

LIBERAZIONI

primavera 2020

40

Liberazioni
40

€ 6,00



Liberazioni

Trimestrale Anno X n. 40 / Marzo 2020

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 Marzo 2020
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

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

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

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"

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 - 3807704447
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
Grado	CaVegan - tamarasandrin@virgilio.it - 3473080298
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	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

Gli occhi fuori dalle orbite, [...] legge il racconto di alcune scene che si

producono nelle fattorie: lotte isteriche di animali piumati prima della morte, che si strappano insensatamente le piume, zuffe, caos. Nel terrore della morte. Ciò nonostante il numero di polli abbattuti cresce [...].

Colto da un immenso disgusto, stupito di un simile massacro di cui fino a quel momento non aveva mai sentito parlare, né su cui aveva mai espresso un giudizio, [...] si sente ancora più a disagio quando in una visione rivede i piccoli pulcini vivi e color oro, usciti dall'uovo [...]. Pigolano e gli corrono incontro, come bambini. Per domandare la sua protezione.

Nei giornali che sfoglia, continuano a scorrere le immagini di allevamenti, non solo polli e galline, ma anche di vitelli, di agnelli, di conigli. Dalle foto i vitelli guardano [...] con i loro occhi tondi. Lo guardano nell'oscurità. Solo il fotografo li ha illuminati, stesi sul cemento, una corda attorno al collo.

[...]

Fino a quel momento, come tanti milioni di persone, si era nutrito normalmente, mangiava in pace così come si respira, senza riflettere. [...]. Mai aveva avuto né lo aveva sfiorato l'idea che si possano uccidere, per lui, tanti animali, che si possano, per lui, sgozzare tante creature di Dio, in modo così empio, selvaggio e cannibalesco.

Chino sulle immagini, all'improvviso pensa che queste creature siano mute e che la loro voce durante l'agonia non sia compresa da nessuno. Quanto sono varie! Agnelli, vitelli, galline, maiali: creature tutte diverse ma tutte uguali nella morte [...]. Per i vitelli, i maiali, gli agnelli, le pecore, non una parola. Si uccidono e si mangiano in ogni luogo della terra. Mai fino ad allora gli era venuto in mente di intraprendere una riflessione sulla carne rossa, sanguinante, degli animali.

Adesso, col pensiero, oltre ai cadaveri degli esseri umani, vede ammonticchiati uno sopra l'altro, i cadaveri degli animali a formare una specie di Kilimangiaro. Quanti agnelli, pecore, buoi, vitelli, conigli, caprioli, maiali? Sgozzati, sanguinanti, maleodoranti, finiti nel suo stomaco? E nel pianeta, quanti animali scuoiati, cotti, arrostiti?

Quell'orrore improvviso, quel disgusto [lo percepisce] da uomo sconvolto, come si fosse appena imbattuto in quella carne, sgozzata per lui, che cammina in una foresta andandole incontro, seguendo l'unico stretto sentiero sul bordo di un precipizio.

5	EDITORIALE 40 volte
6	RALPH R. ACAMPORA
9	FRANCESCO ALOE
11	ANGELA BALZANO
13	RACHELE BORGHI
16	ELISA BOSISIO
18	LAURA BUDRIESI
20	FLORENCE BURGAT
23	MATTHEW CALARCO
26	CRISTIANA CIMINO
28	RODRIGO CODERMATZ
30	RAFFAELLA COLOMBO
32	JONNY COSTANTINO
36	ERIKA CUDWORTH
39	SILVIA FABRIZIO
41	IVANO FERRARI
42	MASSIMO FILIPPI
45	GABRIELA GALATI
47	ENRICO GIANNETTO
49	GRUPPO IPPOLITA
51	LORENZO GUADAGNUCCI

Editoriale
40 volte

53	PATRICE JONES
56	CLAUDIO KULESKO E MARTINA MORALDI
58	ALESSANDRO LANFRANCHI
61	EMILIO MAGGIO
64	DAVIDE MAJOCCHI
66	STEFANO MARINO
68	LUIGIA MARTURANO
69	MARCO MAURIZI
71	MARCO MAZZEO
74	BENEDETTA PIAZZESI
77	CARLO SALZANI
79	TAMARA SANDRIN
81	GIANLUCA SOLLA
83	ALDO SOTTOFATTORI
85	MARCO TABACCHINI
88	FEDERICA TIMETO
90	FILIPPO TRASATTI
92	TROGLODITA TRIBE
94	ANTONIO VOLPE
96	FEDERICO ZAPPINO

40. Una cifra grande davvero, una cifra che ha dell'incredibile per una rivista di critica antispesista.

Per così tante volte, e speriamo ancora e ancora, una passione collettiva si è espressa come urgenza di diffusione del pensiero liberazionista, tenendo il passo della sua crescita, dei suoi sviluppi, delle sue pieghe.

Per così tante volte (tante da coprire 10 anni) si è percorso il tempo della ricerca e della collaborazione per proporre quello della lettura, del confronto/scontro, della discussione. E per così tante volte questo lavoro è stato accolto e supportato.

40 autor* hanno scritto per segnare insieme a noi questa tappa: 40 pensieri sulla questione animale, sulle/gli animali, sull'animalità. Pensieri che, come le/gli animali, hanno assunto, ibridandosi, meticcandosi, imbastardendosi, le più diverse forme (saggio, racconto, poesia...), come è il caso del vivente. Per questo, Darwin chiude così *L'origine delle specie*: «Vi è qualcosa di grandioso in questa concezione della vita [...] nel fatto che, mentre il nostro pianeta ha continuato a ruotare secondo l'immutabile legge di gravità, da un così semplice inizio innumerevoli forme, bellissime e meravigliose, si sono evolute e continuano a evolversi».

Una festa collettiva, allora, per questa quarantesima volta insieme. E, lo si sa, nelle feste le regole saltano; per questo, questo numero si è liberato perfino della seppur minima struttura che tradizionalmente tripartisce la rivista. C'era un solo limite: il numero di battute. Ma qui le/i nostri autor* ci hanno superato: in poch* non hanno oltrepassato anche questo ultimo confine.

Festa, sì. Con la potenza e la gioia e l'improduttività dei corpi. Ma col battito di cuore come sempre, in sospeso. Con la rabbia rappresa.

Con la disperata speranza.

Ralph R. Acampora

Riferirsi a – e relazionarsi con – gli altri animali

Il termine “animali” è un aspetto importante della nostra relazione con coloro che intende designare. Non molto tempo fa, Kemmerer ha evidenziato una lacuna linguistica: non esiste un termine accettato per riferirsi all’insieme degli animali che non include gli umani¹. Kremmerer ha allora proposto la locuzione *anymal* (*any* + *animal*). L’idea era quella di potersi riferire a tutti quegli animali che non appartengono alla nostra specie con una sola parola, una sola parola che non definisse in modo negativo, come nel caso di “non umano”, e che attirasse l’attenzione grazie alla sua novità. Sono passati 14 anni dalla proposta di Kemmerer e, pertanto, credo che si possa affermare che *anymal* non è entrato nell’uso comune.

Forse ciò è dovuto alla sua stranezza lessicale. In ogni caso, vorrei indicare perché preferisco utilizzare “altri animali”. In primo luogo, è importante sottolineare che tutte e tre le espressioni (*anymal*, “altri animali” e “animali non umani”) implicano un dualismo, che è poi la ragione della lacuna che dovrebbero colmare. “Animali non umani” lo fa negativamente, e questo è un problema. “Altri animali” è l’espressione meno tecnica e fluisce in maniera naturale. Non c’è cenno di artificiosità in “altri animali” e questo è un punto a suo favore. Inoltre, “altri animali” si presta facilmente a estensioni semantiche. Supponiamo, ad esempio, di voler fare riferimento a tutte le altre forme di vita oltre a quella umana: bene, potremmo dire “altri organismi”. Quando prenderemo sul serio la vita delle piante, questa locuzione sarà sempre più necessaria.

Sicuramente sarà chiaro a chi legge «Liberazioni» che “altri animali”, a differenza di *anymal*, è semplice da tradurre. Un altro aspetto a favore di “altri animali” è il modo in cui, nonostante il dualismo, consenta di identificare chi scrive o parla come animale. *Anymal* poi dice più di quanto vorrebbe: non si riferisce tanto a *qualsiasi* animale, quanto piuttosto a quegli animali che non sono umani. *Anymal* sottolinea insomma un elemento di eccezionalità umana che “altri animali” invece mette in sordina o che,

1 Lisa Kemmerer, «Verbal Activism: “Anymal”», in «Society and Animals», vol. 14, n. 1, 2006, pp. 8-14.

addirittura, contesta. Alla luce di quanto detto, penso che si possa affermare che “altri animali” sia meglio di *anymal* e, certamente, di “animali non umani”.

Sfortunatamente, è la locuzione con i maggiori limiti, “animali non umani”, a essere diventata popolare. La mia proposta è di utilizzare “altri animali”, anche se, in un primo momento, potrebbe richiedere un po’ di sforzo. Uno sforzo, però, che vale la pena di affrontare perché foriere di una relazione migliore con gli altri animali. Migliore di quella associata ad “animali non umani”, espressione infestata dalla negatività. Migliore di *anymal*, termine percorso dalla stranezza. Non vogliamo relazionarci con gli altri animali in maniera negativa o come se fossero fundamentalmente strani. Non sono estranei, sono compagni.

Esiste una lunga tradizione dei modi di relazionarsi con gli altri animali. Forse il meno piacevole è quello del flagello. In questo caso gli altri animali sono visti come malvagi diffusori di contagio e caos, e pertanto uccidibili. Basti pensare alle agenzie pensate per la loro gestione, il cui appellativo, di solito, è una declinazione di “controllo degli animali”.

Un altro modo di relazionarci con gli altri animali è quello dell’amicizia che, evocando accoglienti immagini di comunanza, si posiziona al polo opposto dello spettro rispetto a quello del flagello. A questo proposito, Shepard è scettico²; a suo avviso, considerare gli animali come amici trasuda di antropomorfismo disneyano. Personalmente, sarei più cauto: la relazione amicale descrive solo una delle innumerevoli interazioni umano-animale, fundamentalmente quella che vede coinvolte specie addomesticate come cani e cavalli.

All’ultimo tipo di rapporto ho già accennato: quello della compagnia. Le/i compagn* vivono vite parallele, con sfide e adattamenti simili, ma non condividono l’intimità de* amic*. Beston ha chiarito questo punto quando si è riferito agli altri animali come altre nazioni³. Donaldson e Kymlicka hanno sviluppato questa visione, sostenendo che gli altri animali conoscono la propria autonomia/sovranità e che, pertanto, vadano considerati cittadini di altre nazioni⁴.

Ho cercato di tracciare alcuni dei modi per riferirsi a – e per relazionarsi con – gli altri animali. Come si collegano “riferirsi” e “relazionarsi”? Ecco qualche suggerimento. “Animali non umani” si accorda, grazie alla sua

2 Paul Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Island Press, Washington 1997.

3 Henry Beston, *La casa estrema*, trad. it. di A. M. Biavasco e G. Jacobacci, Ponte delle Grazie, Milano 2018.

4 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

negatività, alla modalità “flagello”. *Anymal*, con la sua apertura, è l’espressione della modalità “amicizia”. “Altri animali”, con il suo profumo di pari dignità, si avvicina molto alla modalità “compagnia”. Questi sono solo suggerimenti, ma spero che possano aiutarci a navigare nei mari a volte tempestosi degli *Animal Studies*.

Traduzione dall’inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

Francesco Aloe

Alastor, o della simpatia

Nel lungo poema narrativo *Alastor, o lo spirito della solitudine*, Percy B. Shelley narra le vicende di un poeta radicale che, ricercando l’essenza della natura – un aldilà della natura al di là degli esseri senzienti che la costituiscono – finisce per perderla completamente di vista, morendo in isolamento e miseria in mezzo a paesaggi naturali sublimi e vasti. Il poeta viene sopraffatto dall’ambiente. Nell’immaginario poetico, il suo corpo, lentamente irrigidito da questa ricerca, è un’arpa eolia che gli elementi hanno smesso di suonare:

Come un vapore alimentato dagli aurei raggi
che assistono alla luce, prima che l’ocaso
l’eclissi, era quella meravigliosa forma ora –
nessuna sensazione, né moto, né divinità –
un liuto fragile, sulle cui armoniose corde l’alito
del cielo errava – un lucente fiume
nutrito un tempo di onde dalle molte voci – un sogno
di giovinezza, che la notte e il tempo hanno per sempre spento,
immoto, oscuro, e arido, e obliato ora¹.

Diversamente dal rivoluzionario *Laon and Cythna*², il poeta di *Alastor*, cultore di quest’idea di natura “*over yonder*”, definitivamente separata, non può più essere toccato dagli affetti degli altri senzienti, come fosse un individuo totalmente dissociato dal resto. Tra lui e gli altri senzienti vi è un confine il cui attraversamento è impossibile. Non vi è comunicazione o trasferimento di affetto attraverso l’infinita distanza che lo separa dagli altri; c’è solo una proiezione dello stesso, “l’altro dello stesso”.

Alla luce di questo straordinario poema si potrebbe ripensare l’idea spinoziana di unione della mente con la natura intera. Infatti, se la nostra idea

1 Percy B. Shelley, *Alastor, o lo spirito della solitudine*, in *Opere*, trad. it. di F. Rognoni, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, p. 49.

2 Cfr., Timothy Morton, *Nature and Culture*, in *Id.* (a cura di), *The Cambridge Companion to Shelley*, Cambridge 2006, pp. 187-188.

di natura forclude la nozione di simpatia con tutti gli altri senzienti si morirà di una morte solitaria, come si afferma perentoriamente nella prefazione del poema³. Per simpatia, come per immaginazione, Shelley non intende certo riferirsi alle definizioni di questi termini tratteggiate da Adam Smith nella prima parte della *Teoria dei sentimenti morali*⁴. Piuttosto rimanda alla seconda parte dell'*Etica* di Spinoza: l'immaginazione, che in un certo modo eccede i confini tra l'interno e l'esterno, tra il sé e l'altro, agendo come un canale tra corpi considerati *res singulares*, dà adito a una simpatia immediata che non è tanto la duplicazione dell'affetto di una cosa nell'altra, quanto una perpetuazione o persistenza dell'affetto che mette in discussione la stessa ipseità: come se ne fossimo contagiati, non soltanto lo "sentiamo", ma è la nostra individualità a esserne completamente alterata. Per Shelley, questa produzione di affetti trans-umani non può condurre a una contemplazione di una natura al di là degli esseri senzienti, ma soltanto alla costituzione di collettivi di singolarità umane e non umane.

3 P. B. Shelley, *Alastor; o lo spirito della solitudine*, cit., p. 15.

4 Cfr., Warren Montag, «"Tumultuous Combinations": Transindividuality in Adam Smith and Spinoza», in «Graduate Faculty Philosophy Journal», vol. 28, n. 1, 2007, pp. 141-142.

Angela Balzano

Rosita la balia: un lavoro da mammiferi

Aibileen Clark, protagonista del film *The Help*¹, nel raccontare la sua vita alla giornalista Steekee afferma di aver sempre saputo di dover fare la balia, la badante, la cameriera e spiega: «Mia mamma era cameriera, mia nonna era una schiava di casa, ho tirato su 17 bambini nella mia vita, prendermi cura dei bambini bianchi è quello che faccio». Quando la giornalista le chiede: «Sogni mai di essere qualcos'altro?» annuisce, i suoi occhi rivelano praterie di desideri.

La storia di Aibileen è comune alle migliaia di afro-americane che hanno vissuto sulla loro pelle stagioni di colonialismo, capitalismo, razzismo e schiavismo, ci costringe a pensare al ruolo giocato dall'emancipazionismo delle donne bianche occidentali nel ridisegnare le politiche razziste in piena epoca fordista. In primo piano c'è la delega del lavoro di riproduzione e cura. Oggi la chiameremmo "esternalizzazione". Secondo le sociologhe Cooper e Waldby, l'esternalizzazione del lavoro riproduttivo è in continua espansione e travalica le frontiere del sociale per estendersi al biologico². I mercati legati alle nuove tecniche di fecondazione assistita ne sono conferma: gli ovuli, i gameti più difficili da reperire ma i più richiesti, possono essere acquistati dai genitori intenzionali tramite banche e agenzie che pagano – raramente in modo equo – le fornitrici, donne provenienti soprattutto da paesi con redditi pro-capite bassi. Ma la storia della riproduzione umana non è mai stata contenibile nel recinto nella famiglia eterosessuale borghese; il triangolo edipico ha saputo colonizzare le sue rappresentazioni in Occidente, ma la realtà dei fatti è che alla nascita, alla crescita, all'educazione, alla cura e agli affetti di una vita umana sono sempre state fondamentali figure altre dalla madre e dal padre, così come è sempre stato vero che genitori non si diventa per soli vincoli biologici. Se poi volessimo tentare una genealogia transspecie di riproduzione e rigenerazione umana potremmo addirittura scoprire che si è sempre trattato di un «lavoro da mammiferi»³, troppo spesso estorto nel caso dell'animale non umano, non

1 Tate Taylor, *The Help*, USA e EAU 2011.

2 Melinda Cooper e Catherine Waldby, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, a cura di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2015.

3 Donna J. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma, 2019, p. 147.

pagato o dequalificato e sfruttato nel caso dell'umano.

Nessuna di noi ignora la violenza degli allevamenti industriali dove si produce la stragrande maggioranza del latte destinato all'alimentazione umana, così come è difficile non ammettere che in Occidente le attuali balie e badanti sono soprattutto donne migranti sottopagate e invisibilizzate. L'antropocentrismo esiste e si serve da tempo della divisione sessuale e razziale del lavoro. Alcune donne (non ricche, non bianche) e molti mammiferi possono essere sacrificati per la riproduzione e la rigenerazione della specie. E ora, con l'arrivo di Rosita, si prova a esternalizzare al minor costo possibile una delle fasi principali della riproduzione biologica: l'allattamento delle/i neonate/i. Rosita è la mucca/balia clonata nel 2011 per produrre latte contenente proteine umane destinato all'alimentazione di infanti umani all'Institute of Agrobusiness Technology. Gli scienziati argentini, coordinati da Adrian Mutto, hanno inserito nel DNA della mucca i geni che producono lattoferrina, una proteina che rinforza il sistema immunitario, e lisozima, un'altra sostanza antibatterica, con l'obiettivo di aumentare il valore nutrizionale del latte di mucca con l'aggiunta di due geni umani che forniscono adeguate protezioni antibatteriche e antivirali. La "portatrice/gestante ma non madre" di Rosita per partorirla ha subito un cesareo, perché al momento del parto Rosita pesava 45 kg, il doppio di una normale vitellina.

Rosita scava a fondo nei nostri sé femministi, perché è evidente che la sua stessa esistenza si spiega con il processo di differimento della maternità, processo in corso aperto *in primis* dalle lotte femministe e poi riterritorializzato, messo a valore, nella cornice del postfordismo neoliberista. Oggi non è affatto scontato che sia una sola donna a fornire l'ovocita, portare a termine la gravidanza, allattare, educare, in sintesi a riprodurre l'umano. E di questo non possiamo che gioire, se abbiamo a cuore la nostra autodeterminazione sessuale e riproduttiva. Tuttavia non è altrettanto scontato assumere acriticamente la risposta che lobby biotech e governi neoliberisti stanno offrendo. Rosita è il clone-pilota dell'esternalizzazione transspecie: spostare la riproduzione dove costa di meno, ma anche dove solleva meno controversie morali, fuori dall'ambito dell'umano. Culturalmente/scientificamente/normativamente le categorie classiche della bioetica – quelle dell'autonomia, del consenso, della libera scelta – valgono solo per alcuni umani, figuriamoci per l'animale non-umano. Nessuno ha chiesto a Rosita: *Hai sempre saputo che avresti fatto la balia? Sogni mai di essere qualcos'altro?* Eppure, ne sono sicura, anche Rosita sogna praterie di desideri.

Rachele Borghi

Guanciaie di maiale e gamba di sedano. Lettera aperta al femminismo specista

Sono diventata lesbica per scelta. Non sapevo come si distruggesse, ma avevo capito che una delle strade per non riprodurre la società patriarcale era il lesbismo e il femminismo. Che il sistema di oppressioni e ingiustizie passasse anche dall'eteronormatività l'avevo capito, che c'entrasse con la torta con la panna, ancora no. Malgrado praticassi un femminismo intersezionale, all'oppressione di specie non c'ero arrivata. Non per caso, «il meno indagato dei privilegi è il privilegio di specie»¹.

La convivialità è un rituale collettivo. È anche un'azione politica che si traduce in pratiche. Femministe. Tutto chiaro. Meno chiara la resistenza. Non quella delle persone umane e non umane oppresse, quella che porta alla rivolta. No, no, intendo quella di certi contesti femministi a inserire l'antispecismo nella lotta. Se inclusione e libera scelta sono la base del femminismo, allora la pratica della sociabilità femminista non può che tradursi nel veganismo. Un buffet specista in un evento femminista è un riproduttore di violenza non solo verso le persone non umane, ma anche di esclusione verso quelle umane presenti. Se quando colpiscono una colpiscono tutte, com'è possibile restare insensibili alla sofferenza del* compagn* di fronte a quello che non è un cibo ma il segno tangibile della violenza su una persona animalizzata? Chi metterebbe una compagna trans davanti a immagini che associano la "donna" a una fica? O all'ineluttabilità del binomio donna/madre? O ancora, all'associazione tra maschilità e eterosessualità? Invece possiamo accogliere un* compagn* vegan* con una tavola imbandita di carni e formaggi in nome di "tutt* hanno il diritto di scegliere". Dov'è la scelta in un sistema di dominazione specista? Dov'è la scelta senza coscientizzazione?

Il sistema dominante è un sistema specista basato sull'interiorizzazione della normalità dello specismo. Né più né meno come funziona con l'eterosessualità. Si tratta quindi di un regime politico e un produttore di colonialità. In un contesto femminista, la violenza che hai nel piatto si

¹ feminoska, «Intersezionalità. Di oppressioni e privilegi», in Sarat Colling, *Animali in rivolta*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

rivera sulle persone antispeciste, che godranno pure del privilegio di specie ma non di quello di poter mangiare un piatto di lenticchie in un contesto pubblico. E devono accettare in silenzio che la convivialità, anche quella femminista, passi dal formaggio, mentre competono per mangiare i pochi alimenti senza derivati da sfruttamento di animali co* non vegan*, che rivendicano il diritto al guanciale del maiale ma pure alla gamba di sedano.

Veganismo e antispecismo sono vettori per la produzione di un femminismo decoloniale. Perché? Perché a un certo punto bisogna mollare la presa, tirarsi indietro e stare possibilmente anche in silenzio, senza che la persona antispecista debba farsi andare di traverso le uniche due robe commestibili trovate sul tavolo. Perché «sfidare il sistema capitalista e la norma sociale dello specismo rifiutandosi di mangiare altre specie animali è parte di una prospettiva rivoluzionaria»². Perché c'è da distruggere il paradigma. Perché necessitiamo di un cambiamento radicale di coordinate. Perché è questione di alleanze e complicità con non umani e umani che combattono quotidianamente e sperimentano un mondo nuovo. E perché le gerarchie sono il fondamento della colonialità del potere e per esistere hanno bisogno di essere interiorizzate a livello collettivo, poiché le strutture del potere sono integrate nel nostro modo di pensare le relazioni. E perché è questione di privilegi. E se non te ne rendi conto è semplicemente perché vivi quel privilegio, di specie, all'interno di un regime politico, lo specismo. In questo caso sei tu ad opprimere.

La riflessione sviluppata da quella parte di movimento antispecista che ho conosciuto e frequentato in Francia attraverso le militanti di 269 Libération Animale e del santuario del Vernou e in Italia con Oltre la Specie, Resistenza animale e TerraCorpiTerritori (Non una di meno) mi è apparsa come uno dei pensieri più stimolanti, coscientizzanti, trasformativi e orgasmici in cui mi sono imbattuta negli ultimi anni. Le reti italiane mi hanno dato un esempio di resistenza culturale, le reti francesi di uso dell'azione diretta nell'interruzione temporanea di spazi come i macelli, luoghi di sfruttamento capitalistico di umani e non umani, mostrandomi che è possibile superare il binomio teoria/pratica. «Intervenire per interrompere il massacro dove avviene, dove viene deciso, è un atto indispensabile: mostra davvero la determinazione di un movimento a ottenere ciò per cui combatte»³.

