazione. La compassione radicale ripudia l'innamoramento del potere e afferma che «se possiamo farlo, allora dobbiamo farlo»; non ha alcun senso chiedere che cos'è questa entità che esiste, ma il fatto che l'entità esiste le dà già il diritto alla compassione e, a causa della svalutazione messa in atto dalle tassonomie antropocentriche della vita, questo atto deve essere radicale. Non ci deve essere *me first* nel *me too*.

All'interno di questo panorama politico identitario, una delle varie identità politiche che si stanno affermando è l'"identità vegana". Più che una prassi politica, volta ad abolire la supremazia umana, il veganismo sembra essere sempre più un'identità commercializzabile. Qual è il ruolo del veganismo nel tuo abolizionismo a-umanista? Come lo concettualizzeresti? C'è una politica delle intensità inumane nel modo in cui mangiamo e quando pensiamo a ciò che mangiamo?

L'aspetto che accomuna la maggior parte de* vegan* è che odiamo la nostra identità perché è un'etichetta che ci è stata assegnata. Per questo abbiamo creato un'etichetta per i non-vegani: i malzoani. Tutti sappiamo che i binarismi sono riduttivi e stupidi, ma avere un'etichetta per identificare qualcuno che ti chiama vegano è utile perché dimostra che essere vegano non è un fatto così notevole, ma è identico a essere femminista o anti-

razzista o queer, dato che TUTTA la pratica di consumo e tutti i discernimenti della differenza sono una scelta, non solo quelli che divergono dalla maggioranza. La gente sceglie di essere razzista, misogina e malzoica. La cosa peggiore dell'essere abolizionista (che, in realtà, è un termine più corretto che vegano) sono gli altri umani. È facile mangiare vegano, indossare vegano, vivere vegano. Ciò che è difficile sono le domande idiote che ti pongono i malzoiani, domande mosse da uno o due motivi – il senso di colpa e l'idea secondo cui la loro educazione e i loro valori attuali siano del tutto arbitrari e, in ultima analisi, assassini. Ovviamente. ora noi vegan* votiamo con il nostro *dollaro verde* e aziende come L'Oreal, che continuano a perpetrare orribili pratiche di vivisezione, pubblicizzano i loro prodotti come "vegani", dato che non esiste una legislazione sul branding. Ma chiunque abbia anche l'interesse più remoto per i non umani può comprendere queste tattiche e acquistare in modo più etico. L'abolzionismo non è pensare a nuovi modi di mangiare, ma vedere la terrificante "logica" antropocentrica associata al diritto di schiavizzare, torturare e uccidere senza ragione i non umani.

Un aspetto controintuitivo del tuo lavoro è il ruolo delle sottoculture e delle icone sottoculturali nello spiegare e catalizzare messaggi sovversivi e inumani. Dai tatuaggi alla cultura *goth,* da Lovecraft a Fulci e Argento, molti dei tuoi lavori sembrano un'archeologia dell'inumano dentro i manufatti umani. Questa idea mi è profondamente vicina, dato che molta della mia apertura adolescenziale alla possibilità di una politica inumana è nata dagli slogan antispecisti del *punk hardcore* e del *grindcore*. Concordi sul fatto che l'arte non ha solo la capacità ma anche il dovere di aprirci verso l'inumano? Quali sono, secondo te, esempi contemporanei che mostrano l'irruzione dell'inumano nella sfera dell'estetica sia underground che mainstream?

Sono assolutamente d'accordo sul fatto che l'arte è il luogo dove diventiamo a-umani, anche perché sono stanca della feticizzazione della natura che compiamo in alcuni divenire postumani, un altro esempio degli usi e abusi umani, senza consenso, di materiali non umani. L'arte non può fare a meno di aprirci all'inumano, ma non può darci garanzie su quali saranno queste aperture. Ad esempio, nell'occultura contemporanea c'è sia il neofascismo che il queer-femminismo, quindi l'arte non può imporre una logica giurisprudenziale e immobile come la scienza, il governo, il diritto, la Chiesa o la famiglia. L'altra struttura che, però, è assolutamente mobile è purtroppo il capitalismo, che si adatta e consuma l'arte non appena questa

emerge. Penso che sia difficile fornire esempi, ma penso che non si tratti di che cosa rappresentiamo nella nostra arte, ma di come usiamo l'arte e di come l'arte ci usa. I paradigmi devono cambiare, così come i modi di leggere e vedere. Possiamo usare arte davvero di merda (come i film e la musica che mi piace!) per accedere a divenire molto liberatori e, allo stesso tempo, la grande arte non significa necessariamente divenire straordinari se non si è apert* a paradigmi alternativi che trasformano la conoscenza in pensiero e il potere in desiderio. Se le strutture antropocentriche del potere e della conoscenza resistono, l'arte non può aiutarci. Le intensità a-umane delle nostre relazioni devono diventare più porose, più viscose, dobbiamo smantellare i meccanismi che mantengono il nostro dominio in modo che i nostri aspetti a-umani possano svelarsi e dispiegarsi con intensità incommensurabili e desideri ultraterreni (in questo mondo, ma in un altro mondo rispetto a quello dell'antropocentrismo).