I corpi antispecisti con cui sono entrata in contatto, con cui ho stretto

2 Niccolò Bertuzzi e Marco Reggio (a cura di), *Smontare la gabbia. Anticapitalismo e movimento di liberazione animale*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

3 269 Libération Animale, «La tactique du blocage. En defense du "pragmatisme révolutionnaire"», 2019, <https://infokiosques.net/spip.php?article1679>.

relazioni rappresentano per me la dolcezza della radicalità in cui «l'agire politico non è una questione di discorso ma di gesti», cosciente che il «le-game insurrezionale [si crea] moltiplicando le complicità offensive»⁴.

Più femminista di così...

4 *Ibidem*.

Elisa Bosisio

Alleanze trans-culturali, trans-specie e trans-regno: *divenire indistint tra animismo e tecnoscienza**

La storia del pensiero filosofico politico e la lettura dei resoconti di chi ha vissuto nelle più disparate congiunture storiche dimostrano che la divisione dell'esistente in gruppi e categorie è stata – ed è tuttora – un efficace strumento strategico per il funzionamento dei dispositivi di dominio: lungo i confini che separano *noi* dagli *altri* si snodano le dialettiche di un potere che vuole decidere agilmente chi è sacrificabile/sfruttabile. Coscienti di come i dispositivi di differenziazione funzionino in relazione all'agenda politica che muove tra poli posti in opposizione binaria e di come lo sfruttamento sistematico di certi gruppi non sia privo di conseguenze collettive ed ecologiche, in molte/i si sono impegnate/i a suggerire immaginari ontologico-politici *continuisti* in cui la partitura tra *simili* e *dissimili* si dissolve con l'obiettivo di privare il potere del suo spazio d'azione, confondendo le frontiere del sacrificabile nel moto verso un *divenire indistinto*¹.

L'antropologo brasiliano Viveiros de Castro viaggia in questa direzione intessendo un dialogo tra il monito deleuziano al *divenire animale* e le cosmologie animiste e antropomorfe delle popolazioni amazzoniche le cui ontologie si fondano sul concetto di *umanità universale*². Quest'ultima, prescindendo dal *narcisismo di specie* e dall'antropocentrismo occidentale, coinvolge il vivente-non-umano, e in particolare l'animale-non-umano, in un *continuum* soggettivante con l'umano stesso: se nella tradizione scientifica occidentale si è smontato l'eccezionalismo della “nostra” specie animalizzandone i tratti, l'animista *umanizza* l'animale facendo dell'*umanità* una condizione collettiva e universale in cui quel complesso costruito primordiale e onnipresente chiamato *anima* – ben lontano dal vitalismo spirituale della tradizione dei padri della filosofia – è una sorta di *diritto a contare* nel mondo e al contempo il riconoscimento della capacità di *fare mondo* (*worlding*)³.

In questo dibattito il femminismo neomaterialista compie un ulteriore

1 Elisabeth Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Duke Press, Durham, 2011.

2 Eduardo Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, trad. it. di V. Gamberi, Quodlibet, Macerata, 2019.

3 Cfr. <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>.

passo e indaga le fratture in cui è porzionato l'esistente attraverso la lente del dualismo tra Vita e Non-Vita. In *Geontologies*, Elizabeth Povinelli rintraccia in tale frattura l'ultimo “taglio” discontinuista essenziale allo sfruttamento nella più recente fase del neoliberalismo. L'animismo antropomorfo è, secondo Povinelli, un allarme della crisi globale e una possibile tra le armi difensive contro lo status quo: le popolazioni aborigene australiane – afferma – riconoscono sensibilità, memoria e *agency* alle conformazioni rocciose e all'inanimato – non solo agli animali non umani e all'organico – e, così facendo, legittimano un tessuto sociale trans-regno in cui estrattivismo, geoegegneria e imperialismi sono combattuti a partire dal riconoscimento di interessi comuni e da comuni posture.

Nel XXI secolo legato ai destini della tecnoscienza, il pensiero indigeno fa eco al dialogo tra la Donna Haraway dell'anime *Ghost in the Shell 2: Innocence* e Togusa, membro di un'organizzazione governativa giapponese impegnata in un'indagine su *ginoidi/sexoidi suicide*: nel loro caso «non sarebbe più opportuno parlare di autodistruzione?», domanda Togusa, «solo se presupponiamo che le differenze tra umano e macchina sono ovvie» risponde Haraway. Qui risuona l'eco lontano de *L'Homme machine* di La Mettrie, in cui le differenze tra animale, uomo e macchina si complicano fino a confondere le appartenenze. E non è casuale che La Mettrie teorizzò la natura assemblativa, “*a ingranaggi*” e tecnologica di *ogni* corpo proprio come risposta monista e radicale ai dualismi cartesiani dominanti che sancivano spazi di violazione in funzione di gerarchie tra diverse forme dell'esistente: viventi diversi e “meri” esistenti si distinguono più difficilmente quando si assume una prospettiva che accetta la *tecnologicità* come modalità descrittiva pertinente al vivente quanto all'inorganico e al macchinico.

L'in-differenziazione è uno sguardo strategico parziale e cosmopolitico, non un azzeramento delle differenze ma un'esperazione delle somiglianze volta a scardinare i domini del neoliberalismo e gli spettri dei suoi antenati facendo spazio a tutte/i *le/gli altre/i inappropriabili*⁴ in quanto soggetti-agenti e titolari di diritti: è l'atto politico del riconoscimento di una sostanziale comunanza dis-identitaria. Si tratta di un astuto invito a transitare tra molteplici livelli di organizzazione politica, materiale e concettuale per riconoscere il destino comune che lega chi abita la Terra, al fine di disarticolare le partiture che muovono e attivano le forme di violenza sull'esistente. Per aprirci a coalizioni inaspettate e necessarie che non abbiano le loro uniche radici nel DNA, nel gene o nelle nuove – o vecchie – tassonomie.

4 Donna J. Haraway, *Le promesse dei Mostri*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma, 2019.

Laura Budriesi

La corsa contro la vivisezione

Green Hill. La verde collina che celava il dolore e la morte di tanti. Mi ritrovai un beagle in braccio e cominciai a correre. Senza pensare. Mi fermai poco dopo. Tenevo in braccio un beagle piccolissimo. Aveva meno di un mese di vita. Dietro l'allevamento c'era un prato con l'erba abbastanza alta da potervisi nascondere sotto. Intanto altri ragazzi arrivavano, ognuno con un cucciolo in braccio. Non ci conoscevamo, ma non occorrevo parole per la meraviglia e lo sgomento di quei momenti. Il frastuono dei manifestanti, le grida delle forze dell'ordine aumentavano e allora corremmo ancora una volta, senza un piano preciso. Salimmo su un'auto mentre la municipale inseguiva quei manifestanti ribelli che correvano per le strade con in braccio, sotto la maglia o nello zaino, quelle che sarebbero state soltanto cavie da laboratorio. Ricordo che alcuni urlavano: «Via dalle strade se avete i cani!». Così salimmo su un'auto. Due signore ci caricarono, anche loro senza dire una parola. Noi nemmeno. Eravamo in cinque. Cinque donne. Passarono forse un paio di minuti e un'auto della municipale si piazzò davanti a noi impedendoci di proseguire. Io e un'altra ragazza aprimmo gli sportelli e corremmo fuori. Ricordo che pensai soltanto che avrebbero preso il cucciolo. Solo dopo scoprii che era una femmina. Ci nascondemmo in una palazzina. Rimanemmo lì pochissimo. Un uomo era sopraggiunto e aveva intuito chi fossimo. Anche in quel caso nessuna parola. Una brutta sensazione. I cani che dormivano, piccolissimi e stremati. Finché arrivò la telefonata di una persona di Brescia che avrebbe potuto tenere la cagnolina per la notte. Bibe entrò in famiglia. Avrei voluto chiamarla con il nome di una donna coraggiosa, come forti e risolte sono le donne animaliste. Pensai a Irma, una partigiana. Ma fu soltanto Bibe, perché era dolcissima quando succhiava il biberon. Alcuni di noi furono arrestati e passarono due giorni in prigione. Finirono sotto processo e ancora lo sono. Per furto. Perché rubare un cane è come rubare un oggetto, una proprietà. Solo pochi cani uscirono quel giorno, ma una foto fortunata fece il giro del mondo. Un beagle che passava sotto il filo spinato verso la libertà.

Il '900 ci evoca ancora il dolore del filo spinato e Green Hill divenne un simbolo di lotta. Era il 28 aprile 2012. Data che diventò tatuaggio per tanti

di noi. Green Hill ora è chiuso. Fu sequestrato pochi mesi dopo, e dal 2014 una legge impedisce che cani, gatti e primati siano allevati in Italia per la vivisezione. Sì, chiamiamola così, vivisezione. Una legge che nasconde l'ipocrisia di poterli acquistare all'estero. Un anno dopo ci ritrovammo in tanti a Verona fuori dai laboratori Glaxo. I 32 beagle che erano lì però non uscirono mai. Ricordo che quel 28 aprile avevo una vecchia maglietta dell'Oipa con la fotografia di un macaco imprigionato. Una scimmia, con gli elettrodi piantati nel cranio e nelle tempie, divenne il simbolo dell'antivivisezionismo. Oggi l'attivismo antispecista è mobilitato per un gruppo di macachi rinchiusi nei laboratori di Parma. Mentre scrivo questa testimonianza i primati hanno già gli elettrodi piantati nel cranio. Un giorno si sveglieranno accecati.

«Si crocifigge un cane per studiare la durata dell'agonia di Cristo». Così inizia *Imperatrice nuda*, il reportage atroce con cui Hans Ruesch nel 1976 denudò la squallida imperatrice della vivisezione. Lo fece per cani come Febo che Curzio Malaparte in *La Pelle* (1949) ritrovò nella sua culla di morte nella clinica di veterinaria e così ne scrisse: «Era disteso sul dorso, il ventre aperto, una sonda immersa nel fegato. Mi guardava fisso, e gli occhi aveva pieni di lacrime. Aveva nello sguardo una meravigliosa dolcezza. Non mandava un gemito, respirava lievemente, con la bocca socchiusa, scosso da un tremito orribile. Mi guardava fisso, e un dolore atroce mi scavava il petto. "Febo" dissi a voce bassa. E Febo mi guardava con una meravigliosa dolcezza negli occhi. Io vidi Cristo in lui, vidi Cristo in lui crocifisso, vidi Cristo che mi guardava con gli occhi pieni di una dolcezza meravigliosa. "Febo" dissi a voce bassa, curvandomi su di lui, accarezzandogli la fronte. Febo mi baciò la mano, e non emise un gemito». Oggi chi salverà questi prigionieri?

Florence Burgat

La vita psichica degli animali

Le considerazioni che seguono sono da intendersi come l'avvio di una riflessione sulla vita psichica degli animali: una vera vita, fatta di zone lisce, di pieghe e di angoli oscuri; una vita il cui flusso ininterrotto coinvolge differenti strati di significazione, di pensieri di primo piano, chiari e distinti, e altri di sfondo, sfrangiati e strascicati, che mescolano immagini e sensazioni, che producono, all'insaputa dell'individuo, una tonalità affettiva che diviene dominante, talvolta pervasiva. Questa vita comprende sicuramente anche quella dei sogni. Il cosciente e lo psichico, lo sappiamo almeno da Freud in poi, non sono equivalenti; esiste dello psichico inconsciente. La psicologia animale, l'etologia cognitiva, o ancora le ricerche contemporanee sulla coscienza degli animali, fondate sull'esplorazione dei "correlati neurali", costituiscono punti di vista parziali o prospettive generali, che restano tuttavia ancorate a un discutibile partito preso teorico (ad esempio, il programma riduzionista della naturalizzazione dello spirito). Il fenomeno della vita psichica resta in ogni caso eluso nella sua globalità.

La vita psichica può essere l'oggetto di una conoscenza positiva? No, nella misura in cui la sua grana è eterogenea, rigogliosa, mutevole, costantemente evanescente e rinascente. Il comportamento fenomenalizza questa vita psichica¹, fin nei più impercettibili movimenti o attitudini, che saprà meglio cogliere la letteratura più che un'etologia che si considera "scientifica" in quanto proscrive ogni riferimento alla "soggettività". La cognizione ha tuttavia fatto il suo ingresso nelle scienze. Numerosi sono gli studi che si focalizzano su tale o tal'altra "competenza cognitiva" nel "trattamento di informazioni" da parte degli etologi di laboratorio, che pongono d'altronde agli animali questioni che sono le nostre e non le loro². La maggior parte delle discipline che si arrischiano ad afferrare questo oggetto inafferrabile sono alla ricerca di dati misurabili che costituirebbero

altrettante *prove* della sua esistenza. Così, i biologi del comportamento determinerebbero gli indicatori fisiologici che parleranno al posto di un essere che giudicano completamente muto; il tasso di cortisolo ematico sarà il segno di uno stato di "stress", termine generico che permette di dispensarsi dall'analisi della gamma di sensazioni e sentimenti che nutrono uno stato così definito.

Che si tratti di contestare l'esistenza degli "stati mentali" o di riconoscerla, questa maniera di procedere non ha niente a che fare con una riflessione sulla vita psichica che reclami un'ermeneutica per questa «soggettività vista dal di fuori»³. Così incontriamo la questione epistemologica fondamentale del rapporto tra gli "approcci positivisti causalisti-deterministi" che si preoccupano dei fatti e gli "approcci ermeneutici" che si preoccupano del senso. È perfettamente possibile che, come sostiene Jean-François Nordmann, nessuno di questi due approcci potrà mai pretendere di "ridurre" l'altro, in virtù dell'assenza di qualsivoglia punto di articolazione tra di loro⁴, dal momento che ogni riduzione interteorica richiede un punto di articolazione.

Vari lavori spianano la via a una riflessione sulla vita psichica degli animali. Innanzitutto la fenomenologia, che ne delinea le condizioni di possibilità⁵; in seguito e più precisamente, l'apertura da parte di Henri Ey del campo della «psichiatria animale», un concetto che lui stesso ha forgiato e che gli permette di ricordare che non esiste psicologia animale senza psicopatologia animale⁶. Infine, la constatazione, purtroppo lasciata irrisolta da Freud in un'opera incompiuta, secondo la quale l'apparato psichico come l'aveva scoperto nell'umano (Es, Io e Super-Io) è «ritenuto valido anche per gli animali superiori»⁷. Il compito che si apre di fronte consiste dunque non tanto nell'andare al di là di ciò che tali scienze esaminano, quanto piuttosto nel distaccarsi dal loro approccio incentrato sulle

3 La nozione di *angeschaute Subjektivität*, forgiata da Viktor von Weizsäcker, è citata, senza riferimento, da Frederik Buytendijk nel suo *Traité de psychologie animale*, scritto per il pubblico francese su richiesta di Louis Lavelle e tradotto in francese da Albert Frank-Duquesne (Frederik Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, Puf, Parigi 1952, p. 20).

4 Jean-François Nordmann, «Le renversement opéré par Kurt Goldstein et par Erwin Straus: le réflexe comme comportement», in Florence Burgat (a cura di), *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme*, MSH/Quæ, Parigi 2010, p. 176.

5 Mi permetto di rinviare ai miei: F. Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Kimé, Parigi 2006 e *Une autre existence. La condition animale*, Albin Michel, Parigi 2012.

6 Henri Ey, «Le concept de "psychiatrie animale"», in Abel-Justin Brion e Henri Ey (a cura di), *Psychiatrie animale*, Desclée de Brouwer, Parigi, 1964, pp. 11-40.

7 Sigmund Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), trad. it. di C. L. Musatti, in *Opere (1930-1938). L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 574.

1 Cfr. Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 2002 (1929), § 52.

2 Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976, p. 50.

capacità e le performance cognitive, al fine di rendere giustizia ai meandri della vita psichica che fanno la complessità di un essere, la sua individualità. Solamente allora comprenderemo davvero ciò che vuol dire “essere sensibile”.

Traduzione dal francese di Benedetta Piazzesi

Matthew Calarco

I(l) futuro/i di *Liberazioni*

È un onore poter contribuire con alcune riflessioni al decimo anniversario di questa rivista. Nell'ultimo decennio, ho imparato molto da *Liberazioni*, rivista che è stata così generosa da pubblicare anche alcuni miei scritti.

Da quando la rivista è nata, gli *Animal Studies* (AS) sono passati dall'essere un campo emergente all'essere un discorso teorico e pratico solido maturo e multi-prospettico. Gli AS, infatti, non possono più essere considerati un ambito di scarsa importanza per qualche sparuto specialista, dal momento che sono diventati un'area di ricerca e di prassi dotata di una sua propria rilevanza e di approcci multipli – dagli *Human-Animal Studies* ai *Critical Animal Studies*, dagli studi sull'animalità all'antropozoologia. È per me fonte di grande ispirazione il fatto che la maggior parte di questo lavoro abbia sostenuto l'impulso etico radicale degli anni '70-'80 a favore della liberazione animale e dei diritti animali, sviluppando le preoccupazioni normative sullo *status* degli animali lungo nuove linee disciplinari (dalla sociologia alla geografia, dalla teoria letteraria alla storia) e registri diversi (ad esempio, il diritto e l'economia). Sono altrettanto entusiasta delle modalità con cui gli approcci intersezionali dei primi movimenti eco-femministi e animal-femministi siano stati approfonditi per includere ulteriori matrici (razza, disabilità, teoria queer e colonialismo) così come della ricerca di alternative all'ordine antropocentrico (dal socialismo all'anarchismo e all'indigenismo). Con il nuovo decennio, auspico che *Liberazioni* possa continuare a essere in prima linea in queste discussioni.

Vorrei ora aggiungere qualche parola circa le mie speranze per i(l) futuro/i futuri degli AS e di *Liberazioni*. Mi auguro che la tendenza ad esaminare le relazioni umano-animale in contesti diversi dall'allevamento industriale, dalla sperimentazione e dalla caccia, possa proseguire. Le pratiche citate rappresentano ovviamente problemi di enorme portata e meritano un'attenzione costante, ma gli AS non progrediranno se non saranno capaci di rivolgere la loro attenzione a ulteriori questioni, questioni che informano queste pratiche e che, a loro volta, derivano da precisi interessi sociali ed economici. Attualmente si contano svariati articoli e numerose forme di attivismo che si muovono in questa direzione, che si fanno carico

(per fare solo qualche esempio) del ruolo degli animali in ambiti quali il lavoro, la sessualità, le aree antropizzate e le aree naturali. Per quanto riguarda in particolare queste ultime, mi auguro che si sviluppi un'analisi ancora più approfondita sulla connessione tra cambiamenti climatici e condizione degli animali selvatici. Ad oggi, la maggior parte de* teoric* antispecist* ha esaminato il legame tra utilizzo degli animali addomesticati in agricoltura e aumento delle emissioni di gas serra. A ciò si sono recentemente affiancate ricerche sull'impatto dei cambiamenti climatici sugli animali stessi, in particolare su quelli che vivono in natura. In questo ambito, gli AS si intersecano con una serie di importanti tendenze, interconnesse ma ancora poco studiate, quali gli studi sull'estinzione, le politiche ecologiste e l'epidemiologia delle zoonosi.

L'interesse per la fauna selvatica non può, tuttavia, limitarsi all'analisi dei cambiamenti climatici. Se siamo davvero preoccupat* per il benessere e la liberazione degli animali non-domestici e del mondo-più-che-umano nel suo complesso, dobbiamo rifiutare risolutamente l'assunto dominante secondo cui il cambiamento climatico sarebbe una questione a se stante risolvibile grazie a interventi tecnologici e scelte alimentari. Il cambiamento climatico altro non è che una delle molteplici manifestazioni della catastrofe ecologica globale che il pianeta sta attualmente fronteggiando, una catastrofe che va dalla scarsità d'acqua al degrado del suolo, dalla frammentazione degli habitat all'inquinamento chimico. Una delle sfide con cui chi si occupa di AS e chi legge *Liberazioni* dovrà confrontarsi nel prossimo decennio (e oltre) è quella di pensare questi problemi in modo unitario al fine di poterne riconoscere la profonda interconnessione. Credo pertanto che sia essenziale sfidare l'assunto che considera le questioni ecologiche come derivanti da un "Antropocene" generalizzato. Sebbene possa essere di una qualche utilità, il concetto di Antropocene induce una sorta di "pessimismo animale", secondo cui l'estinzione, l'allontanamento dagli habitat naturali e il trattamento violento degli animali è ritenuto una conseguenza inevitabile dell'esistenza dell'umanità. Esistono numerosi esempi, micro e macro, che mostrano invece che gli umani sono perfettamente in grado di vivere in modi che permettono agli stessi umani, agli animali e all'ecologia di prosperare. Questi esempi devono servire da ispirazione nel momento in cui cerchiamo di ridisegnare il nostro mondo in modo che noi e i nostri parenti planetari si possa vivere bene insieme.

Se, come spero, continueranno a svilupparsi lungo queste traiettorie, diventerà sempre più imperativo per gli AS adottare un orientamento fortemente etologico. A questo punto, sarà però necessario sottrarre l'etologia alle mani degli scienziati puri per affidarla ad attivist*, teoric* e scienziat*

“gai(e)” (*fröhliche*) in grado di sviluppare un’“etologia profonda” (espressione di Marc Bekoff) e trasformativa. Questa etologia profonda ci chiede di estendere le nostre prospettive ben oltre i confini dell’etologia classica e di considerare che le esistenti relazioni umano-animale possono essere modificate a vari livelli: costituzione soggettiva (sé), essere e divenire con gli altri (società) e mondo-più-che umano (natura). La classica nozione greca di *ethos* (nelle sue due forme correlate di ἦθος e ἔθος) comprendeva tutti questi sensi, chiamandoci dal passato in direzione di un compito etico che deve essere svolto nel presente e nel/i futuro/i.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

Cristiana Cimino

Guardare al fuori, «con sguardo grande di animale»

Da una prospettiva psicoanalitica, gli umani, in cambio della (presunta) rinuncia a un godimento assoluto, ottengono il controverso dono del linguaggio. Poiché i corpi umani sono corpi di godimento, ma sono anche attraversati dal significante, si suppongono separati (e tutelati?), attraverso la loro facoltà di parola, da un reale insopportabile e indicibile che, tuttavia, non smette di convocarli.

Durante una passeggiata in compagnia del giovane Rilke e della silenziosa Lou Salomé, il commento di Freud sul turbamento del poeta che, pur ammirando la bellezza della natura, non riesce a trarne gioia perché soffre della sua transitorietà, è che la caducità delle cose non ne sminuisce il valore, al contrario, lo accentua. Quando Freud si accorge che la propria affermazione non produce alcuna impressione sul malinconico poeta, conclude che lo svilimento del bello, «l'interferenza perturbatrice del pensiero della caducità»¹, debba essere dovuto a una ribellione al lutto, a una impossibilità a rendere disponibile la libido a nuovi investimenti. Ma come intendere veramente questa indicazione freudiana? Qual è il lutto da compiere?

«Il bello non è che il tremendo al suo inizio» (*Prima Elegia*). Questo è il tema delle *Elegie Duinesi*. Il tremendo, lo *spaventoso* irrompe e spezza l'armonia e la continuità che ci sono familiari. Tale irruzione è il paradigma del trauma psichico per come lo intende Freud: il risultato di un evento che ha le caratteristiche della *sorpresa* [*Schreck*] ed è pertanto in grado di provocare un effetto di *spavento* [*Schreck*] sullo psichismo. La poesia di Rilke si colloca storicamente in quella posizione di precarietà estrema per cui l'illusione del dominio sulla vita e dell'eternità è svelata e non più praticabile. Il *tremendo* irrompe sulla scena e la modifica definitivamente: psichicamente parlando, l'evidenza reale che il trauma segnala, la nostra caducità di esseri finiti, mancanti, proprio perché provvisti della facoltà di linguaggio, è insopportabile, la sua assunzione è lacerante. L'esito rilkiano è quello di sostare sul confine tra «ascesi» e «caduta» (*Decima Elegia*),

oscillando tra l'incapacità di esercitare l'illusione di eternità e il tentativo di farne il lutto. Rilke si colloca in una posizione di vulnerabilità estrema e di *esposizione* di fronte al mondo che fa di lui stesso «creatura che con tutti gli occhi vede l'aperto» (*Ottava Elegia*), incarnando l'apertura *estatica* al mondo che precede ogni significazione. La sua poesia dice l'acuta consapevolezza di una definitiva perdita e proprio il suo trovarsi su un crinale – «il bello non è che il tremendo al suo inizio» – gli permette di avvicinarsi, in un'apertura senza riserve, alla «creatura». Grazie a questo vacillamento si *apre* al territorio del reale, quella terra di nessuno tutta da esplorare, una volta assunto il limite umano.

Il travaglio di Rilke si colloca agli antipodi di ogni tentativo di padroneggiamento perché egli sa che «così viviamo, in un continuo prendere congedo» (*Ottava Elegia*) e dunque tenta di compiere l'operazione di accogliere la caducità di tutte le cose e della loro bellezza. La sua malinconia segnala proprio «quanto è costernato chi è costretto a volare e proviene da un grengo» (*Ottava Elegia*). Questa condizione di rinuncia a ogni radicamento, forse la più vicina alla pienezza di vita della creatura, sebbene per noi umani faticosamente guadagnata, concede possibilità se «si guarda fiso fuori con sguardo grande di animale» (*Ottava Elegia*, enfasi aggiunta). La posizione di Rilke diventa così passività ricettiva che nulla aspetta se non l'ospite inatteso. L'esortazione di Freud a ricostituire la possibilità di reinvestimento su nuovi oggetti, perduti i vecchi, è la sua concezione del lutto. Ed è quello che sembra augurarsi: che dopo la distruzione nasca un nuovo mondo più solido e duraturo, cosa che non avverrà. Ci sarà invece un'altra guerra e una catastrofe senza precedenti. La caducità e la precarietà ormai abitano tutte le cose. Sono entrate nel quotidiano mostrando tutta l'illusorietà del nostro dominio sulla vita, potremmo persino dire finalmente. È da questa illusione di recuperare una padronanza, per noi umani perduta in origine a causa del vuoto scavato dalla parola e ormai patente, che occorre fare il lutto. Se diventiamo noi stessi creature, per quanto ci è possibile, la caduta non è più degrado o perdita irreparabile ma facoltà di guardare il mondo «con sguardo grande di animale» che nulla prefigura ma solamente accoglie ciò che viene.

1 Sigmund Freud, *Caducità*, in *Opere complete*, vol. 8, a cura di Cesare Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 173.

Rodrigo Codermatz

Presque un animal, c'est le Sphinx?

La Sfinge, la fanciulla alata, l'oscura, l'ambigua, l'allusiva, l'arcana, la strangolatrice, la divoratrice, la cagna sonora, l'ibrido, il mostro, pronuncia l'enigma più antico, prima degli Dei, del *Logos* e del Verbo. E l'enigma degli enigmi è una domanda sul movimento¹.

In verità, gli enigmi sono due e il primo, spesso ignorato, parla di due sorelle: la prima genera la seconda e questa a sua volta genera la prima; sono il giorno e la notte, il tempo, il suo scorrere, la storicità che dispiega il secondo enigma, quello più noto, quello dell'animale all'alba, a metà del giorno e al tramonto: un uomo in movimento che dapprima, bambino, gattona, poi si erge eretto e infine invecchia trascinandosi sorretto dal suo bastone. Gli si contano le "gambe" poiché si dice: «Chi, pur avendo una sola voce, si trasforma in quadrupede, tripede e bipede?», a dire anche come ogni altra specie abbia "suffragio": ancor prima dell'antropocentrismo è la diffusione della voce tra le specie che aiuta a identificare l'uomo.

Shespank, la "statua vivente", l'immobilità estrema, il mostro immobile che non fa trasparire neppure le emozioni, colei che stringe (*sphingein*) e strangola, desidera disambiguarsi, lib(e)rarsi dalla sua staticità (divorarsi, gettarsi dalla rupe, divenire) ed emette il suo ultimo lamento catatonico (l'enigma) suggerendo, se crediamo a Cocteau, la soluzione al viandante e poi lo prega di lasciarla soltanto sparire dietro il muro per liberarsi dal corpo: l'aspecifico rompe la gabbia. Ma come avrebbe mai potuto "piedi gonfi", l'uomo dalle caviglie trafitte, la cui madre e l'oracolo destinarono all'immobilità, concepire il movimento? E avrebbe dovuto sgranchirsi le gambe prima di rispondere. Edipo dapprima scambia la Sfinge per un animale risucchiandola nella sua animalità tassonomica «che puzza di morte» e ne fa un amuleto (zampa/piede di animale): quindi accetta il suggerimento, svela l'enigma e se ne va senza ringraziare.

Vogliamo leggere l'atto del ringraziare come pensiero e svelare il destino per cui Edipo non abbia pensato e compreso il messaggio della Sfinge, il

movimento e il mutamento (il non riconoscere) trasformando il mostro in *ototeman*, in *Totem* (*legame* del clan o tribale) e commettendo incesto? La Sfinge dice: «Imbecille! Dunque non ha capito nulla», e Anubi risponde: «Pensate che un campagnolo sempliciotto possa credere che gli innumerevoli fori nella veste che si ripetono a intervalli regolari risultino da un'unica trafittura?»². Edipo punirà i suoi occhi che non hanno riconosciuto il movimento, non hanno saputo osservare e riconoscere perché «quel che importa», aveva detto Edipo alla Sfinge, «è ch'io salti gli ostacoli, che porti i paraocchi, che non m'impietosisca»³. Edipo non riconobbe la madre perché non concepì di poter imbattersi in lei, poterla incontrare! Edipo ha sì liberato il mostro dall'animalità (immobilità) ma la sua natura rimane animale, tassonomica (figlio di Laio, figlio di Polibo, figlio di Giocasta) fino all'alcova materna, all'incesto con la madre-ibrido, il «capolavoro di mostruosità», come dice Tiresia l'ibrido, che non può che avere il suo consono scenario, la camera di Giocasta, «rossa come una piccola macelleria», con un largo letto coperto di bianche pellicce e, ai piedi del letto, una pelle di fiera; Giocasta accoglie Edipo dicendogli: «temo che questa camera diventi per te una gabbia, una prigionia»⁴ e, nel mostruoso, lo rende animale.

Ecco il vero Anti-Edipo: colui che ri-muove l'animale per farne un mostro, un corpo che si muove e che muove (il sangue di un animale è sangue di una statua), un *chi* riconoscibile per la sua postura, per la sua andatura, per la sua espressione mimica e la prosodia, per il suo sguardo che abbraccia il nostro e lo accompagna tra le cose che condivide con noi. Invece noi siamo Edipo e per saltare i nostri ostacoli e non vedere, per non impietosirci, ci inventiamo falsi movimenti (animali da cortile, allevamenti felici, *welfarismo*) oppure non riconosciamo il movimento disperato (resistenza) dietro il rannicchiarsi, il *freezing*, la *learned helplessness* dei corpi negli allevamenti, Sfingi seriali che tengono in serbo il loro enigma e attendono il viandante.

Anche noi consumiamo il nostro incesto rinchiusi nella nostra piccola macelleria umana o in un giardino-alba-della-creazione che ci parla di organi strappati da corpi ancora pieni di sangue secco. In una teca di vetro, una dionea, la Venere carnivora, altro mostro incatenato, un'altra Sfinge come la *dementia precox*-lobotomia-catatonica (che bel nome per un fiore notturno!). E accecati dal bianco torrente di oscenità, cannibali nella fossa dei serpenti, scambiamo le ferite di San Sebastiano per colpi di rostro⁵.

2 Jean Cocteau, *Teatro*, trad. it. di M. Zini, Einaudi, Torino 1963, p. 114.

3 *Ibidem*, p. 109.

4 *Ibidem*, p. 120.

5 Suggestioni dall'opera teatrale di Tennessee Williams, *Suddenly Last Summer* (1957).

1 Nella tradizione asiatica la Sfinge è *purushamriga*, l'uomo-bestia, e nel buddismo il *Narasimha* è il guardiano del Nord per il viandante.

Raffaella Colombo

Di che morte muore un animale?

Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?
Rom, 7, 24

Forse in nessun altro luogo come nella *Lettera ai Romani* di Paolo il legame tra Legge, peccato e morte è espresso con altrettanta forza e dolorosa intensità. È la tragedia della caduta e della presa di coscienza del peccato a essere raccontata dall'apostolo che, per dirla con André Gide, ha più di ogni altro spezzato il «sovrumano sforzo verso la gioia»¹ dell'autentico messaggio cristiano, lasciando al suo posto la colpa insita nella carne, l'inclinazione al male del corpo e la liberazione come speranza tutta spirituale da trovare in una vita non terrena. E, nell'attesa, è di infinite morti che muore l'animale umano: essere innamorato del futuro perché impegnato a reprimere ciò che il corpo sente e vuole e a differire la gioia per goderne un giorno in forma disincarnata, è alla fatica e alla pena di una vita impossibilitata a darsi che l'uomo si condanna, scisso tra un prima e un dopo che di continuo uccide, fatalmente, il momento presente con la sua semplice e piena verità.

Costruttore e divoratore di tempo, è il tempo del corpo con i suoi costanti cambiamenti che rifiuta, nell'illusione di cristallizzare un'essenza pura, non corruttibile, solo spirituale o mentale, come se ciò che chiama spirito o mente potesse, realmente, essere altro da quel corpo disprezzato. La sete di grazia diventa allora solo dolorosa repressione, attesa in cui si compie una lotta che potrà lasciare sul campo solo la vita stessa, sacrificata sull'altare di una Legge – di un dover essere, di un «potresti essere se solo» – che neppure basta a pacificarci, poiché nell'intimo, nel profondo, è la voce di un'altra verità a chiamarci, una voce che parla la lingua della materia, delle tracce che porta addosso, del calore che ha conosciuto e che ancora vuole o del disagio che ha patito e che non vuole più, senza domandarsi se quel sentire sia lecito, bello, buono, giusto, santo.

Chi ci libererà da questo corpo votato alla morte? Niente e nessuno,

almeno fintantoché non guarderemo all'animale che sempre e solo siamo per realizzare una *imitatio* che non è fuga, ma ritorno a casa. Che non è altro, ma riconquista di sé.

Ma che cosa dovrebbe insegnarci l'animale che siamo? Forse l'incoscienza o una vita priva di ricordi, di desideri densi, di apprendimenti? Tutt'altro. È un'esistenza fatta di presa di coscienza, di gioia e dolore mai disconosciuti eppure sempre legati al momento, o rivissuti senza trascinarli, amplificarli, deformati. Perché vi è la saggezza di un tempo sospeso nell'animale. La saggezza di chi vive di istanti senza durata e in cui non vi è differenza tra ciò che si può e ciò che si è, tra ciò che si agisce e ciò che si sente. In questo, è saggezza del basso e dell'alto, dell'incontro e dell'abbandono. È saggezza del silenzio, quando non è necessario far sentire – in qualche modo, in qualche lingua – la propria voce.

L'animale è allora sempre dove l'animale umano dovrebbe cercare di tornare: nel punto in cui è solo la vita, con la sua fragile e piena materialità, a governare. Nel punto in cui la Legge non è altro che apprendimento e traduzione di continue esperienze dei limiti; in cui il desiderio è viva presenza del corpo; in cui non vi è scarto tra possibile e reale. In cui la fedeltà alla propria, individuale, verità – la verità del corpo che parla, sempre – non si fa mai problema, mai patologia, mai percorso da correggere, ma solo invito da assecondare e percorrere. In cui la fine è istante non previsto, momento che accade e che lì si esaurisce, interrompendo il costante ritorno del corpo al corpo. Pietra d'inciampo che non insegna nulla, la morte è qui solo quiete dove c'era movimento, mutamento afono che solo il masochistico delirio umano fa parlare.

Di che morte muore, allora, un animale? Di nessuna, inconsapevole esempio di ciò che la vita potrebbe essere anche per noi. Eppure di molte, quando con sadico rivolgimento imponiamo su altri corpi il giogo della nostra Legge, la condanna di un dominio che, forse, prima ancora che cercare l'utile, cerca sfogo o vendetta per la miseria che da soli ci diamo e che non manchiamo di gettarci reciprocamente addosso. Allora, in questo modo, la fine è anticipata e fatta assaporare a corpi sottratti al movimento e consegnati a una produttiva inattività. E in questo modo, l'animale ossessionato dal peccato e dalla propria presunta superiore capacità di capire continua a non comprendere che non esiste peccato più grande del separare corpi spontaneamente innamorati dei sensi dalla fedele compagna del sentire, l'azione.

Continuando al tempo stesso a negare a se stesso quella liberazione dalla morte che già si darebbe se solo il «sovrumano sforzo verso la gioia» fosse riconvertito in naturale tensione verso la gioia – calore, pace, ozio, gioco – che ogni corpo, in quanto corpo, sempre possiede.

¹ André Gide, «I nuovi nutrimenti», in *I nutrimenti terrestri*, trad. it. di R. Arienta, Mondadori, Milano 1948, p. 169.

Jonny Costantino
C'era una volta

C'era una volta un uccellino. Era l'estate dei miei cinque anni. Dico cinque perché capivo già cose che prima sarebbe stato troppo precoce capire e perché non ricordo, quell'estate, ombra di quaderni numeri parole scritte ma solo giochi all'aria aperta. Ricordo api girini mosconi lucertole grilli scarafaggi talpe bruchi farfalle cavallette lombrichi scarabei formiche formicai mantidi granchi paguri, persino stelle marine. Ricordo gechi che allora chiamavo salamandre e che qualcuno chiamava salamide. Ricordo galline galli tacchini che bersagliavo con una cerbottana di canna sputando loro addosso chicchi di granturco che mio nonno teneva in sacchi di iuta, dava loro come mangime e chiamava ndianu. Ricordo qualche ramarro con la gola azzurra azzurra e la livrea di un verde smeraldo quasi fosforescente, apparizione più rara ed emozionante di un pavone con la coda aperta, che pure ricordo. Era più giugno che luglio, sicuramente non ancora agosto. Un uccellino, un passerotto, nato su un alto pino marittimo nel grande giardino dei miei nonni, iniziò a venirmi vicino. Andava e veniva. Si prese di coraggio e mi diede fiducia. Imparò a mangiare molliche zuppe d'acqua nella mano di un bambino al settimo cielo. Divenne un compagno di giochi. Si artigliava alle mie magliette e mi seguiva in pineta a caccia di lucertole. Quand'ero in costume ogni tanto mi graffiava ma a me piaceva la sensazione di quegli artiglietti sulla pelle. Mi piaceva come mi piaceva farmi mordere l'indice da una lucertola e correre da mia nonna con la bestiola penzolante al dito gridando aiuto per farla disperare. Ci abitammo l'uno all'altro, io e l'uccellino. Quell'estate ebbi un incidente. Mentre stuzzicavo un alveare, fui aggredito da uno sciame d'api. Mi punsero ovunque, soprattutto in testa. Mi salvò mio zio che stava facendo lavori in giardino. Mi afferrò dalla vita, strappandomi da quella incazzatissima nuvola ronzante e beccandosi pure lui qualche puntura. Di corsa mi portò in pineta e mi ficcò la testa nella vasca con l'acqua per il cane. La saliva del cane disinfetta, spiegò in seguito. Con la testa gonfia come un Super Santos, passai i giorni successivi sul dondolo, insieme a mia madre e mia zia che, munite di pinzetta, mi estraevano pungiglioni dalla cute a dozzine. Avevo rischiato sul serio. Che inferno, direte voi, invece no: è uno

dei ricordi più dolci della mia infanzia. Ricordo scorpacciate di pinoli e gelati sotto la frescura dei pini, con mia madre e mia zia che mi supplicavano di stare fermo e l'uccellino che intensificava le sue visite, come se avesse capito che non me la passavo tanto bene. Poi spuntò una gabbia. Una gabbia di legno con le sbarrette in metallo spuntò fuori dal box in lamiera vicino al pollaio che oggi, almeno da tre lustri, è senza pennuti. L'uccellino finì in mio potere. Potevo finalmente averlo sempre con me, tutto per me. Soffocarlo di premure. Primo dei nipoti, ero un bambino iper-nutrito e nutrirmi era un rito che coinvolgeva più persone. Durante lo svezzamento nelle mie pastine c'era sangue di vitello, sangue di lombo e filetto scottati a bagnomaria. Dopo lo svezzamento ogni mia bistecca galleggiava nel sangue di un'altra bistecca spremuta apposta e poi gettata nel pattume. In quel saporito sughetto sanguinolento c'inghevo fettone di pane di casa. Nel mentre di una di quelle cenette carnivore, amorevolmente preparate, mio zio, quello che mi aveva salvato dalle api, m'intratteneva con un gioco che mi stava innervosendo. Alzava la porticina della gabbietta con dentro l'uccellino come se volesse farlo scappare e, appena l'uccellino faceva per svignarsela, io mi opponevo tirando giù la porticina. Il gioco si faceva via via più esasperante. Una due tre più volte, finché non chiusi l'apertura con energia eccessiva. La stanghetta di metallo colpì il collo dell'uccellino e l'uccellino rimase molle. La vita era fuggita da lui con un quasi impercettibile crack. Mi misi a piangere e urlare come un ossesso. Mio zio allontanò l'uccellino dalla mia vista, mentre le donne di casa cercavano senza risultati di placare la mia crisi isterica. Ebbi convulsioni. Quando mio zio rientrò, disse che l'uccellino si era ripreso ed era volato via. L'indomani sarebbe tornato e avremmo ripreso i nostri giochi. Mi calmai e ci credetti. O meglio: finì di crederci, come l'indomani e i giorni a seguire finì di aspettarlo. Finì con me stesso. Da lì in avanti l'estate prese un'altra piega. Non ho altri ricordi fuorché le desolanti attese dell'uccellino che non sarebbe più riapparso. Non era stato il mio primo incontro con la morte. Avevo visto galline sgozzate, talpe zappate, maiali sparati in fronte. Avevo ucciso. Insetti, senza rimorso alcuno. Forse (già) qualche lucertola catturata col chiaccu, un cappio ricavato dal sottile ma resistente fusto di quella graminacea infestante detta in dialetto zzito, della quale relativamente di recente ho appreso l'esatta denominazione in lingua italiana: avena fatua o selvatica. U chiaccu: uno dei pochi insegnamenti pratici che devo a mio padre, una tecnica di cattura nella quale avrei finito per eccellere. Con le lucertole ebbi una brevissima parentesi sadica in fase preadolescenziale ma, di base, ho sempre intrattenuto con loro rapporti amichevoli e pacifici. Le portavo al guinzaglio con lo stesso cappio con cui le avevo catturate ma

mi stancavo presto e allora le liberavo. E poi pescavo. Pescavo sauri e surici con la lenza usando come esca pezzetti di gambero o alice. Pescavo vope, la cui peculiarità è cacarti in mano mentre estrai l'amo cercando di non fracassar loro la mascella. Pescavo tracine che, appena tirate su in barca, mio padre ammazzava, talvolta spiaccicava, con uno zoccolo Dottor Scholl, per poi asportare con un coltello arrugginito gli aculei velenosi che hanno sul dorso, quei dolorosissimi aculei da cui due indimenticabili volte fui punto, provando la sensazione di una puntura di vespa per mille. Pescavo sogliole che avrei mangiato arriciate come cilindri perché impanate e fritte ancora con un filo di vita in corpo. Pura routine estiva. Eccezionale fu invece ritrovarmi regista involontario di una strage di grilli. La strage di una decina di quegli adorabili grilli bianchi che popolavano negli anni Ottanta quella striscia bianca di costa jonica dove trascorrevo le mie lunghe estati che iniziavano a maggio e finivano a settembre inoltrato. Quella volta avevo creato un habitat speciale per il bottino della mia caccia pomeridiana. Col superstite coperchio di plastica di una colomba pasquale, bucherellato per ragioni respiratorie e fermato sul tavolo della veranda con del nastro adesivo, avevo creato un penitenziario trasparente. Ebbene, dentro quel panopticon in miniatura avevo alloggiato i grilli di cui sopra e, guest star, una mantide religiosa. Quel giorno me ne andai a letto dopo aver versato dell'acqua nel coperchio rovesciato di un vasetto di marmellata, approntato a mo' di abbeveratoio per i detenuti, e aver lasciato loro in pasto qualche zanzara, che avevo appostato e seccato direttamente sulla mia pelle con una manata. Al risveglio mi ritrovai davanti uno spettacolo sconcertante, con una parola che ancora non andava di moda: splatter. A tutti i grilli, nessuno escluso, mancavano le teste, religiosamente divorate dalla mantide, unica indagata e infine, dopo una sofferta riflessione sulla condanna da comminare, bruciata. Avevo dunque già ucciso ma non avevo ancora ucciso un essere caro. Il giorno in cui uccisi l'uccellino dentro di me si spezzò qualcosa come si era spezzato il collo dell'uccellino. Ho avuto dolori, la vita tutto ha fatto fuorché risparmiarmi, ma ancora oggi quell'uccellino mi fa un male cane. Un male sproporzionato, se mi guardo da fuori ma anche da dentro, considerato quello che avrei vissuto, ma è così e non posso farci niente. Anche adesso, in questo istante, mentre ne scrivo, è una spina tra le spine incarnate che ho nel cuore. L'età dell'innocenza, in un certo senso, è finita lì. Una parte significativa dell'uomo che ho scelto di diventare è in dialogo muto con quell'uccellino, col brandello di assoluto di cui mi ha fatto dono, con l'assaggio di una bellezza che ho incautamente stroncato e che oggi più di ieri conserva il sapore di un'epifania misteriosa, miracolosa. Mi chiedo fino a che punto il mio scrivere sia

anche il tentativo di comporre quella frattura, di rimediare a quella morte. E mi chiedo quanto il tentativo sia vano, visto che la fitta, quella fitta, non si attenua. Ma so, d'altro lato, che la scrittura non estingue il dolore. Al limite, nella migliore delle ipotesi, lo trasforma. C'era una volta un bambino da cui la grazia in un battibaleno volò via.

Erika Cudworth

Ri-generare parentele in tempi postumani

Viviamo in tempi di estinzione e morte di massa. Parliamo di “sesta grande estinzione” per identificare la nostra era o di Antropocene/Capitalocene. L’appello a superare il modello occidentale imperialista di ciò che significa essere umani non è mai stato più urgente. Le prospettive politiche marginalizzate, incluso il pensiero indigeno, rifiutano i discorsi e le forme di sviluppo dominanti e ci invitano a prestare attenzione ad altri modi di intendere il posto degli umani tra le miriadi di altre specie che abitano questo pianeta. Questi tempi richiedono un’analisi e una politica critiche e più che umane: un postumanesimo critico. Cosa possiamo fare davanti a tutta questa morte?

La morte di miliardi di umani e di animali d’allevamento si potrebbe evitare. Ma la produzione e il consumo globale apparentemente senza alternative di carne e derivati animali continuano ad aumentare. Tale uccisione di massa si basa sulla nascita e l’allevamento massiccio delle creature mangiate come “carne”; e i modi in cui tale vita viene fatta vivere comporta livelli estremi di violenza. Nel Regno Unito e altrove la produzione di massa di animali-in quanto-carne è stata sottoposta a una critica sempre più efficace da parte dell’etica animalista e ambientalista – anche se purtroppo raramente da parte di entrambe insieme. L’allevamento intensivo genera una sovrappopolazione massiva di animali allevati ed è una delle cause prime del cambiamento climatico. Anche altre popolazioni di viventi crescono inesorabilmente diventando insostenibili.

Sempre in vena di provocazioni, Donna Haraway lancia ora lo slogan «generate parentele, non bambini». Tentare di riaprire il dibattito sul controllo della popolazione umana a sinistra, nell’ambito del femminismo e della politica ambientale, è potenzialmente pericoloso. Le campagne per il controllo delle nascite promosse dal pensiero politico ambientalista sono state pesantemente criticate, negli anni ’70 e ’80 del secolo scorso, in quanto ritenute razziste e fautrici di un progetto ambientale imperialista. Haraway ha ragione. Qualunque sia il metodo, è chiaro che le popolazioni ricche del globo contribuiscono in maniera sproporzionata e pericolosa alla sfilza di problemi, minacce e crisi ambientali, e non solo in Occidente/

Nord del mondo. Per molti versi, le domande che Haraway solleva non sono nuove per il femminismo. Cosa c’è nella nostra nozione di parentela e famiglia di così biologicamente essenzialista da farci considerare un diritto la riproduzione della nostra prole biologica? Certamente la politica femminista/queer ci ha insegnato i pericoli di intendere la parentela e la famiglia come relazioni di sangue. Secondo Haraway, una risposta al problema della riproduzione umana risiede nel cambiamento dei discorsi e delle pratiche intorno al generare parentele.

In quanto abitanti della Terra, Haraway ci esorta a praticare la cura formando legami di parentela in assemblaggi multispecie, a generare parentele con chi è fuori dalle strutture familiari normative. A ridurre l’umano all’interno delle reti di parentela, a vedere il “fare bambini” come un’opzione tra i vari modi di fare-parentela. La riflessione sulle relazioni umano-cane è stata la via d’accesso di Haraway per pensare le relazioni intra-specie e tra specie compagne, e anch’io ho passato un po’ di tempo a pensare le relazioni tra persone e cani compagni. A questo punto, vorrei riflettere brevemente su ciò che l’idea di fare parentela oltre l’umano potrebbe significare per le relazioni con i cani compagni, per le relazioni con altre creature più in generale e con il pianeta.