Massimo Filippi

Anatomia politica

Dito opposto, opponente e oppositivo,
In su, in giù, di qua o di là.
Sempre verso e verso verso il necro,
Gladiatore o leone non importa.
Alzato in segno del più forte,
Porte chiuse, blindati porti,
Animali del deserto, morti.

Poltiglia grigia di coscienza,
Circonvoluta, pallida, piegata.
Larva prudente l'attraversa,
E cogito vomita in complessioni.
Stria di Lancisi, corpo mamillare,
Altare cupo del rettile che cede,
Di natura arcaica che uccide.

C'è retto e retto.
Eretto e quel che segue.
Il saliscendi, il corrimano,
Il tappeto e la polvere di sotto.
Col retto, rischio e rotto
Al mondo rutto e poi mi fotto.
E qui mi fermo, sosto.

NOTE BIOGRAFICHE

Nadia Breda insegna antropologia ambientale e antropologia culturale presso l'Università di Firenze. Nell'ambito delle sue ricerche sul rapporto tra natura e cultura, si occupa in particolare delle "zone umide" e attualmente ha avviato uno studio sull'impatto dei cambiamenti climatici sulla vita nomade in Mongolia. Tra l'altro, ha curato l'edizione italiana di *Oltre natura e cultura* di Philippe Descola (SEID, 2005).

Patricia MacCormack insegna filosofia continentale presso l'Anglia Ruskin University di Cambridge. Ha pubblicato diversi saggi sul femminismo, sulla teoria queer, sui mostri, sull'attivismo antispecista abolizionista, sull'etica e sul cinema horror. Tra i suoi libri, ricordiamo *Cinesexuality* (Routledge 2008) e *Posthuman Ethics* (Routledge 2012). Ha inoltre curato *The Animal Catalyst* (Bloomsbury 2014), *Deleuze and the Animal* (EUP 2017), *Deleuze and the Schizoanalysis of Cinema* (Continuum 2008) e *Ecosophical Aesthetics* (Bloomsbury 2018). L'anno prossimo uscirà per Bloomsbury il suo ultimo lavoro: *The Ahuman Manifesto: Activisms for the End of the Anthropocene*.

Ladelle McWorther insegna Women, Gender, and Sexuality Studies Enviromental Studies presso l'Università di Richmond (Virginia, Stati Uniti). È autrice di numerose pubblicazioni tra cui *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization* (Indiana University Press, 1999), *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: A Genealogy* (Indiana University Press, 2009). Ha inoltre contribuito a *The Oxford Handbook of Philosophy and Race* con il saggio *From Scientific Racism to Neoliberal Biopolitics* (Oxford University Press, 2017).

Zipporah Weisberg vive e lavora in Spagna, è ricercatrice indipendente, attivista per la liberazione animale e danzatrice. Dopo aver conseguito il PhD in Social and Political Thought alla York University di Toronto, dal 2013 al 2015 è stata Abby Benjamin Postdoctoral Fellow in Animal Ethics presso il dipartimento di filosofia della Queen's University a Kingston, Ontario, dove ha approfondito la filosofia continentale in rapporto ai *Critical Animal Studies*.

Jean-Luc Nancy
La sofferenza è animale
A cura di Massimo Filippi e Antonio Volpe
Mimesis, 2019

L'animale muore? Prova gioia? Soffre? Vive o esiste? Ci tocca? Quando è insieme a noi è anche con noi? Parla? Comunica? Ci ri-guarda? E in che cosa differirebbe, dall'animale, questo noi che ci ostiniamo a chiamare uomo? Che cosa costituirebbe questo soggetto collettivo su base di specie? La nozione di singolarità plurale non ci spinge forse a mettere in discussione qualsiasi soggetto collettivo, ogni noi che non sia un noi altr*? Che aspetto avrebbe dunque ciò che Jean-Luc Nancy chiama "comunità", una volta oltrepassato questo limite? Come si spartirebbe dopo la fine dell'uomo? Nei testi che compongono questo prezioso volume, Nancy, uno dei più acuti filosofi contemporanei, s'interpella e viene interpellato lungo questo limite, esponendosi sulla soglia di quei mutamenti che stanno coinvolgendo, sempre più e sempre più in profondità, l'interezza dei viventi.

liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

IMPORTANTE

Il sito di «Liberazioni» ha cambiato indirizzo:

www.liberazioni.eu