Diversi studi, basati su dati qualitativi e quantitativi, hanno riscontrato che le persone considerano gli animali compagni come membri della propria famiglia. In Argentina, il paese con più “pet” pro capite (80% dei nuclei famigliari), 9 cani su 10 vengono considerati parte della famiglia. Nel mio lavoro ho scoperto che fare famiglia con un cane è qualcosa di diverso dalle relazioni umane e non funziona in sostituzione ad esse. I cani non sono considerati dei bambini o dei loro surrogati. Vivere con dei cani solleva questioni etiche sulle relazioni con altre specie e su come vivere al meglio queste parentele non umane. Di base, si tratta di una cura intra-specie nel pensiero e nella pratica, ma bisogna chiedere di più al postumano “generare parentele”. In questo senso, i modi in cui Donaldson e Kymlica concepiscono le relazioni con gli animali allevati sono istruttivi. In *Zoopolis*, molti aspetti dell’attuale pratica appaiono trasformati, primo fra tutti la legittimità dello status di proprietà delle creature. Tuttavia, è necessario fare di più per valorizzare sia gli umani che gli animali compagni come familiari: è necessaria una trasformazione sociale radicale per mettere al centro la vita compassionevole e farne il fondamento delle relazioni sociali. L’impatto degli animali compagni sugli ecosistemi di cui fanno parte – con i propri *pattern* di utilizzo delle risorse e le proprie impronte ecologiche – va tenuto in considerazione.

Smantellare le strutture oppressive del dominio sugli altri animali è

cruciale, ma lo è anche rivedere le relazioni di specie. Ciò non dovrebbe comportare separatismo, che sarebbe soltanto un'altra articolazione dell'imperialistico potere umano. Piuttosto, generare parentele creaturali potrebbe essere un modo per resistere a questi nostri tempi di estinzione e trasformarli, dando priorità al potere della connessione e dell'attaccamento.

Traduzione dall'inglese di Chiara Stefanoni e Federica Timeto

Silvia Fabrizio

Si perde lontano nel buio

Partirò per questo breve viaggio da una lettura estiva. Estiva perché si è compiuta in piena estate. Quindi una lettura leggera? Posso tranquillamente rispondere: no, per nulla.

Critica della ragione postcoloniale di Gayatri Chakravorty Spivak¹ mi ha condotto in molti luoghi mentre mi trovo per lo più in casa, immobilizzata da un caldo feroce. Mi ha ricordato certe discese dalla montagna, quando a ogni respiro corrisponde una decisione da prendere: dove poggiare il piede, con quanta forza e velocità, come evitare di perdere l'equilibrio, scivolare e cadere. Ogni capoverso e periodo chiedono ancora e ancora di rimanere allerta, pronta a seguire l'autrice con determinazione, mai con abbandono. Ho letto questo libro nella traduzione italiana, una traduzione che prega di essere vista, presa in considerazione e costruita insieme all'autrice e alla traduttrice. Nulla di questo testo "lascia in pace" chi legge e, per contro, non c'è alcun segno di alterigia o accondiscendenza.

Partiamo dalla fine: «Si perde lontano nel buio» è l'ultima frase di *Frankenstein* di Mary Shelley. Nella seconda parte della *Critica*, Spivak sceglie di analizzare alcuni testi letterari andando esplicitamente alla ricerca di tracce testuali dell'informante nativo. Dopo aver preso in esame *Jane Eyre*, una narrazione esemplare di «femminismo individualista occidentale» (e imperialista), comincia a indagare il classico di Shelley. Questa storia rimane misteriosa nonostante due secoli di critica, molteplici rappresentazioni teatrali, letterarie, cinematografiche. La ragione di questa strana fortuna, secondo Spivak, risiede nel suo essere fuori canone e del tutto eccedente. Questa eccedenza, questa incommensurabilità del mostruoso antagonista (e dell'ancor più mostruoso protagonista), sono caratteristiche centrali quanto rare e concorrono a creare l'abnorme grandezza di questa storia.

Il Mostro è «una versione dell'informante nativo». La lettura di Spivak è "politica" e restituisce un'allegoria kantiana in cui «le prospettive multiple del soggetto [...] non possono cooperare armoniosamente, se nel recinto

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Milano 2004.

vengono ammessi la donna e l'informante nativo»². In tutto il testo riemerge ossessivamente la domanda: l'informante nativo/il mostro è per sempre forcluso, perduto, cancellato? La risposta è affermativa ma non chiude alla ricerca, non placa l'ossessione. La stessa ossessione che anima Victor, che lo perseguita, e che ci impedisce di leggerlo come vittima del mostro.

Frankenstein tenta disperatamente di circoscrivere l'essere mostruoso, ma quello che il mondo della Legge e degli umani può fornirgli è la diligente e pacata ammissione di non poter intervenire a riguardo. Non ci sono misure adeguate a ricondurre la creatura del dottore all'interno del potere repressivo. E quello che indica Spivak, soffermandosi sull'ultima frase del testo, rimanda proprio al dato di fatto che il mostro è fuori misura anche per il testo stesso che lo racconta. Questa è l'incredibile forza, il centro immobile e scuro di questa storia.

Alla fine della lettura della *Critica* rimangono nitide e insistenti alcune immagini dell'analisi di *Frankenstein*. Un pensiero-immagine mi si impone con una certa sfrontatezza e quasi mi imbarazza per la sua semplicità: il mostro, l'informante nativo, l'Altro o anche gli animali. In nessun momento dell'analisi Spivak focalizza il discorso sulla questione animale, ma leggendo le sue pagine, come anche quelle di Shelley, appare la natura spuria del demonio (la traduzione più letterale di *fiend*).

Quando seguiamo il racconto dell'auto-formazione di *Frankenstein* e delle sue celebri letture, quasi dimentichiamo la sua natura non-del-tutto-umana. Ma ogni volta che incombe nella narrazione l'incontro con gli umani, rimaniamo colpiti dalle loro reazioni. Lo sbigottimento e il terrore sono quelli dell'incontro con le fiere, le bestie feroci, le chimere. E non esiste discorso, sguardo o mediazione che permetta un, seppur sfuggente, riconoscimento.

Le soggettività animali, tutte quelle che non siamo, sembrano forcluse come l'informante nativo, come il mostro. Esistono i loro corpi e le loro vite ma i nostri discorsi, anche i più attenti, sembrano rappresentare, figurare o ri-affermare la (nostra) Soggettività, l'unica per noi concepibile.

A queste riflessioni, ci mette in guardia Spivak, non segue la rassegnazione. A questa grave consapevolezza segue una spregiudicata permanenza sull'orlo. Da questo luogo si possono vedere spazi e tempi non analiticamente documentabili e per questo carichi dell'*agency* di tutt* quell* che solitamente chiamiamo "vittime".

² *Ibidem*, p.152.

Ivano Ferrari

Ficco dita nelle narici dure
del toro decapitato
cerco intimità e pensiero
in quel vigore moncato
quando potrei avere colme
le mani di mammelle¹.

¹ Da *Macello*, Einaudi, Torino 2004.

Massimo Filippi
Sabba animale

Gli enti reali sono relazioni [...]. La verità è la forma di una relazione più che la sua essenza; ci interessa la durata, la mutevolezza; le relazioni interne alla verità cambiano, si muovono.

– Ricardo Piglia, *L'Astrologo*

Lupo. Controfigura dell'Uomo nelle scene pericolose e in quelle anestetizzanti della filosofia politica. A seconda dei casi, sterminatore dei suoi stessi simili o pacifico amante degli agnelli. Dotato di un'inusitata capacità di trasformazione in licantropo nelle cui vesti si alimenta di stati di eccezione. Il suo peggior nemico è il coyote, noto anche come *trickster*.

Istrice. Vive nelle pagine e muore sulle strade. Morendo, mostra che c'è il nulla al di fuori del testo.

Blatta. Solitamente passa inosservata e viene uccisa con noncuranza. Può capitare, tuttavia, che il suo agonizzante sostare tra le due morti, schiacciata tra le ante di un armadio, mentre essuda un denso liquido biancastro, inneschi un processo a catena di alienazione dell'esistente verso inaudite piegature dello spazio, del tempo e della materia. Attitudini simili si riscontrano anche nei coleotteri, soprattutto nella città di Praga.

Elefante. Per il santo giornalista – categoria doppiamente infida –, è necessariamente maschio, eterosessuale e devoto cristiano. Fedele per tutta la vita alla sua sposa con la quale si accoppia sempre di nascosto, per brevi periodi e nei modi consentiti dalla norma. Così fino a quando, il 7 gennaio 1981, ha incontrato, nelle saune gay di San Francisco, un filosofo interessato alle arti dell'esistenza. Da allora ha riconosciuto la leggerezza della sua metonimica natura di metafora e ha cominciato a frequentare le iene (che cambiano sesso ogni anno) e le lepri (che ogni anno acquisiscono un ano supplementare).

Ragno. Instancabile, passa il tempo a fare e disfare la sua tela sottile, sospesa tra il far vivere e il lasciar morire. (O tra il lasciar vivere e il far morire?) Intrinsecamente metastabile: costruisce trame, trama, tradisce, traduce, diffrange. A volte Penelope, a volte *Pimonia Cthulu*, sfida le tassonomie, le attraversa come quella coccinella che un eclettico bibliotecario, perso nella contemplazione di un cinese suppliziato, poté inseguire, scisso tra l'orrore e la fascinazione, mentre (gli) sfuggiva, tagliando trasversalmente le sue linee di scrittura.

Ape. Creatura ubiquitaria, il cui raggio d'azione non è limitato, come generalmente si crede, ai dintorni degli alveari. Famosa per la sua celebrata operosità produttiva e riproduttiva. Da un punto di vista produttivo, in quanto simile alla formica, ha la cicala come principale antagonista. Da quello riproduttivo, la vespaorchidea.

Zecca. Predatrice sanguinaria, si comporta come le citazioni, anche se queste sono decisamente più esangui. Capace di attendere, in una sorta di stato comatoso, per periodi di tempo molto lunghi – fino a 18 anni, si dice –, è in grado di risvegliarsi in un baleno al passaggio della sua vittima. Tre mosse ed è tutto. Ama correre veloce sulle superfici; odia in egual modo altezze e profondità.

Ippogrifo. Ibrido prodotto nei laboratori Ariosto-Potter a Samosata. Vittima innocente, è avvolto nella sofferenza più cupa (come rendere compatibile l'anatomia di un uccello con quella di un mammifero?). Poiché è stato utilizzato anche come velivolo per recuperare il senno perduto sul suolo lunare, è considerato lo sfortunato antesignano dei folli voli che seguiranno. Sua sorella si chiama Laika, suo fratello Enos. Molt* altr* restano senza nome, meri codici dell'essere per la morte.

Orca. Definita assassina. In realtà, animalizzata per produrre brividi controllati e pornografia a buon mercato, dentro cupole climatizzate e serre acquatiche. Sottratta agli oceani, viene esibita in assurde acrobazie, fino a che, resistendo, fugge o uccide, o uccide e fugge, o s'uccide sfuggendo.

Nottola. Con occhi e becco che ricordano la lettera greca Φ, per alcuni è il simbolo della filosofia, per altri della sezione aurea, per altri ancora espressione immaginaria (anche se non lo fanno perché ce l'hanno) del fallo simbolico che, dietro i nomi del padre, annienta Atena dagli occhi glauchi, cantata per la prima volta – ironia della sorte – da un cieco, ed

esalta Minerva con le sue guerre giuste. Interessante l'osservazione di un tanto astuto quanto ragionevole tedesco, amante del ritardo e pittore noto per le sue tele grigio su grigio, secondo il quale questo arcaico uccello inizierebbe il volo soltanto sul far del crepuscolo.

Invertebrati. Non c'è mai un invertebrato. Gli invertebrati – gli zombie e le forze, i mitocondri e gli acidi nucleici, gli organi e i corpi – sono moltitudini. Sciame, nugoli, bande, mute, contagi, migrazioni, assemblaggi, alleanze, liberazioni. E anche se mai vi dovesse capitare di vedere un invertebrato, guardate meglio e capirete che è comunque multiplo. Insieme informe e metamorfico di squame, zanne, muco, chele, sessi, orifizi, propaggini, lamelle, tentacoli.

Gabriela Galati

Le pratiche artistiche del vivente

Da qualche tempo ho iniziato a parlare di “pratiche artistiche del vivente”. A questo proposito, considero fondamentale un'idea di Cary Wolfe, che torna in diversi suoi testi, in cui si riferisce a quelle pratiche artistiche che cercano di lavorare verso nuovi modi di approcciare il vivente, allontanandosi sempre più da posizioni umaniste e antropocentriche. Mi riferisco alla sua distinzione tra teorici (e artisti) “umanisti-postumanisti” e “postumanisti-postumanisti”. Anche se ha valori e intenzioni postumane, il primo gruppo utilizza strumenti, metodi e strategie ancora profondamente ancorati alla tradizione umanista e antropocentrica. L'esempio su cui Wolfe torna più volte è quello di Tom Regan e Peter Singer, il cui lavoro a favore dei diritti animali sarebbe indebolito dal fatto che hanno fatto ricorso a strumenti teorici di matrice kantiana nel primo caso e di matrice utilitarista nel secondo. Al contrario, una teoria postumanista-postumanista implica l'utilizzo, e possibilmente lo sviluppo, di strumenti teorici postumanisti che fondino un pensiero postumanista.

Seguendo questa linea di ragionamento, vorrei analizzare una delle pratiche artistiche del vivente che considero postumanista-postumanista, in contrapposizione ad altre che, anche se utilizzano il vivente, e in particolare animali, come “materiale”, non hanno né un approccio postumano a livello di pensiero né tantomeno a livello di valori. Come esempio di quest'ultimo approccio possiamo pensare al lavoro di Paola Pivi, in cui molto spesso gli animali sono usati per ottenere un certo effetto estetico o per parlare d'altro. Ad esempio in *Interesting* (2006), presentato alla mostra della Fondazione Trussardi dal paradossale titolo *My Religion is Kindness. Thank You, See You in the Future* (2006), un insieme di animali, tutti rigorosamente bianchi, ha dovuto vivere nei vecchi magazzini della Stazione di Porta Genova, vagando tra le altre opere, durante tutta la durata della mostra con l'obiettivo di costruire «un mondo contro natura, un universo personale governato dalle leggi dell'assurdo [...]». In *Interesting*, cavalli, mucche, pecore, colombe, cani ma anche pappagalli, carpe giapponesi e perfino un lama trasformano i vecchi magazzini in una fiabesca

e sconvolgente Arca di Noé”»¹. L’artista usa gli animali, come se fossero pennarelli o matite bianche, per creare il suo “universo personale”, stressando fortemente gli esseri viventi coinvolti.

Al contrario, considero pratiche artistiche del vivente quelle dell’artista franco-argentina Ivana Adaime Makac. Il suo lavoro si concentra su diversi temi e approcci al vivente tra cui i cicli, l’incompletezza delle forme e i processi di addomesticamento e dis-addomesticamento di specie sia vegetali sia animali. L’artista intende l’addomesticamento come un processo di *partnership*, in cui si mette al servizio dei piccoli animali con cui lavora, salvandoli dal diventare cibo per animali domestici o dall’essere uccisi per produrre seta, e questi partecipano alle sue opere per un breve periodo di tempo.

Il suo progetto più significativo, che porta avanti ogni primavera da più di 10 anni, è *Rééducation* (2009-). L’obiettivo, in gran parte utopico, è far ricordare ai bachi da seta una serie di comportamenti che hanno completamente dimenticato dopo più di 5000 anni di allevamento finalizzato alla produzione della seta. Tra questi c’è quello di procurarsi il cibo: Makac costruisce delle strutture/sculture su cui restituisce ai bachi la possibilità di arrampicarsi per procurarsi le foglie di gelso oppure di prendere quelle disposte intorno a loro, e talvolta li porta a fare dei picnic nei parchi di Parigi che ospitano questa pianta cercando di stimolarli a salire sugli alberi. Senza l’assistenza dell’artista, i bachi non sono più in grado di alimentarsi da soli. In una seconda fase, l’artista prepara altre sculture che offre ai bachi per disporre i bozzoli. Una volta che le farfalle saranno nate non sapranno tuttavia volare, dato che la loro nascita non si è mai più realizzata da quando i bachi sono stati allevati e i bozzoli affogati in acqua quasi bollente per estrarre il filo. Un altro degli obiettivi utopici del progetto è proprio quello di insegnare alle farfalle a volare nuovamente, anche se il tempo che l’artista ha disposizione è pressoché insignificante al confronto delle migliaia d’anni di allevamento. Queste farfalle deporranno a loro volta delle uova di quella che sarà una delle pochissime generazioni non destinate alla produzione della seta.

Con quest’opera Makac si interroga sull’allevamento e sui cambiamenti fisici e psicologici a cui gli animali sono sottoposti a causa dei processi di sfruttamento e uccisione e, allo stesso tempo, propone una metodologia, per quanto artistica e personale, per cercare di sovvertire almeno alcuni di questi effetti.

¹ Dal comunicato stampa della mostra, <https://www.fondazionenicolatrussardi.com/mostre/my-religion-is-kindness-thank-you-see-you-in-the-future/>.

Enrico Giannetto

Antispecismo o anti-umanismo?

“Antispecismo” è il termine, ormai diffuso, con cui si qualifica una prospettiva critico-filosofica sulla questione animale, che si contrappone a un più ingenuo, acritico e vago “animalismo”. La scelta è infelice per vari motivi: innanzitutto, la contrapposizione all’“animalismo” fa proprie alcune critiche approssimative e operatrici di generalizzazioni indebite da parte di chi è legato agli attuali sistemi culturali contro chi è “a favore degli animali”, considerandolo come tale, nel migliore dei casi, un ingenuo, un pazzo, un fazioso, se non un pericoloso nuovo tipo di terrorista.

Secondariamente, “antispecismo” come termine si connota letteralmente come opposizione allo “specismo”, laddove questo è un termine creato in analogia a “razzismo”, “sessismo” e altri che indicano un atteggiamento teoretico o pratico, etico o giuridico-politico, di discriminazione nei confronti di alcune classi di soggetti “diversi” o presunti tali, e la discriminazione può assumere una serie di gradi d’intensità e di gravità in un *range* di valori molto ampio. Specismo risulta così un termine che può indicare anche una discriminazione lieve in una gamma di possibilità generali e potrebbe indicare la generale discriminazione possibile di una qualunque specie nei confronti di un’altra, ad esempio di una specie di insetti nei confronti della specie dei cavalli.

Ora, la generalità e l’universalità di un concetto e di un termine corrispondente non automaticamente comportano una maggiore ricchezza semantica, ma piuttosto una lacuna di definizione e comunque un’astrazione: questa astrazione, in questo caso, ha già una funzione ideologica nel voler nascondere linguisticamente una realtà ben precisa, che è quella in cui sono solo gli umani a compiere azioni che difficilmente si possono collocare ai vertici di una generica forma di discriminazione, perché si tratta non tanto del cane che non può entrare in un particolare negozio, ma di stermini, di massacri e di violenze di sfruttamento inaudite degli altri viventi che, qualitativamente, richiedono altre terminologie.

Non si tratta di una discriminazione fra altre, ma di una violenza costitutiva delle cosiddette civiltà umane che precede e fonda qualsiasi tipo di altra violenza. Parlare di specismo è quindi falsare la realtà; prospettare

un “antispecismo” almeno linguisticamente è quindi già condividere questa falsificazione. Meglio, allora, usare il termine “anti-umanismo” per denunciare tutti i crimini commessi dall’umanità, dove per umanismo si intenderà non una particolare prospettiva filosofica, ma la modalità violenta, invero, feroce, di essere-nel-mondo dell’umano come predatore, sfruttatore e sterminatore di altre specie ridotte a oggetti di cui può disporre ad arbitrio e a cibo.

Gruppo Ippolita

Attraversare le soglie, abitare le catastrofi

Delle grandi questioni che agitano i demoni del contemporaneo – a partire da quella ecologica e specista, passando per quella legata al genere, per la razziale/coloniale, la religiosa, arrivando infine a quella capitalista – un destino bizzarro sembra spettare alla questione tecnica.

Manca uno spazio adeguatamente radicale per l’approfondimento delle conseguenze del dispiegarsi planetario dell’elemento digitale. Elemento che ha ormai toccato ogni ambito della vita umana e non umana e le cui implicazioni vengono costantemente sottovalutate – tanto nella costruzione di sé, quanto in quella della comunità, cioè dello stare insieme. E dunque condiziona le altre grandi questioni. Non si pensi che nell’attuale scenario queste istanze siano scollegate tra loro e che si possano affrontare separatamente. Non si faccia l’errore di stabilire una gerarchia di valore nelle lotte.

Alla base della questione tecnologica è in atto una relazione di potere, di dominio e sfruttamento, nei confronti di ciò che di volta in volta viene identificato come strumento – che comprende il concatenamento che ne rende possibile la messa in azione: l’animale, lo schiavo, l’operaio, l’automa. Questa relazione articola (e così istituisce) la differenza tra il soggetto dominante, lo strumento e l’oggetto. Nella società automatica questa relazione strumentale di dominio viene occultata grazie allo strumento tecnico-tecnologico che illumina e illude la differenza tra organico e inorganico e contemporaneamente pervade ogni ambito della vita umana e non umana.

Noi chiamiamo “norma strumentale” quella forma di rapporto di dominio che investe potenzialmente ogni relazione con umani, non umani e le cose del mondo, prevalentemente ma non necessariamente con e attraverso l’oggetto tecnico. La norma strumentale si diffonde e si impone mediante la familiarità con le tecnologie digitali commerciali, cioè con la ripetizione della delega tecnica, ma le è precedente da un punto di vista storico, logico e valoriale. Il suo effetto è di rendere comune e abituale un numero crescente di azioni e relazioni cui viene riconosciuto valore in quanto profittevole, secondo l’etica del consumo incarnata appunto dall’utente, colui

che è paradossalmente al servizio dei fornitori del servizio.

Qualcuno dice «dobbiamo imparare ad abitare la catastrofe», ma non è forse la catastrofe una condizione esistenziale? La tragedia della morte, lo scandalo dell'esistenza degli altri, la parzialità dello sguardo che non vede se stesso. Forse il baratro è un punto di vista della fragilità dal quale possiamo finalmente parlare e agire con coscienza (eliminando il senso di colpa) anche delle catastrofi ambientali e politiche nelle quali già abitiamo. La finitudine mortale, il rapporto con il limite sia delle risorse computazionali macchiniche sia di quelle biologiche ed emotive dei corpi, diventa una sfida a usare creativamente la nostra intelligenza.

Abitare le soglie, crearne una varietà, in modo che i limiti non si irrigiscano diventando confini invalicabili, ma siano invece negoziabili, anche in termini di senso. Fare politica significa cimentarsi in un'etica delle soglie. Per noi questo vale per tutte le esperienze di attraversamento, siano tecnologiche, di genere sessuale, di specie o di frontiere tra una costa del Mediterraneo e un'altra.

È dunque nostra cura ricordare che la mercificazione del vivente non passa solo attraverso le tecnologie riproduttive, lo sfruttamento animale, la manipolazione delle sementi e lo sfruttamento più o meno schiavistico della manodopera, ma passa anche attraverso dispositivi tecnologici progettati per acquisire una delega sull'organizzazione sociale e cognitiva degli umani. È nostra convinzione che questa sia la causa di buona parte della difficoltà di costruire azioni micro-politiche quotidiane volte alla cura di comunità sostenibili e resistenti.

Lorenzo Guadagnucci

Che cos'è dunque un animale?

Alberto quella mattina arrivò alla stalla in uno stato di trance. Frastornato dalle emozioni, angosciato, incredulo di fronte alla distruzione: abitazioni incendiate, disordine, fumo, un odore forte di carne bruciata. Era con l'Angiò, un'amica di mamma. Arnaldo, il suo compagno di giochi, li aveva indirizzati: andate alla Vaccareccia, la tua mamma è lì. Corsero lungo il sentiero, sbucarono dal boschetto e si trovarono a pochi metri dalla frazione, composta da un lungo e possente casolare e da un gruppo di case indipendenti. Le stalle, al pianterreno, erano annerite dal fuoco e senza più porte, danneggiati i piani superiori.

Appena prima dell'abitato, una mucca morta, in posizione oscena: a testa in giù, fra due ciglioni, le zampe in alto piegate in modo innaturale. Poco lontano Alberto ne intravide un'altra, la grande testa e il corpo segnati da grumi scuri di sangue rappreso, le zampe rigide protese verso l'aria. Le avevano fucilate. Allontanate dalle stalle e passate per le armi. Alberto proseguì, seguendo l'Angiò; passando, gettò uno sguardo verso l'interno delle abitazioni: fra il fumo e le ceneri spuntava una carcassa umana annerita. Ma non c'era tempo per niente, nemmeno per pensare. Sua madre era a due passi, vicino alla fontana. Eccola, seduta, appoggiata a un muretto. Era viva, era ancora viva. Aveva una ferita alla gamba, faticava a parlare, disse qualcosa, ma l'Angiò portò subito Alberto via con sé: bisognava correre a cercare aiuto. La mamma restò lì.

Corsero, scesero a valle, ma nessuno era disposto a salire in paese, con tutti quei soldati in circolazione; cercarono ancora, finché qualcuno disse: vengo. Tornarono su alla Vaccareccia, tutti insieme. Erano trascorse molte ore, un giorno e mezzo dalla mattanza. Le mucche erano ancora lì, le zampe al vento, bruciate dal sole, le ferite dei proiettili coperte di mosche. Nella stalla non si vedevano più i corpi, qualcuno li aveva portati via. Mamma, eccoci, siamo tornati. Lei era ancora lì, seduta, le spalle alla parete di pietra della fontana, la testa piegata di lato. Non respirava più.

Era il 12 agosto 1944. Alberto aveva 10 anni e perse a Sant'Anna di Stazzema, frazione Vaccareccia, sua madre Elena. Ha portato con sé e sopportato per tutta la vita – oggi ha 85 anni – il trauma della violenza, il

dolore della solitudine, il ricordo della madre agonizzante. Non ha dimenticato nemmeno ciò che tanto lo impressionò quella mattina: le mucche fucilate. Le SS che fecero la strage non rubarono gli animali, non li salvarono dal massacro: li spinsero fuori dalle stalle per fare posto alle persone, che furono chiuse dentro e poi uccise con il lancio di granate, l'uso dei lanciafiamme e qualche colpo di mitragliatrice sparato a casaccio in mezzo al fumo e al fuoco. Qualcuno si salvò, compresa – ma solo per poche ore – mamma Elena.

Quel giorno a Sant'Anna erano tutti animali: le mucche, gli abitanti del posto e i tanti sfollati che avevano raggiunto lo sperduto paesino di montagna pensando di sfuggire ai rischi che si correvano in pianura, con il fronte così vicino. Tutti animali, tutti subumani, tutti da eliminare. No, i nazisti non trucidarono le mucche perché erano soldati più cattivi dei soldati cattivi («Hanno ucciso perfino le bestie!»), ma perché solo gli animali sono passibili di morire in quel modo, in un'ordalia di sangue e fuoco, senza riguardo, semmai con disprezzo. Quegli italiani, quegli umani dovevano finire così, come i loro animali, insieme con loro. Se serve, quando serve, non c'è differenza fra umani e animali.

Il 12 agosto 2019, per la prima volta, si è svolto alla Vaccareccia un piccolo rito laico di ricordo e meditazione sulla strage (le commemorazioni ufficiali si fanno davanti alla chiesa, qualche centinaio di metri più in là). Carlo Molinero ha collocato un'installazione artistica – *HELP. Un hommage aux frères morts en mer* – dentro le stalle della Vaccareccia e ha voluto riunire le persone all'alba per meditare sul luogo, sui fatti, sulla storia, e per ascoltare *Migranti* una potente poesia di Derek Walcott.

L'installazione *HELP* è un monumento mobile al genocidio, pratica diffusa nel '900, ma con radici più lontane. Nei genocidi i corpi scompaiono, sono nascosti, occultati, sottratti all'attenzione; inabissati in fondo al mare. A Sant'Anna di Stazzema non si trattò di genocidio, ma i corpi furono comunque bruciati e abbandonati senza cura, perché anche lì si trattava di vite di scarto. Come le vite delle mucche.

L'opera di Molinero è arrivata alla Vaccareccia in seconda uscita, la prima era avvenuta in un'azienda agricola del nord Italia e l'artista aveva voluto sistemarla in un luogo simbolico, la porcilaia. Che cos'è dunque un animale? È un animale, un profugo, un animale, uno sfollato, un animale, un migrante, un nemico, un animale...

patrice jones

Le piante sono più razionali di te

Le piante sono più razionali di te.

Se un albero viene a sapere, tramite segnali biochimici, che degli insetti stanno mangiando gli alberi attorno, rilascerà immediatamente delle sostanze che rendono le sue foglie meno appetibili. Se tu ti accorgessi di essere in pericolo, potresti reagire in modo simile. Ma potresti anche bloccarti o fare qualcosa di insensato. È perché sei un animale, e gli animali hanno emozioni.

Le parole *emozione* e *movimento* derivano entrambe dal latino *movere*. Le emozioni si sono evolute come stimolo al movimento. Le emozioni sono processi naturali dei corpi animali, incluso il nostro. Oltre a suscitare un'azione in momenti di pericolo, le emozioni ci spingono a valorizzare e mantenere le relazioni importanti. Le emozioni sono la risorsa rinnovabile più potente che abbiamo, ma possono anche portarci alla deriva, specialmente se diventano opprimenti o tarpate dai traumi. Oggi la maggior parte degli umani, a prescindere dal fatto che siano stati personalmente vittime di offese e persecuzioni, hanno emozioni formate dalla violenza che divide il mondo in pezzi di proprietà privata pattugliati dagli eserciti. Tutt* in questo momento fanno i conti con la terrificante condizione del cambiamento climatico. Siamo animali feriti che affrontano una crisi che abbiamo creato e che, al tempo stesso, è al di là della nostra capacità di comprensione.

Per fortuna non siamo gli unici animali sul pianeta. Se è vero che abbiamo tutt* delle emozioni, ogni specie è unica. Fermati un momento e pensa a tutti i diversi animali di cui hai sentito parlare. Pipistrelli. Polipi. Elefanti. Anatre. Immagina quante cose possono percepire che tu non puoi, quante cose fanno che tu non sai. Ricorda: alcune specie sono esistite per milioni di anni prima che si evolvessero gli umani.

Scrivo mentre l'Australia brucia. Miliardi di animali sono morti negli incendi inaspriti da un cambiamento climatico che ha cause umane. Molte specie potrebbero essere scomparse per sempre. In quella terra, gli umani al potere continuano a favorire i combustibili fossili e a negare l'esistenza del cambiamento climatico. Sono gli stessi che hanno allestito centri di detenzione per i richiedenti asilo. In tutto il mondo, assistiamo alle

medesime politiche razziste contro l'immigrazione messe in atto da partiti che negano la realtà. Masse di persone sostengono fanaticamente uomini forti, fascistoidi che raccontano loro "fantastiche" bugie. Molti di quelli che si oppongono alla crudeltà e alla menzogna sembrano paralizzati. Gli altri non paiono capaci di immaginare nessuna risposta oltre a quelle che hanno già fallito.

Il dialogo langue e si sgretola il consenso sulla realtà delle cose. Non siamo in grado di trovare un accordo su come stanno i fatti, non riusciamo nemmeno ad accordarci se esista qualcosa che si possa definire *un fatto*, il che non è sorprendente, visto che non siamo creature che cercano la verità. Non siamo risolutori di problemi che hanno raggiunto il limite massimo delle loro capacità collettive. Siamo animali sociali e, in una situazione di pericolo, i nostri corpi ci dicono di cercare la sicurezza del gruppo. Fintanto che i nostri gruppi saranno guidati da ideologie suprematiste – compresa la fede nella superiorità umana – continueremo a rispondere collettivamente al cambiamento climatico in modi che mettono a rischio noi e gli altri animali.

Abbiamo bisogno di nuovi gruppi, basati sull'empatia più che su identità illusorie, gruppi che ci facciano sentire sicuri* a sufficienza per provare nuovi modi di risolvere i problemi. Ci servono nuove storie, nuove narrazioni in cui costruire noi stessi* e le nostre comunità. Ricorda: gli animali non umani hanno sempre opposto resistenza alla supremazia dell'uomo. Gli altri animali devono allora essere parte delle nostre storie e delle nostre comunità – come vicini e compagni, non oggetti o simboli.

Come cominciare? *Primo*: Riconoscere le emozioni – inclusi i desideri, in tutta la loro *queerness* – come il motore principale del comportamento degli animali, noi inclusi. *Secondo*: Riconoscere la rete di relazioni – incluse l'ecologia sociale e quella materiale – in cui tutti* operiamo. *Terzo*: impara a pensare in maniera diversa. Letteralmente: dobbiamo diventare capaci di pensare usando schemi neurali diversi, per visualizzare nuovi modi di esistere in un contesto climatico diverso, che animali come noi non hanno mai sperimentato. Potremmo avere bisogno anche di emozioni, cioè di nuovi sistemi di risposta corporei alle circostanze fisiche e sociali in cui ci troviamo.

Nessuno sa come farlo, non ancora. Io ho due idee: (1) lavorare sul posto, facendo attenzione alla realtà locale; e (2) imparare dal mondo più-che-umano. Dovremo ricostruire le nostre comunità partendo da capo. Pertanto, comincia dal posto in cui sei: considera le piante e gli animali, inclusi gli umani, che condividono il tuo habitat, che sia la casa, il vicinato o la città. Cosa si può fare per rendere questo posto più pacifico, giusto e

abitabile per tutti*? Tu, personalmente, come puoi rafforzare le tue relazioni con questo habitat? Nota i modi in cui gli altri animali – siano insetti, uccelli o mammiferi – resistono o ignorano le regole create dagli umani. Nota anche i modi in cui gli alberi e le piante legano e intrecciano ogni cosa. Ricorda che senza la loro capacità di trasformare i raggi del sole in calorie nessun* di noi avrebbe qualcosa da mangiare o ossigeno da respirare. Dipendiamo interamente da loro.

Le piante sono più razionali di te. Gli uccelli e le api possono vedere colori che non vedi. Gli alberi e i funghi possono comunicare in modi che non avverti né comprendi. Il mondo brulica di forme di vita, inclusi anche, ma non soltanto, gli altri animali. Possiamo imparare da loro e possiamo ampliare fino a loro la nostra solidarietà, mentre lottiamo insieme contro l'egemonia dell'"umano".

Traduzione dall'inglese di Giorgio Losi

Claudio Kulesko e Martina Moraldi Nerone, o dell'incendio della specie

Per circa 200 anni, sul litorale romano il lupo – un tempo florida presenza – è stato il grande assente. Fino al '71, allo scopo di arginare la presenza di questo predatore anche nelle zone a nord e a est, lo Stato ha distribuito stricnina e cianuro su tutto il territorio laziale sotto forma di polpette avvelenate. Nel 2014, tuttavia, attratto dall'abbondanza di prede, il lupo Numa è giunto solitario, forse dai monti della Tolfa, e fu seguito un paio di anni dopo da Aurelia. Nel 2017, la coppia, ormai consolidatasi nell'Oasi di Castel di Guido, ha dato alla luce cinque lupacchiotti, avviando un timido ripopolamento – e suscitando reazioni di affetto e simpatia da parte dei media e dell'opinione pubblica. Nel corso degli ultimi anni si è andato formando un vero e proprio piccolo branco, sino al giorno della scomparsa di Numa e dell'arrivo di Nerone: un ibrido di lupo e cane domestico dal cupo mantello scuro, che si è subito imposto come capobranco. A questo punto, la situazione si è complicata: per i dettami della logica conservazionista Nerone rappresenta una minaccia di “contaminazione”¹ per tutto il branco, anzi, per tutta la sottospecie *Canis lupus italicus*, protetta dalla legislazione per via della sua specificità genetica. Si decide allora di procedere alla cattura e alla sterilizzazione dell'ibrido, per scongiurare la “catastrofe” che, tuttavia, per mancanza di fondi, puntualmente arriva: da Aurelia e dall'ibrido Nerone nascono sette lupacchiotti – tutti pericolosi ibridi di seconda generazione.

Per la teoria biologica, la Specie – maiuscola, in quanto classe linneana astratta, contenente i singoli *taxa*, ossia *le specie* o biopopolazioni – è definita dall'isolamento riproduttivo di gruppi di popolazioni naturali. A partire da questo assunto è facile comprendere come l'obiettivo della conservazione non consista solo nella tutela dell'esistenza materiale delle singole specie (minuscole), ma anche nel mantenimento della loro “purezza” – oggetto del diritto. A far incrinare tale concezione di specie, tuttavia, non sono solo una serie di organismi “viscidi” e “aberranti” – creature

asessuate o capaci di riprodursi per partenogenesi – ma, a ben vedere, anche le cosiddette “specie” protette. Se, di fatto, la specie possedesse un senso forte (“La specie è ciò che è”), il problema della salvaguardia della purezza non si porrebbe; è a partire dalle contraddizioni materiali, come quella posta da Nerone, che ci si avvede delle discrepanze – poste, in fin dei conti, da ogni definizione del concetto di Specie. «Il problema è che ogni concetto di Specie fornisce una definizione della Specie, offrendo un insieme di criteri per riconoscere quali raggruppamenti sono specie; questi criteri [...] non possono essere ricondotti a un criterio unico. Di qui la proliferazione e l'impossibilità di conciliazione»². Decidendo di ignorare questa inconciliabilità, il diritto conservazionista ha dichiarato guerra a Nerone, maledicendo la sua discendenza e abbattendosi su di essa – così come, quotidianamente, si abbatte su innumerevoli individui ibridi, inclassificabili, invasivi o ingovernabili.

Nelle pratiche di conservazione delle specie, la distanza tra teoria e prassi viene a cadere, essendovi necessità di istituire un protocollo. Lo stesso termine specie non sembra riferirsi a una categoria ontologica, tanto astratta quanto infondata, ma a una variabile dipendente dalle pratiche di tutela: nel nostro caso, ad esempio, non si tratterebbe della specie *Canis lupus*, ma della sottospecie *Canis lupus italicus*. L'oggetto concreto delle tutela, pertanto, non è rappresentato da un macro-dominio, ma da una popolazione alla quale, di volta in volta, è *concesso* il ruolo di specie. Ci è lecito, in fin dei conti, considerare in qualità di specie degna di tutela anche il branco di cui fanno parte Aurelia, Nerone e i loro cuccioli... o, perché no, persino Nerone stesso.

La compassione e lo sdegno suscitati dalla notizia della recente morte di uno dei lupi nati da Nerone e Aurelia, testimoniano di una sensibilità comune, volta non tanto alla salvaguardia di una generica “biodiversità”, quanto alla difesa di ogni singolo individuo dalle violenze delle quali può essere vittima. Quando è stato ucciso – con un colpo di fucile al petto – il giovane lupo si trovava dentro una riserva naturale; la sua colpa: probabilmente quella di aver attaccato le greggi di qualche pastore. In occasione della morte dell'ibrido, si torna subito a parlare di sterilizzazione: «Se non si agisce il rischio è che avremo una nuova cucciolata, con tutte le problematiche inerenti»³. A morire, per i difensori della purezza di specie, è stato uno degli otto problemi da sterilizzare.

2 Andrea Borghini e Elena Casetta, *Filosofia della biologia*, Carocci, Roma 2016, p. 134.

3 «Il lupo ucciso a Roma: Probabilmente un'esecuzione», *EarthDay.it*, 31 gennaio 2020, <http://www.earthday.it/Territorio/Il-lupo-ucciso-a-Roma-probabilmente-un-esecuzione>.

1 Al proposito, cfr. *Il lupo nel Lazio, una convivenza possibile*, http://www.parchilazio.it/documenti/pubblicazioni/lupo_n_ilovepdf_compressed.pdf.

Alessandro Lanfranchi

Note sulla traccia animale: cinema e immunizzazione

Il cinema si è sempre messo sulle tracce dell'animale. E, come ha argomentato Derrida richiamandosi a Lévinas, «la traccia è un passato che non è mai stato presente»¹ in quanto indica un'alterità irrepresentabile destinata a essere evocata solamente nei termini della sostituzione e del rinvio. Queste sono le modalità principali attraverso cui il cinema si è relazionato con l'animalità e tale espediente teorico permette di sfruttare la presenza non umana attribuendole una significanza altra, che si riferisce più alla cultura e alla società antropica che all'irriducibilità dell'essere-animale. In altre parole, le tracce animali presenti nella storia del cinema sono l'ennesima strategia per mettere a tacere l'alterità non umana, relegandola in una rete di richiami e analogie che interessano unicamente l'ambito antropologico.

Si tratta di un vero e proprio processo di immunizzazione nel quale, tramite il richiamo a un agente patogeno addomesticato – l'alterità non-umana posta sotto la prospettiva gerarchica del simbolo –, si innesca una reazione immunitaria a difesa dell'identità umana. In tal modo, la rappresentazione dell'animale, quand'anche spaventosa e mostruosa, non mette mai in discussione i confini dell'ontologia umana, ma li rinforza attraverso la fabbricazione di pratiche discorsive che hanno come soggetto l'uomo e come oggetto le sue paure, i suoi desideri e i suoi comportamenti. Tali pratiche di domesticazione e di riconduzione della traccia animale alla struttura del ragionevole, espediente che definisce un approccio trasversale a diversi generi e autori, sono presenti in numerose opere filmiche e sono riconducibili a tre vaste aree tematiche: quella dell'*animale-totem*, dell'*animale-feticcio* e infine dell'*animale-specchio*².

È importante ribadire che in tutti questi casi il cinema mette in atto il medesimo paradigma immunizzante: l'animale viene sì rappresentato come traccia, ma quest'ultima, anziché dar vita a un differimento (*différance*)

temporale e spaziale che, dislocando continuamente l'origine in un altrove porterebbe a una messa in discussione dell'identità umana, viene riappropriata dal dispositivo cinematografico attraverso la sua simbolizzazione. Sebbene questo processo sia preponderante nella storia del cinema e coinvolga anche la maggior parte dei lavori definiti “animalisti”, talvolta accade che la traccia animale compaia nelle pellicole in tutta la sua sfuggente e disturbante misteriosità. In questi casi, il meccanismo immunizzante risulta inefficace e la presenza animale, colta fenomenicamente in tutta la sua immediatezza e singolarità, riesce a sfuggire dalla reificazione dello sguardo-obiettivo della macchina da presa rimanendo sullo schermo quale evento circostanziale, che pulsa di una vitalità libera ed estranea da ogni preventiva simbolizzazione.

Un caso esemplare è rappresentato da due distinte inquadrature del celebre *La passione di Giovanna d'Arco* di Carl Theodor Dreyer nelle quali una mosca si posa e zampetta per qualche secondo sul volto di Renée Falconetti. La mosca compare improvvisamente una prima volta durante l'interrogatorio che si svolge nell'aula dove sta avvenendo il processo ai danni della Pulzella, la seconda quando viene offerta a Giovanna-Falconetti l'estrema unzione. Pur essendo interessante notare come Dreyer, maestro del formalismo, del controllo e del rigore, scelse di non tagliare le inquadrature e di lasciare che quell'eccedenza di realtà rimanesse scolpita per sempre nelle sue immagini, l'aspetto che più colpisce è la manifestazione inattesa della traccia animale. Sfuggita al controllo e alla volontà di rappresentare soltanto il necessario, la mosca è quell'eccezione granulosa e pura che manifestandosi in tutta la sua immanenza impadroneggiabile, testimonia come il cinema sia costretto a mostrare anche ciò che non può normalizzare. È solamente nei termini dell'evento accidentale, tanto fulmineo e dileguante quanto insostituibile e non rimpiazzabile, che l'animalità sfugge alle categorie immunizzanti del dispositivo cinematografico aprendosi a un orizzonte altro, volto a ridefinire i confini e le identità. «Se alla radice dell'evento contingente sta il suo poter non accadere, allora la mosca di Dreyer ci rinvia all'esteriorità più assoluta, al fuori ineludibile»³: a quell'alterità animale che, nonostante tutti i tentativi di controllo, riemerge con un'intensità quasi intollerabile. È proprio in questa apparizione che lo sguardo della macchina da presa sovverte la razionalità del pensiero tradizionale registrando, nell'indifferenza dell'obiettivo, la specificità della traccia animale che l'occhio umano ha scelto troppo spesso di non vedere.

1 Jacques Derrida, *La différance in Margini della filosofia*, a cura di Manlio Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 49.

2 Al proposito, cfr. «Fata Morgana», n. 14, intitolato *Animalità*.

3 Massimo Carboni, *La mosca di Dreyer. L'opera della contingenza nelle arti*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 30.

Essa, invece, rimane al limite tra l'invisibile e il visibile, tra l'assenza e la presenza, come un fantasma dallo sguardo inquieto e «pensare comincia forse proprio da qui»⁴.

4 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zanini, Jaca Book, Milano, p. 68.

Emilio Maggio

Omaggio interspecifico a Gilles Deleuze

Immagine-movimento

Le sang des bêtes. Quando guardiamo un film percepiamo “qualcosa” in movimento, quel qualcosa che ci interessa, quel qualcosa di cui abbiamo bisogno, escludendo tutto ciò che rimane, lo scarto. Quando guardiamo la riproduzione del movimento animale sottraiamo dagli animali ciò che non ci interessa. Esorcizziamo la morte, il sangue, la carne, perché sono la nostra morte, il nostro sangue, la nostra carne. Il macello di Parigi del 1949 è lo spettacolo del capitale; la fabbrica dello smembramento di corpi è una semiotica che organizza e divide il lavoro – lavoro vivo da cui estrarre valore, disciplinamento di braccia, gambe, occhi, mani e razionalizzazione produttiva dell'eccidio su arti, zampe, musci, zoccoli e code. Oltre la cortina muraria dove si cela l'orrore, la voce fuori campo (di sterminio) di Painlevé radiografa la mattanza di animali nel suo funzionale ciclo produttivo, trasformando lo straordinario (la violenza) in ordinaria amministrazione biopolitica.

Animal locomotion. L'immagine-movimento è movimento animale. Muybridge, Edison, i Lumière: il cinema nasce come laboratorio sperimentale in cui l'animale testa l'efficacia del nuovo mezzo di riproduzione delle realtà. L'immagine-limite dell'animale sfruttato/ucciso serve a conferire il giusto grado di autenticità alle immagini. Gli animali del cinema, i cineanimali, sono animali sperimentali attraverso cui il cinema collauda le sue potenzialità di macchina antropologica.

Immagine-percezione

Uccellacci e uccellini. La soggettiva libera indiretta non costituisce mai un'enunciazione assertiva; non identifica né un soggetto sovrano – il suo occhio, il suo sguardo – né l'oggetto di tale sguardo. La soggettiva libera indiretta parla la lingua minore della poesia. Per Pasolini è *lingua bassa* e *lingua alta*, è lingua animale, pre-verbale e simbolica. Nessuna immagine oggettiva o soggettiva, solo immagini-percezione. In *Uccellacci e uccellini*

le immagini sono il prodotto dello sguardo del corvo? O è la voce fuori campo di Pasolini a farsi corvo, gracchio, profezia? «Io piango solamente su me stesso. L'umano no, non si sente di non contare più». Il film termina con il sacrificio del corvo. Ancora una volta è l'animale che indica la strada da percorrere, ma inesorabilmente Totò e Ninetto prendono di nuovo la strada sbagliata. «E il corvo continuò a parlare... parlare... parlare».

Immagine-affezione

Au hasard Balthazar. «L'immagine-affezione è il primo piano e il primo piano è il volto», così Deleuze. Il volto può diventare l'immagine emblematica di un intero film. Il primo piano o il volto possono però essere una cosa o un animale. Il cinema riesce a dare un volto agli animali, abitualmente percepiti come irriconoscibili, in quanto privi di quei lineamenti che configurano una "persona", un individuo. Bresson indugia raramente sul volto di Balthazar e quando si sofferma sul suo corpo è sempre a seguito delle scelte degli umani. In primo piano c'è l'impossibilità di scelta di Balthazar e le conseguenze delle scelte che l'umano compie su di lui. Deleuze: «La faccia degli eventi che si compie nei corpi e li strazia».

Immagine-pulsione

Porcile. L'immagine-pulsione è (dovrebbe essere) il cinema. Il congedo dal dispositivo e il confondersi con il mondo prima del mondo, con la *musica della luce*. L'immagine-pulsione è il pre-umano, un campo di forze dinamico, di energie indifferenti al soggetto storico, sociale, politico; l'animale non (ancora) umano e l'umano non (ancora) animale; l'indistinzione tra violenza e desiderio e tra amore e morte. Il *porcile* pasoliniano è il mondo dopo il mondo, il simbolo dello sfruttamento, del dominio, della proprietà; la gabbia, il recinto, la delimitazione, il controllo, la biopolitica; il prologo (del film) su cui scorrono i titoli di testa che preannunciano la fine dell'originario mondo antropofago e l'inizio della guerra di civiltà – il film è una continua lotta tra uomini belligeranti, una infinita tenzone tra oppressi e oppressori. Le immagini dei maiali allevati che aprono al racconto successivo alludono al triste percorso che l'umanità ha deciso di percorrere, quello inaugurato dal *primo omicidio* di Caino.

Immagine-azione

Nanuk l'esquimese. Deleuze associa il concetto di immagine-azione al

realismo, in quanto attualizzazione – storica, geografica e comportamentale – delle pulsioni e degli affetti originari. Prendendo in esame il documentarismo di Flaherty, solleva la questione della *sopravvivenza* in chiave etologica – non è Nanuk a interessare il regista, quanto l'animale, che risulta decisivo per le sorti dell'esquimese e della sua famiglia. Il duello con la foca, celeberrima sequenza che Morin ritiene emblema del cinema della realtà in cui sono vietati gli espedienti finzionali, testimonia la verosimiglianza della situazione ma, paradossalmente, diventa anche la sua antitesi, in quanto immagine-limite che innesca nello spettatore il sentimento della stupefazione e della meraviglia.

White dog. Un pastore tedesco bianco, immacolato, selezionato, addestrato per avventarsi su uomini di colore ed ucciderli. Jean Seberg (attrice godardiana) e suo marito Romain Gary (scrittore, suo il *Chien blanc* da cui Sam Fuller prende ispirazione) lo adottano e lo rieducano. Il film di Fuller viene citato da Deleuze come esempio di cinema di comportamento, lo *spirito del cinema* secondo Merleau-Ponty. Il *behaviorismo* – un'azione che passa da una situazione all'altra per modificarla e produrne una nuova – esplicita di nuovo la funzionalità *differenziale* dell'animale cinematografico. Il cane bianco razzista è il detonatore di un'esplosione in cui a fronteggiarsi sono *minoranze* discriminate in base al genere (la donna che adotterà il cane dopo averlo investito), la specie (il cane risultato di un esperimento genetico) e la razza (le vittime di colore del cane *razzista*).

Davide Majocchi

La cultura delle relazioni

Per puntare al miglioramento dell'interazione tra umani e animali è indispensabile un approccio molto ampio, che spazi dall'ambito filosofico a quello etico, da quello delle scienze umane e naturali a quello dell'etologia più evoluta, che lavori alla costruzione di una bioetica animale.

L'avvicinamento all'alterità animale fiancheggia la critica antropocentrica e avviene attraverso differenti piani relazionali: sul piano psicologico gli animali sono stimolo a modulare approcci alla diversità; su quello antropologico costituiscono una spinta ai processi di simbolizzazione del reale; su quello etologico orientano la propensione umana a interagire con le altre specie. La specie umana è da sempre affascinata dalle forme viventi, al punto da cimentarsi in un'opera incessante di domesticazione, fino a riservare agli animali vere e proprie cure parentali. Oggi la comunità scientifica è concorde nell'interpretare il rapporto umano-animale alla stregua di un bisogno/desiderio specifico dell'umanità iscrivibile nelle sue caratteristiche. La ricerca sull'*imprinting* condotta da Konrad Lorenz¹ ha fornito la possibilità di studiare strutture morfologiche e comportamentali comuni in grado di saltare le barriere di specie.

Ciò che invece ha reso possibile il dominio umano sugli animali e sul territorio è stata la perversa capacità della nostra specie di far corrispondere alle sue mire di sfruttamento certe dinamiche di parassitismo animale. Con l'azione venatoria abbiamo inoltre ridotto il confronto con gli animali alla dimensione dello scontro competitivo per le risorse, con lo scopo di procurarci vantaggio esasperando i conflitti. A muoverci verso gli animali, pur essendo essi un fattore prioritario per misurare la nostra capacità di rapportarci con la realtà esterna, sembra insomma essere unicamente una pulsione motivazionale orientata al loro utilizzo e al loro disconoscimento.

Partire dall'accettazione della complessità della relazione con gli animali e prendere atto dei reali contributi di cambiamento che gli umani

derivano da essa comporta invece riconoscere agli animali una "referenza": la relazione interspecifica, nella mediazione linguistica, culturale e comunitaria che la caratterizza, non risulta infatti più come esito precostituito e determinato dalla sola specie umana.

Se esistono *eterospecifici* dotati di soggettività, se per scambiare contenuti con le altre specie l'essere umano diventa capace di dialogo con la parte meno autoreferenziale di sé, allora il *meticciano* si rivela una reale e sostanziale possibilità di modifica di ciò che ci circonda e la *cultura* emerge come elemento creativo ed emancipatorio nei confronti di una *natura* non più elemento definito e indiscusso. Se le prerogative di specie si intrecciano con le caratteristiche intrinseche individuali e relazionali, allora il ruolo sociale degli animali può progressivamente staccarsi da quello di *surrogato-feticcio* legato a una funzione, definito attraverso il criterio di assimilazione e approssimazione all'umano e, al contrario, porre nuovi interrogativi di convivenza. Tale ruolo, da strumento performativo, stimolativo e compensativo, può acquisire autonomia e dare imprevedibili contributi educativi.

Ecco allora che gli animali si *ri-presentano* al cospetto umano in una veste nuova, come figure coabitanti che "reclamano" la ripresa del processo coevolutivo. Ecco che *l'entità umana* scopre di contenere *le entità animali*, in particolar modo quelle più prossime, e viceversa, nello stravolgimento radicale del paradigma antropocentrico. Ecco che l'umano si *ri-significa* attraverso il proprio reinserimento nel groviglio terrestre e la relazione quotidiana tra umani e non umani emerge come occasione di esperimento e di reciproca trasformazione.

La cultura della relazione, anche attraverso le emozioni degli animali, ripristina un equilibrio osmotico e, all'interno delle sue vicissitudini, anche il conflitto di specie, qualora inevitabile, diviene degno di essere vissuto. E la vita, se non giusta, resta piena.

¹ I suoi studi esperienziali sulle relazioni interspecifiche, con particolare attenzione al rapporto umano-animale, e i suoi numerosi testi rimangono fondamentali. Cfr. Konrad Lorenz, *L'anello di Re Salomone*, Adelphi, Milano 1967.

Stefano Marino

L'animale, la gabbia, la musica, l'umanità

«See the animal in his cage that you built, are you sure what side you're on?» (Nine Inch Nails, *Right Where It Belongs*); «Despite all my rage I am still just a rat in a cage» (Smashing Pumpkins, *Bullet with Butterfly Wings*); «I've got the air of an animal that's been living in a cage» (Ani Di Franco, *Life Boat*). In questi brani di importanti musicisti rock *indie-alternative* degli anni '90 e dei primi anni 2000 ricorre un riferimento forte ed esplicito alla condizione animale. Una condizione, quest'ultima, che, nei versi citati, appare chiaramente legata all'elemento della gabbia, della prigionia, della soffocante mancanza di libertà.

Al di là dell'ispirazione del momento, che ha portato i musicisti a esprimersi scegliendo proprio quelle parole anziché altre, è possibile ipotizzare alcune motivazioni sottostanti alla costruzione ed espressione poetico-musicale di un tale immaginario vertente sulla figura dell'animale in gabbia. Fra questi motivi va citato in primo luogo il dato di fatto dell'"ingabbiamento" come aspetto centrale (purtroppo) del modo in cui, nel corso della storia, l'animale umano ha costruito il proprio rapporto con gli altri animali. Dato di fatto che, evidentemente, va a formare un immaginario condiviso (quello dell'animale come simboleggiante l'essere-in-gabbia), che è possibile intendere sia in riferimento all'"ingabbiamento" reale e concreto, cioè all'atto effettivo di prendere un animale, rinchiuderlo in gabbia e privarlo della libertà, sia all'"ingabbiamento" concettuale e terminologico. Il che è evidente già nel semplice e diffusissimo uso del termine "l'animale" al singolare per racchiudere e congelare in una presunta unità ben definita quella che è invece una molteplicità non catalogabile e indefinibile di forme di vita diverse da loro, un po' come se tutti gli animali fossero identici nella loro essenza e formassero un blocco omogeneo a cui si contrapporrebbe, nella sua unicità e straordinarietà, "l'uomo" (anche qui al singolare e rigorosamente al maschile).

Come notava Derrida ne *L'animale che dunque sono*, «il logocentrismo è innanzitutto una tesi sull'animale privo di *logos*, privo del *poter-avere il logos*»; e come scriveva Adorno in *Dialettica negativa*, «la tesi dell'antropologia di successo che l'uomo sarebbe aperto [è] quasi sempre

accompagnata da un'occhiata perfida verso l'animale». Accanto a ciò, fra i motivi alla base del suddetto ricorrere della figura dell'animale in gabbia in una certa scena musicale *indie-alternative* si può probabilmente citare non soltanto il dato di fatto di una determinata (tragica e inaccettabile, beninteso) condizione animale, ma anche il dato di fatto di una determinata condizione umana tipica delle generazioni che si sono formate in quegli anni e che hanno trovato nella musica di quegli artisti un potente strumento di identificazione ed espressione. Vale a dire, la condizione ben descritta da Mark Fisher in *Realismo capitalista* con il richiamo angoscioso al senso di assenza di alternative come atmosfera diffusa e pervasiva del nostro tempo, al thatcheriano «*There is no alternative*» divenuto ben presto senso comune per intere generazioni, a un peculiare sentirsi-in-gabbia, privi di opportunità e vie d'uscita, come cifra drammatica della contemporaneità.

Cifra della contemporaneità che, com'è stato giustamente notato da Alessandro Alfieri in *RockSofia*, proprio in certi musicisti *grunge* e *indie-alternative* dell'epoca, avrebbe trovato la sua espressione più efficace e insieme più tragica (se si pensa al fatto che per molti artisti di quel periodo togliersi la vita apparve come l'unica via d'uscita dalla gabbia...). Al tempo stesso, però, è interessante notare come persino in un'epoca del genere in alcuni brani di *band* appartenenti alla succitata scena musicale le immagini dell'animale e della gabbia ricorrono anche in funzione di rottura ed emancipazione, dando espressione a un'esigenza indomita e non soltanto nietzschianamente "umana, troppo umana", ma forse anche "animale, troppo animale" di non-sottomissione ed evasione: «I'd rather be with an animal» (Pearl Jam, *Animal*); «I'm gonna break my rusty cage and run» (Soundgarden, *Rusty Cage*). Se è così, allora troviamo forse nella musica (che, adornianamente, è sempre «il nemico del destino») un potente messaggio di liberazione: la sensazione e l'intuizione che la liberazione dell'umano, la sua evasione dalle proprie gabbie, la sua emancipazione da pratiche di auto-asservimento e auto-addomesticamento passa anche attraverso la liberazione degli altri animali dalle gabbie che abbiamo costruito per loro: le gabbie concrete e materiali del mondo reale, in primo luogo, ma anche le gabbie terminologiche e concettuali di un modo di pensare inadeguato che ha saputo costruire solo un'immagine falsa dell'animalità per astratta e ideologica contrapposizione a un'altrettanto falsa immagine dell'umanità.

Luigia Marturano
Resistenza

I/le prigioniere scrivono storie.

Volumi a miliardi le raccolgono
 per la memoria di chi non leggerà.
 Archivio sconfinato
 con spazi sempre nuovi da riempire.

I/le prigioniere scrivono storie.

Le incidono nelle corde rosicchiate,
 le strisciano sui muri,
 le sovrappongono in infiniti giri di passi,
 di colpi di pinne e di coda.
 Le inchiodano in un frenare disperato.
 Le hanno impresse
 nei palmi battuti sui cancelli,
 o cucite sulle labbra.
 Le portano con sè in fondo al mare.

I/le prigioniere scrivono storie.

Hanno il colore del sole
 del freddo nudo
 del rumore secco nella testa
 del vento negli occhi
 dell'orizzonte vicino.

I/le prigioniere scrivono storie.

Anche se le loro porte rimangono sbarrate,
 le fondamenta delle prigioni
 sono fatte di resistenza.

Marco Maurizi
L'Animale e(') l'Umano

L'animale è l'umano, sia che lo si consideri per ciò che è, sia che lo si guardi dal punto di vista di ciò che potrebbe o dovrebbe essere. L'animale è il confine dell'umano, ciò che lo precede e ciò che lo segue, nel tempo e nello spazio. Come origine e come destino l'uomo trova l'animale e qui integralmente si risolve che lo voglia o meno.

Ciò che cambia e fa la differenza è il senso che egli attribuisce a questa genitura e a questo scopo ultimo. Il senso che egli dà alla propria traiettoria, infatti, se cioè la genesi e il compimento di se stesso da e nell'animale vada inteso come condanna oppure come salvezza, dipende dal senso che darà all'animale. L'animale guarda l'uomo con lo stesso sguardo che egli gli rivolge. Se l'animale è uno schiavo, una macchina, un cieco groviglio di impulsi bestiali, una merce, allora anche l'uomo assumerà tale forma. Se all'animale si negano pensiero, affetti e relazioni, anche l'uomo sarà condannato a vedersi negate queste qualità.

L'uomo non è solo un animale, come vorrebbe un pensiero biologico semplificante e unidimensionale. L'uomo è piuttosto l'animale, l'immagine generale e astratta dell'animalità. Nell'uomo, nella sua capacità di costruire un mondo fatto di relazioni, si gioca il destino stesso dell'animalità che non è se non il fantasma che ossessiona la storia universale come il suo altro. Un altro che urge dentro e fuori le mura della nostra *humanitas*, della nostra civiltà, del nostro progresso. L'animale è il calco negativo dell'umano, ciò che deve essere negato perché l'uomo si affermi. In senso simbolico, perché l'uomo si pensa e si valorizza in contrapposizione all'animale e a tutto ciò che in lui porta le stimmate dell'animalità. In senso materiale, perché è solo attraverso l'asservimento delle altre specie, solo attraverso il dominio sulla natura che è possibile costruire società di classe in cui il surplus produttivo permette a uno strato sociale privilegiato di emanciparsi dal lavoro materiale ed elaborare una cultura spiritualistica e antropocentrica. La schiavitù della natura soggioga l'animale all'uomo permettendo al potere politico e religioso di sublimarsi come progenie degli dei. La libertà come emancipazione dalla natura è sempre anche asservimento di ciò che deve essere negato per affermare l'autonomia del dominatore. Vera libertà sarebbe solo

l'emancipazione del dominatore e del dominato da quel vincolo di violenza e morte: l'emancipazione della natura. Per liberare se stesso l'uomo dovrebbe liberare gli animali dal suo potere, liberare l'animale in lui dalla violenza e dalla repressione con cui la cultura patriarcale e spiritualista lo ingabbia e costruire una società in cui l'allentamento di quel potere favorisce la nascita di nuovi rapporti dentro e fuori di lui.

Singer ha ragione quando dice che non c'è bisogno di "amare gli animali" per difenderli dall'ingiustizia. Ma ha ragione, oltre le sue intenzioni, perché l'amore non è affatto un moto di affetto verso un altro che sentirei essere uguale a me, l'empatia cieca che annulla la distanza dall'altro e realizza una fusione senza distinzione. La vacca in cui tutti gli assoluti sono neri. L'amore potrebbe essere, e forse è, alla fine, piuttosto la forza che divide, allontana e contrappone. O per lo meno non può realizzarsi senza la distanza che sola permette la relazione di due alterità. Lo sapeva bene Eraclito: senza divisione non c'è unità, senza lontananza non c'è nostalgia, senza contrasto non c'è armonia. Amo solo ciò che è diverso da me poiché l'amore per se stessi e ciò che ci somiglia merita solo equivocamente il nome di amore. Ma l'egoismo (individuale o di specie) non si oltrepassa se non attraversandolo: devo esaurire ogni illusione che la mia immagine mi rimanda per attraversare lo specchio che mi apre al mondo reale. Perfino l'illusione pericolosissima che non ci sia più alcuna illusione, perché dell'ego posso limitare i danni, non cancellare gli effetti. Devo imparare a convivere con la statua scolpita dall'orgoglio che porto sempre sulla schiena e riconoscerne il peso nei miei movimenti sgraziati. Così l'*humanitas* non è solo il culto di un dio posticcio che si tratta illusoriamente di buttare giù dal piedistallo, ma la forma informe dell'umano stesso che cerca di farsi strada nel reale. Il suo rapporto impensabile e vertiginoso con il proprio altro è come una danza in cui, attraverso la terribile, apocalittica devastazione, cerca di costruirsi un senso nelle cose stesse. Poiché solo perché il mondo non ha senso ha senso il conferimento di senso. Si tratta allora di capire se questo senso possa essere condiviso. Un senso che coinvolge sé e l'altro e in cui l'altro è suo malgrado preso perché anche l'io lo è, avendo solo l'illusione di guidare la danza. Chi apprende a sabotare l'imperialismo dell'io evoca l'altro alla propria presenza, in un rapporto sempre indiretto, sghembo, riflesso. Non c'è allora alcuna fusione, alcuna unione né spirituale, né corporea, né mistica. Bensì l'accadere imprevedibile e incalcolabile di una distanza da noi stessi e dall'altro che è l'unica possibilità di liberarsi dal peso della presenza e realizzare la libertà di un rapporto.

Marco Mazzeo

L'epoca dei batteri: antispecismo e linguaggio

Potremmo distinguere due modi di intendere il rapporto tra *Homo sapiens* e vita sulla Terra. Definiamo il primo "cinismo specista": gli umani dominano il pianeta perché se lo meritano, vertice di un processo evolutivo piramidale che punta all'ottimizzazione biologica. Il secondo potrebbe avere l'etichetta provvisoria di "cinismo antispecista": giacché l'umanità ha dato prova ripetuta di violenza e crudeltà, la filosofia del XXI secolo dovrebbe teorizzare l'abbandono della parola e della tecnica. Occorre farsi «cinici» nel senso etimologico dell'espressione (κυνικός, da κύων "cane"). L'obiettivo della riflessione collettiva e dell'azione etico-politica sarebbe portare l'esistenza verso una soglia canina finalmente mansueta.

In queste poche righe, vorrei suggerire che i due approcci divergono solo in apparenza. Entrambi i paradigmi, infatti, sono del tutto compatibili con lo sfruttamento della vita chiamato «cosmo neoliberale»¹. Il cinismo specista, diffuso nelle versioni dell'evoluzionismo di tipo adattazionista, è il caso più semplice perché applica spudoratamente la logica del mercato alla selezione naturale. L'incertezza che agita la vita di una nuova specie è paragonata al rischio d'impresa. Chi si prodiga nelle prestazioni più performanti vince: la diffusione del proprio DNA l'una, l'ascesa in borsa l'altro. Forse meno intuitivo, e per questo più interessante, è il fatto che anche il secondo paradigma si mostri in linea col capitalismo post-fordista. In questo caso la convergenza non è nelle asserzioni programmatiche, nei teoremi, quanto negli esiti concreti, vale a dire nei corollari. Chi sostiene l'esigenza di un superamento completo dell'antropocentrismo, cioè la dismissione di linguaggio e prassi, auspica di farla finita con la centralità dell'umano nel regno naturale fino a raggiungere una condizione altra: il cyborg, ad esempio, o una forma altra di animalità.

Il problema di questa impostazione non risiede in un eccesso utopico, quanto in un difetto d'ambizione. Il *post-human* tecnologico, infatti, è un evento in corso: dagli impianti cocleari ai *Google Glass*, il capitalismo finanziario è

¹ Cfr. Massimo De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata 2017.

l'epoca della realizzazione storica del *Natural-Born Cyborg*². La costituzione di un assetto produttivo che corrisponda a una nuova condizione animale è anch'esso un *work in progress* che trova diagnosi puntuale già 80 anni fa. Nelle lezioni su *La fenomenologia dello spirito* di Hegel, Kojève nota che un mondo nel quale «gli animali della specie *Homo sapiens* reagirebbero con riflessi condizionati a segnali acustici o mimici e così i loro presunti “discorsi” sarebbero simili al presunto “linguaggio” delle api»³ non costituisce una fantasia cinematografica. «Il ritorno dell'Uomo all'animalità» appare piuttosto «non più come una possibilità ancora di là da venire, bensì come una certezza già presente»: «l'*American way of life*» ne è la versione suprema poiché «genere di vita proprio del periodo post-storico»⁴. Si potrebbe obiettare che Kojève è roba vecchia, un autore datato. Giustissimo: al giorno d'oggi, infatti, le sue parole hanno senso solo se *amplificate*. Il più recente studio circa l'impatto dell'antropizzazione sul pianeta afferma esplicitamente che «around 1 million species already face extinction»⁵. L'antagonismo tra *sapiens* e animalità non è solo teorico: produce, come non mai, la scomparsa di un numero quasi inimmaginabile di specie.

È qui che cominciano i guai teorici per l'antispecismo mistico. In primo luogo, nulla vieta di considerare la scomparsa di numerose forme di vita come un fatto naturale, più volte accaduto nella storia del pianeta (non a caso si parla, oggi, di “sesta estinzione di massa”: ce ne sono state altre cinque almeno). Il timore per l'estinzione di specie marine o terrestri di dimensioni medio-grandi rischia di essere anch'esso frutto di predilezioni antropocentriche. A tal proposito Gould ricorda, in uno dei suoi libri più belli, un dato controintuitivo. Da qualunque punto di vista si consideri il problema (varietà di specie, numero di organismi, peso organico totale, quantità di habitat), la maggior parte della vita sulla Terra corrisponde ancora oggi a un insieme eterogeneo di *forme batteriche*. «L'impulso psicologico a mentire a noi stessi per un progresso generale, cioè un'evoluzione prevedibile ed evidente verso il dominio di creature come noi dotate di coscienza»⁶ non riguarda solo la preferenza per i *sapiens*, ma più in generale per gli organismi pluricellulari.

2 Cfr. Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003.

3 Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 542.

4 *Ibidem*, p. 543.

5 IPBES, *Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, IPBES Secretariat, Bonn 2019, p. 4.

6 Stephen Jay Gould, *Gli alberi non crescono fino in cielo. Varietà ed eccellenza nella storia della vita*, trad. it. di S. Petrucci, Mondadori, Milano 1999, p. 204.

Per farsi coerente, l'antispecismo mistico deve considerare il capitalismo contemporaneo distruttivo solo a un primo sguardo: non v'è da preoccuparsi, il mondo era e resterà in mano ai batteri.

Per uscire dall'antinomia occorre lavorare a una prospettiva altra. Potremmo definire provvisoriamente “antispecismo linguistico” la somma modesta di un paio di idee. La prima: *la liberazione degli animali è legata alla liberazione degli umani, non alla fine del tempo storico*. La seconda: linguaggio e tecnica non sono di per sé forme di distruzione, ma *facoltà ambivalenti* fulcro del decentramento cognitivo ed etico-politico necessario per la battaglia contro lo specismo⁷. Altrimenti avremo solo una scelta: il godimento dell'«eterno presente»⁸ fornito dal regno delle merci o l'attesa che arrivi l'apocalisse in grado di restituire, religiosamente, la terra alla terra. O, se si preferisce, l'*Escherichia coli* all'*Escherichia coli*.

7 Cfr. Marco Mazzeo, *Capitalismo linguistico e natura umana. Per una storia naturale*, Derive-Approdi, Roma 2019.

8 A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 543.

Benedetta Piazzesi

Governare gli animali, governarne gli istinti

Gli istinti sono divenuti nel XIX secolo un oggetto incandescente da forgiare sull'incudine dei saperi zoologici e psichiatrici. Prima di allora, nell'episteme classica, agli istinti non era domandato che di risolvere la propria natura ambigua, tra automatismo e intelligenza. Descartes e Condillac, che avevano trovato risposte così diverse, non rispondevano insomma che alla stessa domanda: «Di che natura è l'azione istintuale?». E di conseguenza: «A quale grado dell'essere appartengono gli animali che agiscono istintivamente?».

Nel XIX secolo gli istinti sono invece assunti in un campo di positività epistemologica e politica. Naturalisti e psichiatri si sbarazzano del problema del loro statuto ontologico o gnoseologico per indagarne i concreti processi di formazione e funzionamento. Più che movimento automatico o intelligenza sedimentata, gli istinti diventano una forza, una pulsione, inconscia e irresistibile, che affonda il corpo individuale nel passato della razza e della specie. Così François Broussais, medico e teorico dell'«igiene morale»: «C'è sì qualcosa d'innato nelle nostre facoltà [...] ma ciò che è innato non sono delle idee, sono degli istinti, dei sentimenti, delle inclinazioni, dei gusti che si manifestano attraverso delle spinte sempre rinnovate»¹. In questa nuova natura pulsionale degli istinti, la psichiatria e la zoologia scoprono non solo un oggetto d'indagine scientifica, ma una risorsa per un potere capace di attingere a questa forza irresistibile. Per Franz Joseph Gall, padre fondatore della frenologia, è in quanto «forza primitiva innata» che l'istinto rappresenta una «qualità fondamentale»². Negli stessi anni, Frédéric Cuvier, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire e altri naturalisti scoprivano «gli ammirabili istinti degli animali che, conosciuti

e messi a profitto»³, avrebbero rappresentato una risorsa ancora ignorata dalla zootecnia. Così come si sono formati, nella cieca ostinazione delle generazioni, gli istinti possono infatti essere assecondati o trasformati, eradicati o creati, da una razionalità politica altrettanto ostinata. La loro viscosità rappresenta, a questo punto, un valore più che un intralcio: essa offre l'occasione per rendere duraturo un potere sugli animali e sugli umani, che altrimenti sarebbe da rinnovarsi a ogni generazione. Gli istinti permettono di pensare un potere che si perpetua automaticamente, o meglio, un potere che si riproduce ereditariamente all'interno di una logica di funzionamento che è ormai quella biologica. Gli animali domestici, «héréditairement disciplinés» secondo Auguste Comte⁴, rappresentano insomma l'utopia della società biopolitica e disciplinare del XIX secolo. Gli istinti appaiono infatti come lo strumento migliore per governare i viventi «dall'interno», il sogno politico di una società che rinuncia allo spettacolo della sovranità purché le sia risparmiata la vergogna della violenza. Un potere interiorizzato, discreto, che ripone la frusta e fa a meno delle catene, e non per questo è meno efficace, manipolando i bisogni e i desideri per governare i viventi non contro, ma a partire dalla loro volontà.

Gli istinti rappresentano non a caso l'occasione per scoprire negli animali una volontà che era stata fino a quel momento negata: per domesticare gli animali, dice Geoffroy Saint-Hilaire, è indispensabile che in essi ci sia «un certo grado d'intelligenza e di volontà»⁵. Il naturalista scrive «l'obbedienza dipende dalla volontà», ma tra le righe leggiamo «la volontà dipende dall'obbedienza». Intorno agli istinti si mette infatti in moto un complesso dispositivo di duplicazione della volontà. Essi sono innanzitutto spostati dal campo gnoseologico a quello volitivo, dove rappresentano in un certo senso la volontà allo stato puro, imperiosa e irrefrenabile. Ma rappresentano al tempo stesso una paradossale «volontà involontaria» che, per entrare nei circuiti disciplinari e produttivi del potere, ha bisogno di essere piegata e addomesticata, sottomessa a quella «volontà di secondo grado» che è la razionalità⁶. È a causa di questo curioso raddoppiamento che il lessico biopolitico della modernità non sa risolversi tra un'animalità

1 François Broussais, «Considérations sur les rapports de la phrénologie avec la philosophie», in «Journal de la société phrénologique de Paris», 1835, p. 17. Cfr. su questi temi Claude-Olivier Doron, «Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal», tesi di dottorato presso l'Università Paris-Diderot, 2011, pp. 1171-1194.

2 Franz Joseph Gall, *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, avec des observations sur la possibilité de reconnaître les instincts, les penchans, les talens, ou les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux, par la configuration de leur cerveau et de leur tête*, vol. 4, Baillièrre, Parigi 1825, p. 184.

3 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, «Domestication des animaux», in *Encyclopédie nouvelle, ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, a cura di P. Leroux e J. Reynaud, 8 voll., Gosselin, Parigi 1834-1841, p. 370.

4 Auguste Comte, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, vol. 3, Carilian-Goëury, Parigi 1853, p. 105.

5 I. Geoffroy Saint-Hilaire, «Domestication des animaux», cit. p. 367.

6 Su questo problema del governo della volontà, cfr. Orazio Irrera, «L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné», in «Revista de Filosofia Aurora», vol. 31, n. 52, 2019, pp. 32-64.

come figura dell'illibertà senza scampo e un'animalità come figura della libertà sfrenata. Ed è nella sintesi paradossale di questi due attributi (la non libertà e l'abuso di libertà), che gli istinti rappresentano l'alterità radicale a quella specie di libertà vincolata che si celerebbe nella moralità umana, la cui volontà è libera solo se risponde a un imperativo superiore a quello del proprio basso, viscerale, volere. Quello che si dispiega sugli istinti nel XIX secolo è quindi, in definitiva, uno scontro di volontà che il dispositivo medico-giuridico da una parte e quello etologico-zootecnico dall'altra hanno drammaticamente messo in scena.

Carlo Salzani

Il dorso del serpente

Il dispositivo umano, troppo umano, che vuole “salvare” gli animali non umani limitandosi ad “allargare il cerchio” della considerazione morale produce, come ogni dispositivo, tutta una serie di vincitori e vinti, di inclusi ed esclusi, di sommersi e salvati. Inclusi e salvati saranno quegli esseri che più si avvicinano al paradigma che sta al centro del cerchio, l'umano, mentre esclusi e perdenti (e perduti) saranno quelli che se ne allontanano, che stanno ai margini, e che diventano così invisibili all'etica. Esempio lampante ne è il serpente, che sarà pure l'animale più simbolizzato nella storia dell'umanità in ogni tempo e cultura¹, godendo oggi anche del dubbio privilegio di essere il nuovo *pet* di una moda alquanto sinistra, ma nei tanti discorsi di protezione, welfare e diritti animali non compare mai: un serpente non è un “soggetto-di-una-vita,” non è una “persona,” e non sembra in generale soddisfare i requisiti di nessuna delle tante e diverse teorie dell'animalismo *liberal*.

Dove il serpente compare è, semmai, negli altrettanti discorsi che vogliono invece difendere la fortezza del privilegio umano dalle ondate postumaniste, antispeciste, antropodecentriste che sempre più la mettono in questione – e compare di nuovo, ahilù, a *simbolizzare* un'animalità che proprio non può essere salvata. Daniel Dennett, per fare un esempio, attacca perfino Thomas Nagel perché al suo celebre pipistrello concede pure troppo, e cioè la dotazione della coscienza, e gli contrappone il serpente, che invece dimostrerebbe perfettamente come l'Animale ne manchi. Dennett cita uno studio del cognitivista Peter Gärdenfors che dimostrerebbe come il serpente (ma quale? Le specie di serpenti sono tante e tanto diverse che parlare di “serpente” equivale a parlare di *animot*) utilizza tre diversi (e non interconnessi) sistemi sensoriali in relazione alla sua preda: la vista (o i sensori termici) per colpirla, l'odorato per raggiungerla una volta colpita, e il tatto per identificarne il capo, da cui inizia a ingoiarla. Queste informazioni non sono unificate in e da una rappresentazione unica, e non possiamo quindi parlare di coscienza, che – questa la conclusione

¹ Drake Stutesman, *Snake*, Reaktion Books, Islington 2005, p. 9.

di Dennett – è privilegio di una sola specie, la nostra².

L'esempio più noto è però quello di Lévinas, che nega (o dubita) che il serpente – di nuovo, come rappresentante di un'animalità insalvabile – possa avere un volto, e quindi possa essere oggetto di considerazione etica (se non di riporto, proprio come per gli allargatori del cerchio)³. Derrida ha avuto il grande merito di smascherare l'insostenibile antropocentrismo di queste posizioni, rovesciando i termini della questione e utilizzando proprio il serpente come grimaldello per scassinare la cassaforte della morale, con letture di rappresentazioni letterarie della "serpentinità", come *Ébauche d'un serpent* di Valéry o *The Snake* di Lawrence, che offrono appigli per nuovi possibili approcci⁴. La questione non è che a uno scimpanzé o a un cane non sarebbe stato così facile negare la coscienza o il volto, ma che, anzi, proprio il serpente, e proprio perché manca di questi attributi, diventa il paradigma di una possibile etica veramente non antropocentrica, che Derrida chiama un'etica dell'"irricoscibilità"⁵. Un momento del poema di Lawrence la esemplifica perfettamente: il serpente, dopo aver bevuto alla vasca dove anche il poeta si era recato a bere, lentamente si gira per andarsene e gli volta spalle; questi, che prima lo aveva rispettato e ammirato, ora, spinto dalla paura e dalle voci della cultura e dell'educazione, d'improvviso gli scaglia contro un ceppo – per poi subito pentirsi⁶. Questa precisa esperienza, il dilemma che Lawrence si trova ad affrontare e infine a fallire, è il vero momento dell'etica: non la considerazione della coscienza, o della senienza, e nemmeno il confronto con il volto, ma l'incontro con il *dorso*. L'incontro, cioè, sia con l'assoluta vulnerabilità (l'altro ci dà le spalle, non ci vede, è completamente inerme) sia con l'assoluta impossibilità del riconoscimento, della similitudine, della reciprocità, della risposta, della relazione – e la risposta, etica o meno, che noi saremo capaci di darvi.

2 Daniel Dennett, «Animal Consciousness: What Matters and Why», in «Social Research», vol. 62, n. 3, 1995, pp. 701-703.

3 Tamra Wright, Peter Hughes e Alison Ainley, «The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas», in Robert Bernasconi e David Wood (a cura di), *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, Routledge, Londra 1988, p. 172.

4 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 107-109, 160 segg.; *Id.*, *La Bestia e il Sovrano*, vol. 1, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 295-315.

5 *Ibidem*, p. 146.

6 David Herbert Lawrence, *Poesie*, a cura di Giuseppe Conte, Mondadori, Milano 1987, pp. 74-75.

Tamara Sandrin

La narratività del corpo del vivente

Se il mondo è diventato un brutto cinema, al quale non crediamo più, un vero cinema non potrebbe contribuire a ridarci le ragioni per credere nel mondo e nei corpi venuti meno?¹.

Bisogna cercare sempre un modo di mostrare senza essere dimostrativi, come sono fatti il mondo, il sistema e la struttura che opprimono donne e uomini, che installano una struttura sulla scena mondiale attuale².

Talvolta nel buio accogliente della sala cinematografica, come nell'oscurità del sonno, lo spettatore si chiede se ciò che sta guardando sia realtà o fantasia; forse non crede mai fino in fondo alla verità di ciò che vede sullo schermo; probabilmente pensa che la realtà mostrata – se esiste – è altrove nel tempo e nello spazio e riguarda, il più delle volte, altre persone, altre vite.

Questa ambiguità non è caratteristica peculiare dei film di finzione, perché dipende dallo stato psichico dello spettatore e dalla constatazione effettiva che il film *non* è la realtà che riproduce. Chiunque volesse realizzare un film politico e militante dovrebbe tenerne conto per non cadere nella trappola della retorica didascalica, dovrebbe decidere come porsi davanti alla realtà e all'alterità, quale dovrà essere la "verità del film" e come portare lo spettatore a crederci.

Lo studio della rappresentazione cinematografica dell'alterità, dell'animalità e del nostro rapporto con loro può aiutare a valutare e capire i comportamenti e le reazioni umane e offrire così un punto di partenza per l'azione diretta, intesa come cambiamento del modo di porsi di fronte all'altro, animale e umano, e come riconoscimento della narratività del corpo del vivente, che dovrebbe essere anche lo scopo ultimo del cinema

1 Gilles Deleuze, *Cinema 2*, trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 2010, p. 223.

2 Amos Gitai, Video-intervista su *Ananas e Bangkok Bahrain*, Raro Video – Visioni Underground, Roma 2008.

antispecista, che – qualora esistesse – dovrebbe rientrare nel cinema politico, il cui compito è superare l'informazione inefficace e pericolosa, insufficiente «a vincere Hitler»³, per creare nuove immagini, estraendone la forma dallo spazio reale, affinché possano assurgere allo *status* di “mito” da cui poter trarre un vissuto attuale, che denunci l'invivibile, che faccia cogliere l'intollerabile, inteso sia come «lo stato permanente di una banalità quotidiana»⁴ sia come impossibilità di evoluzione e rivoluzione. Compito di un cinema politico è mostrare ciò che manca (ad es., il popolo che non esiste più), le violenze, i soprusi, senza però crogiolarsi e indulgere in esse, fondere e confondere il fatto privato con quello sociale e politico (e viceversa): perciò il cinema antispecista, il cinema del corpo-animale, è un cinema politico perché in quella che viene comunemente chiamata “questione animale” ogni fatto individuale è immediatamente politico.

Tenendo a mente che ogni rappresentazione artistica è espressione dell'umano e che nessuna opera umana potrà mai consegnarci al “silenzio dell'umano”, che cosa dovrebbe fare un cinema che voglia essere antispecista, un cinema per la liberazione animale? Riconoscere la narratività significa restituire al vivente, al suo corpo-animale, la capacità di narrarsi in prima persona, senza attribuirgli la necessità di qualcuno che parli in sua vece, significa rendere sonora e significativa la sua voce, che la nostra incredulità ha trasformato in “cigolio”, significa far sì che il sentimento scaturisca dal corpo e squarci la realtà e che la realtà resti squarciata.

Ci sono azioni che possono attrarre lo spettatore, forzarlo, convincerlo, portarlo ad ascoltare e a riconoscere la verità: artifici tecnici che stimolano e che colpiscono l'emotività, l'ideazione creativa e rivoluzionaria, la razionalità. Prospettive stranianti per uscire dagli automatismi della percezione: casualità, riprese estemporanee, montaggio critico e attrattivo... Per risvegliare la coscienza politica, per “penetrare nei crani” (con un'immagine di Èjzenštejn), in modo che il reale emerga con tutta la sua forza eversiva dall'effetto che l'immagine produce nello spettatore. Con l'uso inaspettato e incoerente di immagini sconcate e indipendenti, per ritrovare l'*altro* in questo spazio scoordinato tra le immagini e tra le immagini e lo sguardo, per rifondare sullo stupore e sullo spaesamento il rapporto con l'alterità e l'animalità.

3 G. Deleuze, *Cinema 2*, cit., p. 190.

4 *Ibidem*, p. 190.

Gianluca Solla

Incontrare

Ci sono due immagini che ancora a distanza di anni esito a chiamare scene. Sono piuttosto momenti o situazioni vissute. Della scena ci attendiamo che stia davanti a noi, semplicemente usufruibile al nostro sguardo, magari movimentata, ma comunque al suo posto. Le immagini costituiscono invece il punto in cui incontriamo qualcosa destinato a toccarci e a lasciare una traccia in noi. Più che a una rappresentazione, fanno riferimento a quello spazio in cui una vita s'intreccia con le altre.

Comincio da queste due immagini che costituiscono non degli esempi di qualcosa, ma appunto degli incontri.

Abruzzo, salita per il monte X: non manca tanto alla vetta, meta della nostra escursione, di cui negli anni ho perduto il nome, quando un gruppo di caprioli attraversa il sentiero. Provengono dalla roccia in alto a sinistra, si tuffano alla nostra destra, dentro il bosco. Uno di loro si trattiene un istante in più sul sentiero e ci fissa. Uno sguardo così ha sempre qualcosa di interrogativo. Del ricordo della giornata si mantiene viva soprattutto la sensazione che si sia trattato di un istante lunghissimo.

Berlino, vecchio cimitero di San Matteo, in quella parte del quartiere di Schönberg che è detto “Isola rossa”: dopo aver visitato una serie di cappelle presso le quali la nostra amica C. ha installato alcune delle sue opere-stendardo, sostiamo ancora un po' lungo i vialetti. Mentre gli altri visitatori si sono allontanati, da un cespuglio esce una volpe. Si accuccia a guardarci. Ci sediamo per terra e lei inizia a fare quella che ci è sembrata una danza, saltando da una parte all'altra. Anche allora il tempo sembrò dilatarsi.

Per dire cosa accadde là, e cosa accade sempre di nuovo, utilizzo la parola “incontro”. La uso per dire un'evidenza per cui non abbiamo molte parole. Davanti all'animale qualcosa dell'automatismo del linguaggio si perde. Quando incontro in particolare un animale selvatico, con cui non ho consuetudine e di cui spesso non conosco nemmeno il nome, incappo in qualcosa di estraneo che però mi guarda. E in quello sguardo c'è qualcosa di un'iniziativa. Un'iniziativa, cioè un'altra soggettività o una soggettività altra: la incontro, insieme alla mia stessa reazione, qualunque essa sia. Incontro qualcosa del mondo attraverso quello sguardo e la variazione che produce in me.

In questo senso un incontro non è una comunicazione, ma si fa dentro una trasformazione di sé. Incontrare significa che una vita si annoda con un'altra, che fanno un tratto (di strada, di vita) insieme. È in questo annodarsi lo spazio del nostro vivere insieme. E l'incontro è il modo con cui le nostre vite si articolano, è il modo del nostro incarnarci nel corpo e nel mondo, gli uni insieme agli altri, comunque sia.

La questione sarà allora: cosa ne faccio, di questo incontro? È una questione che non è decisa una volta per tutte, ma che si pone ogni volta da capo. Se l'esperienza che facciamo del mondo e con cui il mondo ci si dà è quella dell'incontro, allora ciò che dovremmo fare non è forse onorare l'incontro come il segreto più prezioso delle nostre vite? Potremmo chiamarla una dimensione sociale, nel senso che la *societas* – l'essere soci – procede non da una superiorità dell'uno (l'uomo) sull'altro (l'animale o un altro umano), ma etimologicamente dall'idea di seguire insieme, di accompagnarsi.

Se vivere significa non mancare agli incontri che una vita ci pone davanti e se la mia vita si articola appunto nell'incontro, annodandosi con altre vite e trovando ogni volta il proprio modo di stare al mondo, questo vale per il vivente in generale: vale per gli umani, ma anche per gli animali; vale per le piante, ma anche per gli elementi naturali. L'eccezionalità con cui l'uomo tratta se stesso, almeno dalla modernità in poi, dipende dal considerarsi superiore all'animale, ritenendo di averlo piegato attraverso prima la cultura e poi la tecnologia. Ma è appunto per boicottare la dimensione dell'incontro – e sostituirla con quella apparentemente più confortevole del dominio – che si pensa l'animale non come un nodo del vivente, ma come una sottomissione.

In questo senso l'uomo è l'animale che ha perso consapevolezza di accompagnarsi all'animale, di essere soci di una società che non si può disfare. È l'animale che ha perso l'occasione dell'incontro. Quante energie devastate nel tentativo di liberarsi dal proprio nodo singolare, a danno della propria interlocuzione con il mondo, che passa per l'animale: nell'idea di porsi come soggetto autonomo, sovrano, di emanciparsi dalla propria contingenza, che è anche la contingenza del mondo e degli incontri, occorre (ma a chi, a quale prezzo?) sciogliersi dall'incontro apparentemente inessenziale, intermittente, con l'animale, che lo esponeva al rischio del momento, instabile e incerto.

Eppure proprio questa intermittenza ci racconta, più di ogni altra cosa, cosa voglia dire essere dei viventi. Dal momento che l'incontro non si può "avere", ma solo fare, porta con sé la richiesta di un cambio di prospettiva al mondo moderno. Ecco perché l'impensato che ci attende è che proprio *zoon* – il vivente, l'animale – sia uno dei nomi con cui possiamo chiamare dio – o il mondo.

Aldo Sottofattori Vent'anni dopo

Questo numero di «Liberazioni» cade esattamente a 20 anni dal mio ingresso nel mondo dell'attivismo animalista. Infatti, sebbene abbia sempre provato una sottile angoscia riguardo la distorsione con la quale gli umani trattano gli altri animali, non riuscii mai a dare una forma a questo mio disagio finché, proprio nel 2000 e su una bancarella di Torino, incontrai il pensiero di Peter Singer nelle pagine del suo testo fondamentale. Da tanto tempo pendolavo tra Ivrea e Torino e il tempo trascorso in treno costituiva il momento in cui mi dedicavo al libro del momento. Così *Liberazione animale* divenne il libro della mia svolta. Credo di averlo assorbito completamente nell'arco di una settimana e l'impatto fu enorme. Fu enorme sia nella descrizione di "trattamenti" che ancora, in quei termini, non avrei mai sospettato, sia nell'argomentare filosofico che allora trovai ineccepibile.

La rivoluzione di Internet era alle porte e presto avrebbe dischiuso grandi possibilità in termini di informazione e di creazione di collegamenti e condivisioni. In effetti la mia contemporanea iscrizione a tre *mailing list* era la prova di una sete inesauribile volta ad approfondire, a chiarire, nel tentativo di trovare soluzioni che dessero forza a un movimento che sembrava essere promettente.

Non passò molto tempo prima che cominciasse a insinuarsi qualche dubbio. L'universo animalista appariva troppo poco consapevole della natura complessa di quel mondo umano che trattava gli animali in *quel* modo. Quindi non poteva comprenderlo ed era pertanto costretto a interpretarlo in termini fortemente viziati da un certo moralismo. Da questa considerazione scaturì una rilettura di *Liberazione animale* più attenta e meno passionale. Il contributo della prima letteratura antispecista continuava ad apparirmi determinante per essere riuscito a rompere un muro di indifferenza di massa, ma, nel contempo, mostrava tutti i suoi profondi limiti nel postulato di fondo: l'idea moraleggiante, e quindi idealistica, secondo cui il buon argomentare costituisce lo strumento per vincere dialetticamente un duello discorsivo e giungere alla soluzione del problema.

Anche le azioni derivate dall'impostazione singeriana – quelle alla ALF o le più moderate campagne tematiche –, sebbene contraddistinte da nobili

intenzioni, non sono sfuggite al medesimo difetto. Efficaci per la liberazione di *specifici* individui soggetti a diverse forme di tortura o maltrattamento, si sono rivelate inutili sul piano di una solida prospettiva, mostrandosi persino fragili per l'eccessiva esposizione alla repressione poliziesca e giudiziaria. L'attivismo frenetico dei primi 10-15 anni del nuovo millennio si è consumato tra manifestazioni, liberazioni, campagne contro la vivisezione, la moda delle pellicce, l'alimentazione non-vegana. Certamente è innegabile che tutto questo abbia esercitato un effetto positivo che ha comportato un significativo aumento degli individui consapevoli dei trattamenti inaccettabili a cui altri corpi sensibili sono sottoposti. Ma accanto a questo indubbio successo, che però non si è tradotto in una diminuzione della sofferenza animale complessiva, vanno considerati due altri aspetti non altrettanto positivi: a) il logoramento del movimento posto di fronte a barriere pubbliche insormontabili e b) lo strascico moralista che, a causa delle radici originarie del pensiero antispecista, continua ancora ad attribuire gli insuccessi all'insensibilità delle persone che, rigettando le giuste argomentazioni, alimentano con i propri comportamenti la violenza verso le altre specie.

Quando, dieci anni or sono, nasce «Liberazioni», le riflessioni critiche verso l'approccio classico del primo antispecismo sono già mature, dando luogo a una serie di tentativi di interpretazione del fenomeno della violenza umana sugli animali a partire da visioni più ampie e complesse. I 40 numeri della rivista costituiscono un'indelebile testimonianza in tal senso. Chi compisse un lavoro di analisi delle tendenze e degli orientamenti succedutisi nel tempo constatterebbe che i vari contributi che si sono succeduti sono stati indubbiamente diversi, ma concorderebbe che quasi tutti hanno individuato nella società e nelle strutture istituzionali – e non negli sforzi individuali di adeguamento a determinati comportamenti etici – le contraddizioni su cui sarebbe necessario far leva. Certo, si tratta di posizioni teoriche e ricerche i cui risultati sono ancora in fase di incubazione, ma senza di queste non è possibile neppure immaginare la liberazione di tutti gli animali – umani compresi. Occorre, infatti, considerare che l'ultima rivoluzione non potrà avvenire se non si troverà il modo di avvicinare l'etica al modo di riproduzione sociale fino al punto in cui scocchi un'inevitabile corrispondenza tra la prima e il secondo.

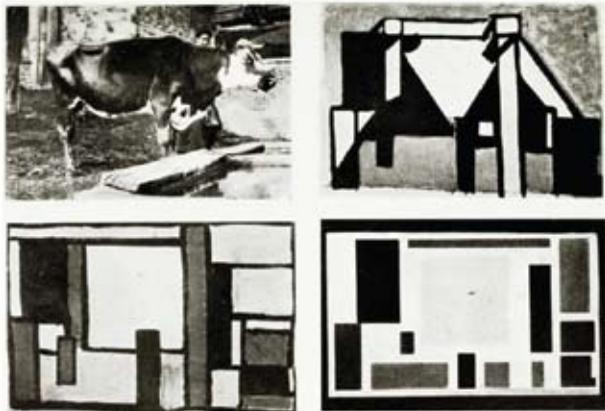
Marco Tabacchini

Carne muta, carne comune



Come scrivere attorno all'animale – il nostro più irriducibile rimosso – senza circoscriverlo o costringerlo a un discorso da cui sembra, per principio, radicalmente escluso? La domanda si impone in tutta la sua opaca semplicità, benché non sia altro che un effetto, una conseguenza di un'altra questione: quella della presenza e dell'eccesso occultati dall'uso di un simile generale singolare.

La questione, innanzitutto, è così quella dell'“animale” come parola, come significante eretto di fronte all'eterogenea molteplicità dei viventi, con la loro irriducibile prossimità e, al contempo, le loro altrettanto irriducibili variazioni. L'animale è la messa in questione, la crisi dello statuto ontologico dell'uomo, il quale si è sempre pensato in termini positivi, nella modalità di un'attribuzione rispetto alla povertà di cui l'animale è stato accusato di essere inconsapevole portatore. Si sono così visti sfilare, piuttosto serenamente, animali politici, animali razionali, animali erotici, animali simbolici, pur evitando ogni volta che, entro una simile processione, potesse fare capolino qualcosa come un animale senza altre qualità – un animale nudo. D'altra parte, se ciascuna di queste definizioni ha storicamente cercato di circoscrivere un proprio dell'uomo, nessuna di esse ha mai saputo – ma non si tratta di sapere, quanto di sensibilità... – avvicinarsi alla questione dell'animale, all'urgenza del suo insistere, così come al suo sottrarsi. Questo perché niente ci è più precluso, là dove ci sforziamo di dire l'animale e di tra(du)rlo in parole, di questa stessa animalità, stoffa o carne comune da cui incessantemente proveniamo e che, pur perduta, dimenticata, oppure semplicemente inapparente, non cessa di tracciare una palpitante linea di fuga al meccanismo di produzione dell'umano.



Theo van Doesburg, *Aesthetic Transformation of an Object (The Cow)*, 1916.

Ogni qualvolta l'umano non si è definito se non tramite un certo plusvalore, una certa qualità, si sarebbe già potuto intravedere l'opposto movimento di privazione lì inscritto. Se proviene dall'animale, in un movimento incessante, ciò significa che l'uomo allora si sottrae a quell'animalità da cui pure proviene, sottraendola *al contempo* dal proprio essere, fino al punto da ritenersene precluso. Persino là dove ha rivestito un certo valore e ottenuto un certo riscatto, l'animale ancora una volta è stato risolto nel suo valore d'uso: sfruttato come un reagente, come un fattore di cedimento da scatenare contro le costruzioni idealistiche dell'uomo. Così l'uomo ha finito per condannare il proprio pensiero a pensarsi per sottrazione e per negazione, tanto di sé quanto degli altri. Detto altrimenti, a pensarsi nei termini di una negazione radicale rivolta verso l'essere in comune che, anch'egli animale come e tra gli altri, spartisce con questi ultimi. Così l'uomo, nel suo volersi riconoscere come tale, non può che negare tutto quanto scivola sotto l'anodina apparenza di questo termine esorbitante, l'"animale". Forse è per questo che proprio con tale termine noi oggi indichiamo la questione fondamentale del "suo" essere, così come il "suo" punto di radicale messa in questione, il resto mai definitivamente risolto – mai risolvibile ma solo uccidibile o, al limite, domabile o domesticabile – attorno al quale si erge tutta la macchina antropologica.

Radicale e costitutiva intrattabilità di ciò che, in assenza di altro e nell'assenza di altri, ci ostiniamo a chiamare "animale". Differenza costitutiva tra la macchina e la materia trattata, nonostante ogni tentativo di sottomissione,

nonostante ogni apparente docilità, come se una sovversione più profonda fosse già all'opera, mentre l'opera dell'uomo è già da sempre in ritardo su di essa. Da qui la difficoltà del trattare a parole l'"animale": ciò non può che accadere nella sensazione di un inafferrabile. L'animale resta infatti intrattabile, e questo è ciò che l'uomo ha sempre provato a ridurre, a domare. Ed è così che trattare l'animale – lavorarlo a fondo, compiutamente – è possibile solo laddove esso venga trattenuto come materia inerte, come carne muta. Solo lì, d'altra parte, può essere estratto, afferrato, mostrato e deciso nella più serena docilità. Eppure, anche lì, la carne comunque resta carne comune agli umani e agli animali, carne comune alla vivente moltitudine animale, di cui "uomo" non è che il nome di una specifica piega, di uno specifico portamento o variazione.

Federica Timeto

Al vertice del triangolo

La mini-serie di documentari della BBC *Spy in the Wild* (2017) si serve di più di 30 animali animatronici dotati di videocamere UHD (*ultra-high-definition*) nascoste negli occhi per “spiare” la vita come mai prima d’ora, rivelarne la “vera natura” e mostrare “quanto davvero siano intelligenti”. Lo slogan che apre ogni puntata (in tutto 5, di cui l’ultima rivela i segreti della costruzione delle spie) è il seguente: «Forse sono più simili a noi di quanto abbiamo mai creduto possibile». *Forse*, ma chiaramente è in questo avverbio il vero messaggio della serie, dal momento che tutto in questi documentari è rigidamente monitorato, selezionato e osservato dagli umani per gli umani¹, senza alcuna reciprocità fra animali robotici e animali reali, o fra umani e non umani attraverso le macchine. Su un totale di 8000 ore di girato, solo una minima parte di ciò che vediamo appartiene alle riprese effettuate dalle *spy cams* e molte, ad esempio, sono riprese dall’alto con droni²; quando poi gli animali rompono più o meno accidentalmente le videocamere, rispetto alle quali mostrano talvolta un interesse ludico, più spesso una consapevole tolleranza, queste vengono sostituite con nuovi dispositivi meglio dissimulati, a riprova che l’intelligenza umana, alla fine, riesce sempre a superare quella degli animali.

Quanto più il documentario naturalistico vuole avvicinarsi alla “realtà” dell’animale, tanto più rimuove le tracce dell’umano dalla scena, e con queste l’interazione tra umani e animali, che le immagini non mostrano praticamente mai. «Più sappiamo», scrive John Berger³, «più gli animali appaiono lontani», perché relegati alla posizione di “osservati” – sempre meglio, sempre più attentamente – cui è preclusa la restituzione dello

1 Significativa è anche la scelta dei setting, spesso aree protette e parchi dove gli animali sono già “abituati” ad essere spiati dagli estranei.

2 Nella prima serie dei documentari *Planet Earth* (Discovery Channel, 2006), ad es., vengono usate videocamere militari di sorveglianza per ottenere immagini degli habitat animali più accurate e panoramiche possibili. Cfr. Margret Grebowicz e Helen Merrick, *Beyond the Cyborg: Adventures with Donna Haraway*, Columbia University Press, New York 2013, p. 74.

3 John Berger, *Perché guardiamo gli animali*, trad. it. di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 27.

sguardo. Gli animali reali restano, insomma, «referenti assenti»⁴ e, al loro posto, la scena è occupata da robot zoomorfi che confermano il disegno intelligente che li anima. Il robot animatronico dalla forma animale, involucro che contiene un programma *troppo* umano, duplica il corpo animale come corpo meccanico.

Tranne in casi “fenomenali”, come quello di uno scimpanzé dello zoo Myrtle Beach Safari di Miami che naviga online, l’animale può essere la macchina – e la macchina essere come l’animale – ma non l’animale *con la macchina*⁵, perché la prerogativa dell’incontro attivo e creativo con la tecnologia (e ancora di più con l’intelligenza artificiale) resta umana, e così il privilegio dello sguardo dal fuori, garanzia della meta-cognizione che conferma l’umanità del soggetto e che all’animale “povero di mondo” non è dato avere. Che si parta dagli animali, modelli per studiare comportamenti ed evoluzioni della vita artificiale, ad esempio nel campo della biomimesi o cyborg che surrogano le attività di quelli in via di estinzione “salvando” la natura in pericolo o ricreandola intorno agli animali cui è stata sottratta, o che siano piuttosto le macchine a manipolare e modificare il comportamento e il corpo animale⁶, il «triangolo cibernetico»⁷ continua a mantenere il medesimo vertice, quello umano.

4 Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zarbonati, Vanda, Milano 2020.

5 Nicole Shukin, «Smart Digital, Dumb Animal: The Ontology of the Digital», in «Digital Animalities», <https://digitalanimalities.org/blog-entries/2017/7/31/smart-digital-dumb-animal-the-ontology-of-the-digital>

6 Dai *biobot*, che possono essere anche animali innestati con componenti robotiche, ai robot che sfruttano processi organici come gli *Slugbots*, che ricavano energia nutrendosi di lumache, e intanto fanno piazza pulita di questi “infestanti” dei giardini ai recentissimi *xenobot*, creati a partire dalle cellule staminali delle rane *Xenopus laevis*, delle dimensioni inferiori a un millimetro e programmati da un algoritmo “evoluzionistico” in grado, tra le altre cose, di viaggiare all’interno del corpo umano per «comprendere il software della vita [...] avere il controllo definitivo sulla crescita e la forma delle strutture biologiche». Cfr. Ian Sample, «Scientists Use Stem Cells to Build First Living Robots», in «The Guardian», 13 Gennaio 2020.

7 L’espressione è di Dominic Pettman, *Human Error: Species-Being and Media Machines*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2011.

Filippo Trasatti

Frammenti di un dizionario osceno

Georges Canguilhem ha osservato che «sarebbe perlomeno prudente e onesto aggiungere a ogni titolo di un capitolo di fisiologia che si tratta della fisiologia di un determinato animale, in modo che le leggi, in questo campo come in altri, che portano il nome dell'uomo che le ha per primo formulate, portino il nome dell'animale utilizzato per l'esperimento: il cane per i riflessi condizionati, il piccione per l'equilibrio, l'idra per la rigenerazione, il ratto per le vitamine e il comportamento materno, il riccio di mare per la fecondazione e la segmentazione dell'uovo, la drososila per l'ereditarietà, il cavallo per la circolazione del sangue, ecc.»¹. Si potrebbe aggiungere non solo di fisiologia ma anche di psicologia e di molte altre discipline che hanno edificato “regalmente” la scienza di ciò che siamo su montagne di cadaveri.

...
Attaccamento, s. m.: Si tratta di un legame che si stabilisce tra esseri viventi, un adulto (caregiver) e un neonato nei primi mesi dopo la nascita. Un piccolo per crescere ha bisogno di stabilire un legame di attaccamento positivo con almeno un caregiver: se viene privato di questo legame non solo soffrirà ma da adulto attiverà comportamenti affettivamente distorti verso gli altri. Tra il 1958 e il 1965 alcuni cuccioli di macaco furono allevati dai caregiver Harry Fredrick Harlow e sua moglie Clara Mears Harlow che li privarono della madre sostituendola con madri-feticcio di stoffa o alternativamente di metallo. I cuccioli scelsero dapprima la mamma-stoffa a cui restavano a lungo avvinti, ma poi scoprendo che non poteva dar loro calore e affetto divennero sempre più tristi e impauriti. Si scoprì così che i cuccioli hanno bisogno dell'amore.

...
Automa, s. m.: Si riferisce alla condizione ideale per lo sperimentatore, quando finalmente nel soggetto è avvenuta la trasformazione attesa: da qualcuno a qualcosa. Il fondatore del comportamentismo, amante di labirinti, ha spiegato come realizzare al meglio questa trasformazione: «Ha

privato i ratti degli occhi, del bulbo olfattivo e delle vibrisse essenziali per il loro senso del tatto, prima di lanciarli alla scoperta del labirinto. E siccome il ratto non voleva più né correre nel labirinto né cercare la ricompensa, l'ha affamato per affermare: “Cominciò in quel momento ad imparare il labirinto e divenne finalmente un automa abituale”»².

...
Depressione, s. f.: Condizione patologica complessa, talvolta caratterizzata da un senso di angoscia, impotenza, chiusura verso il mondo e disperazione. Lo stimato accademico Harry Harlow provò in modo definitivo e memorabile come la depressione possa essere indotta. Si prendono dei cuccioli di macaco e li si pone in una camera di isolamento dalle pareti in acciaio, con i lati inclinati e un fondo di rete metallica, dove li si rinchiude per parecchi giorni, fino a un mese e mezzo. È il famoso “pozzo della disperazione” ideato dal professore.

...
Riflesso, s. m.: Ivan Pavlov condusse tra il 1889 al 1936 i celebri esperimenti sui riflessi condizionati che gli guadagnarono eterna fama. «Per identificare quali erano i riflessi condizionati e quelli incondizionati [...] Pavlov condusse esperimenti che contemplavano anche l'induzione di nevrosi in cani docili, ossia, in altre parole, forme di tortura inflitte a cani che erano stati selezionati proprio per via del loro carattere fiducioso al fine di provare che la pazzia può essere creata artificialmente. Il plauso internazionale per la sua opera ha fatto sì che i cani continuassero ad essere gli animali preferiti dagli scienziati sovietici»³.

...
Trauma, s. m. [dal gr. *τραῦμα* (-ατος) «ferita»] (pl. -i): In medicina, lesione prodotta nell'organismo da un qualsiasi agente capace di azione improvvisa, rapida e violenta. Il dottor Thomas Gennarelli⁴ ha diretto per anni presso l'Università della Pennsylvania il laboratorio di ricerca sui traumi cranici. Attraverso sofisticati esperimenti su decine di babbuini a cui veniva in vario modo colpito il cranio, si scoprì che l'urto del cervello sulle pareti della scatola cranica poteva causare sezione delle fibre nervose e danni irreparabili al tessuto cerebrale. Il suo maggior contributo all'impresa scientifica è il concetto di “danno assonale diffuso”⁵.

2 Vinciane Despret, *Penser comme un rat*, Éditions Quae, Versailles Cedex 2009, p. 32.

3 Susan McHugh, *Storia sociale dei cani*, tr. it. di A. Basso, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 191.

4 <https://www.mcw.edu/departments/neurosurgery/faculty/thomas-gennarelli-md->

5 Cfr. Jim Mason, *Un mondo sballato*, trad. it. di M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2007, p. 378.

1 Cit. in Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Fayard 1998, p. 548.

Troglodita Tribe

La gerarchia della mattanza

Abitando in Sicilia presto o tardi si entra in contatto con l'antica realtà delle tonnare. Considerate veri e proprio monumenti, è possibile visitarle e venire travolti dall'aspetto romantico e favolistico che viene regolarmente riconosciuto loro e tramandato.

In realtà, la tonnara è il luogo dove venivano trasportati, squartati ed eviscerati i tonni catturati con uno dei metodi più crudeli: la mattanza. Questa consisteva nella creazione di varie camere di reti all'interno delle quali il branco di tonni era costretto a procedere fino a raggiungere l'ultima, la camera della morte, nella quale avveniva la strage. I tonni, animali che possono pesare anche 600 chili, senza più via di scampo, venivano arpionati con i crocchi (aste munite di uncini acuminati), sollevati e uccisi a mazzate in un terrificante bagno di sangue che cambiava il colore del mare. Morivano lentamente, colpiti, feriti e incastrati in queste reti sempre più strette, con sempre meno acqua a disposizione.

La tanto decantata e mitizzata lotta per la sopravvivenza dei *tonnaroti* (i lavoratori delle tonnare) costretti ad affrontare la battaglia con questi pesci enormi, si limitava quindi a una grande trappola che richiedeva, più che altro, la prestanza fisica necessaria per arpionarli, sollevarli, colpirli ed evitare i loro colpi di coda, ultimo possibile gesto di resistenza. Intorno alle tonnare si formavano piccoli borghi marinari la cui economia si basava esclusivamente sulla mattanza, parola che, ai giorni nostri, conserva il significato di strage o delitto efferato.

Il sistema della tonnare aveva una chiara impronta fondata sul dominio e sullo sfruttamento.

I proprietari, il più delle volte famiglie molto ricche e potenti, risiedevano in città, ma si trasferivano per alcuni mesi presso la tonnara, in un palazzo che aveva una balconata sul mare in modo da poter controllare il lavoro dei tonnaroti che vivevano in minuscole e fatiscenti catapecchie di proprietà di chi li sfruttava. Ma la figura preponderante, divenuta eroica e decantata fino ai nostri giorni, è quella del *Rais* (nome arabo che indica le origini delle tonnare). Il Rais era il capo dei tonnaroti, il punto di riferimento, colui che decideva chi poteva lavorare, colui che dava le istruzioni e aveva il comando assoluto. Era

l'uomo forte che tirava le fila, l'unico a cui era concesso parlare direttamente con il padrone a cui doveva garantire l'enorme guadagno e, proprio perché non conosceva gli umori e le intenzioni, aveva un potere enorme su tutti.

L'aspetto romantico e favolistico che fa dimenticare l'atrocità di questo sistema gerarchico e violento si fonda proprio sulla figura del Rais trasformato in una sorta di stregone-sciamano del mare, anello di congiunzione tra terra e acqua. Perché il Rais, per tutti, non era soltanto colui che aveva la conoscenza tecnica della caccia al tonno tramandata per generazioni, egli era anche l'eroe che entrava per primo nella tonnara, colui che conosceva gli umori del mare, quello che "amava e rispettava" i tonni e sapeva entrare in diretta comunicazione con loro. È grazie a questa figura che la realtà delle tonnare viene ancora celebrata: gli ultimi Rais sono diventati veri e propri testimonial, personaggi di indubbio prestigio, fotografati, invitati ai *talk show* e nelle scuole. L'ultimo di questi, nel 2006, è stato addirittura iscritto nel registro "Eredità Immateriale" dell'Unesco come "Tesoro Umano Vivente".

Mentre oggi nessuno si sognerebbe di decantare le gesta di un macellaio, di uno scannatore, di un cacciatore, la figura del Rais è invece largamente utilizzata, anche dalle istituzioni, per scrivere la storia, tacendo sulla violenza della miseria e del potere, sull'inganno, sulla sopraffazione e sul dolore inflitto. Molti, per giustificare la mattanza, vere e proprie stragi e lunghe agonie, sostengono che si trattava di sopravvivenza. In realtà era un business come tanti, dove alcuni attori si arricchivano enormemente sfruttandone altri che riuscivano a sopravvivere a stento, mentre gli ultimi, i tonni, morivano a migliaia tra atroci sofferenze.

Colpisce, più che altro, come la mitizzazione di un ruolo possa entrare così facilmente nel tessuto sociale, farsi leggenda, cultura popolare. Colpisce perché la sua funzione di coprire le ingiustizie e le nefandezze, le meschinità e i soprusi è di gran lunga più potente di qualunque obiezione razionale, di qualunque discorso fondato sull'empatia e sulla solidarietà. Come per il mito della fattoria felice, anche per le tonnare è necessario inventare una favola che assolve moralmente un operato che difficilmente potremmo accettare a cuor leggero. Ma il caso dei Rais contiene un ingrediente in più, perché qui abbiamo la trasformazione di un capo in eroe, mago, signore del mare a cui viene conferito un riconoscimento raro ed eterno, una sorta di santificazione mediatica.

È la vittoria definitiva degli sfruttatori sugli sfruttati che viene celebrata. Una vittoria che fa leva sulla miseria, che accetta i valori di chi si assoggetta al padrone e alla catena gerarchica. I valori sono sempre gli stessi: il ricco e potente, l'uomo forte, la gerarchia, lo sfruttamento animale, la rassegnazione. Storie vecchie che vengono raccontate come favole, che servono per tranquillizzare, per addormentare ogni desiderio di rivalsa, ogni possibile traccia di luce.

Federico Zappino

Interdipendenza / Sovversione

Ricordo che quando acquistai il mio primo giubbotto di pelle chiesi alla commessa di che colore fosse la pelle di vitello, prima del trattamento. Lei tirò su la manica della sua maglia e, mostrandomi la pelle del suo braccio, rispose: «Come la nostra». Eppure, non sembrava che alla coscienza di quella somiglianza tra la “nostra” pelle e la pelle del vitello corrispondesse una sollecitazione etica. Per quanto simili, o uguali, potessero essere tra loro la pelle della commessa e quella del vitello, credo che per lei – e anche per me – fosse del tutto normale che quella del vitello e non la sua, né la mia, potesse essere usata per la produzione di un giubbotto.

Credo che ciò illustri bene una delle idee di Judith Butler, secondo cui i corpi non sono egualmente degni di lutto. E se non lo sono, significa che non sono nemmeno degni di buona vita – sono corpi che non contano. Se il sacrificio dei corpi che non contano è normalizzato, quel sacrificio cessa propriamente di costituire qualcosa per cui dispiacersi. Ciò, tuttavia, manca ancora di rispondere alla domanda: perché alcuni corpi non contano? E la mia risposta è che se i corpi non contano è perché sono preventivamente istituiti come sacrificabili dalle norme dominanti. Pertanto, *non conta affatto* quanto questi corpi possano condividere una comune natura corporea, emotiva e sensuale, se questa natura si trova a essere politicamente protetta e celebrata solo per alcuni corpi e non per altri.

In *Norma sacrificale / Norma eterosessuale*¹ ho provato a contribuire alla necessità di gettare le basi per un'alleanza tra il queer e l'antispecismo partendo proprio da una forma di autocoscienza che intendesse resistere alla semplice, normalizzante, constatazione del fatto che *la mia pelle* fosse tutto sommato simile a quella del vitello del mio giubbotto. Che intendesse resistere, in altre parole, proprio a ciò che Butler, ne *L'alleanza dei corpi*, scrive a riguardo:

I corpi umani non sono distinguibili in modo assoluto da quelli animali. La

1 Postfazione a Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

creatura umana è già in relazione con l'animale, e non perché l'animale è l'“Altro” rispetto all'umano, ma perché l'umano è già un animale. Inoltre, un ampio insieme di processi vitali incrocia l'umano e l'animale, indifferente alla distinzione tra i due. Una delle idee di Donna Haraway è che le forme di dipendenza tra umano e animale implicino che essi si costituiscono, in parte, reciprocamente. Se assumiamo questa dipendenza come centrale, la differenza tra animale e umano diviene secondaria (entrambi sono dipendenti ed entrambi dipendono l'uno dall'altro per essere ciò che sono)².

Dire che l'umano è già un animale, o dire che la differenza “ontologica” tra l'umano e l'animale divenga secondaria a fronte del rapporto di interdipendenza, nulla ci dice a proposito delle norme che la governano, né delle gerarchie che la mera constatazione di questa interdipendenza lascia inalterate. In fondo, si tratta di qualcosa di simile a ciò che abbiamo spesso dovuto ascoltare da quanti intendevano veicolare una versione normalizzante e pacificante del queer: non c'è alcuna distinzione “ontologica” tra generi e orientamenti sessuali. Pur essendo animata da tentativi di resistenza all'essenzialismo, questa candida dichiarazione rischia tuttavia di adombrare la concreta e sociale materialità del *modo di produzione eterosessuale* dei generi e della conseguente allocazione differenziale di vantaggi e costi³. E questa candida affermazione, allo stesso tempo, occulta e stigmatizza quei propositi normativi, o ideologici, di sovversione del modo di produzione eterosessuale, poiché, in assenza di quella sovversione, la produzione delle soggettività è indistinguibile dalla produzione di gerarchie.

Sulla scorta di Haraway, Butler contravviene dunque alla sua stessa intuizione secondo la quale per quanto la precarietà possa essere intesa in termini genericamente esistenziali, essa si trovi a essere massimizzata e differenzialmente ripartita sulla base delle norme dominanti di allocazione di valore e abiezione⁴. Per quanto l'umano e l'animale siano entrambi “ontologicamente” precari, infatti, non può essere taciuto che la minore precarietà dell'umano rispetto a quella dell'animale si deve al fatto che il primo l'ha attenuata sulla base di tecnologie, e di abusi di potere, che massimizzassero quella del secondo. Dunque, sì: si tratta di rapporti di “interdipendenza”. Ma il fatto che “noi dipendiamo da loro, i quali a loro volta dipendono da noi”, non significa esattamente che «questa interdipendenza

2 Judith Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, pp. 208 e sgg.

3 Rimando al mio *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi, Milano 2019.

4 J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 188.

supporta la vita in un mondo vivibile»⁵: al contrario, significa che si fonda su una norma sacrificale. *In quanto tale, può essere solo sovvertita*. E comprendere come sovvertire questa gerarchica interdipendenza è proprio la sfida dell'alleanza futura tra antispecismo e queer.

5 J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Verso, London-New York 2020 (di prossima uscita).