

“

*TORNATE. TORNATE TUTTI, NON SI PUÒ  
STARE MORTI PER SEMPRE*

– Mariangela Gualtieri

”

Liberezioni

42

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2020

42

**T.LISA** Collegio di Entomologia **T. DI PESO ET AL.** Uno sguardo psicodinamico sullo sfruttamento animale: dissociazione e meccanismi difensivi **L.KLÍMA E G.P.CIMA** Elogio della misantropia **B.NOGARA NOTARIANNI** Sovrana indecisione. Breve bestiario di disobbedienza **CENTRO DI DOCUMENTAZIONE LIBERTARIO “FELIX”** Alcune note su estinzionismo e dintorni **C.KULESKO** Invocare la morte su di sé. Inattualità e inutilità del pessimismo speculativo **O.FIORILLI** *Make Kin not Babies* o giustizia riproduttiva? Note per una politica transfemminista della riproduzione **R.BUIANI** Creare e percepire la visualizzazione scientifica dei virus tra innovazione e conformismo **C.OLIVER** SARS-CoV-2, ricerca “più-che-umana” e riproduzione della violenza interspecie **F.URSO** Proteine nubi. L’esercizio del potere maschile nelle pratiche carnivore **A.LANFRANCHI E E.MAGGIO** Il cinema e la decostruzione antropocentrica **T.SANDRIN** *Island of Lost Souls*. Il ritorno della traccia animale



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 6,00

lib

# Liberazioni

Trimestrale Anno XI n. 42 / Settembre 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 Settembre 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](http://www.liberazioni.eu) - [redazione.liberazioni@gmail.com](mailto: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](mailto: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](http://www.liberazioni.eu))

Albugnano	<b>Rifugio Jill Phipps</b> - <a href="https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/">https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/</a> Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	<b>Agripunk Onlus</b> - Località L'Isola 61/a
Asti	<b>Centro di Documentazione Libertario Felix</b> - Via Enrico Toti, 5
Bergamo	<b>Coordinamento liberselvadec</b> - <a href="mailto:liber.selvadec@inventati.org">liber.selvadec@inventati.org</a> - c/o Spazio di documentazione "La Piralide" - Via Del Galgario, 11/13
Bologna	<b>Modo Infoshop</b> - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	<b>Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara</b> - <a href="http://www.agriturismovegan.it">www.agriturismovegan.it</a> Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	<b>Capre e Cavoli Bar Bistrot</b> - Via Moretto, 61 <b>Nuova Libreria Rinascita</b> - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	<b>Gusto Arsizio Ristorante vegano</b> - Via Palestro, 1
Cesena	<b>Spazio Libertario "Sole e Baleno"</b> - subb. Valzania, 27 <a href="http://www.spazio-solebaleno.noblogs.org">www.spazio-solebaleno.noblogs.org</a>
Forlì	<b>Equal Rights Forlì</b> - <a href="mailto:equalrights@inventati.org">equalrights@inventati.org</a>
Genova	<b>Libreria Adespotos</b> - Via delle fontane, 15
Grado	<b>CaVegan</b> - <a href="mailto:tamarasandrin@virgilio.it">tamarasandrin@virgilio.it</a> - 3473080298
Marina di Carrara	<b>Libreria Pianeta Fantasia</b> - Via Rinchiosa, 36
Milano	<b>Libreria Les Mots</b> - Via Carmagnola ang. Via Pepe <b>Piano Terra</b> - Via Federico Confalonieri, 3 <b>Libreria Antigone</b> - Via Antonio Kramer, 20
Monza	<b>Gastronomia La Pentola Vegana</b> - Via Lecco, 18
Napoli	<b>Libreria Tamu</b> - Via Santa Chiara, 10/h <b>Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l.</b> - Via B. Croce, 28
Padova	<b>Circolo ARCI La luna nuova</b> - Via Barbarigo, 12
Pistoia	<b>Ass. Centro di Documentazione</b> - Via S. Pertini, snc
Rimini	<b>Associazione Grottarossa</b> - via della Lontra, 40 <b>Biblioteca Civica Gambalunga</b> - Via Gambalunga, 27
Roma	<b>Biblioteca Casa del Parco</b> - Via della Pineta Sacchetti, 78 <b>Biblioteca Comunale Corviale</b> - Via Marino Mazzacurati, 76 <b>Libreria Anomalia</b> - Via dei Campani, 73
San Piero a Grado	<b>Ippoasi</b> - Via Livornese, 762
Torino	<b>Associazione Animalincittà</b> - c/o Cascina Roccafranca - Via Rubino, 45 <b>Biblioteca Civica Centrale</b> - via Della Cittadella, 5 <b>Centro Studi Sereno Regis</b> - Via Garibaldi, 13 <b>Libreria Comunardi</b> - Via Conte Giambattista Bogino, 2 <b>mercoledì eXtra Ordinari</b> - <a href="mailto:mercolediextraordinari@gmail.com">mercolediextraordinari@gmail.com</a> - 3451122925
Trento	<b>Biblioteca antispecista Rossana Fontanari</b> - via del Suffragio, 13
Venezia	<b>La Tecia Vegana</b> - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	<b>Libre!</b> - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - <a href="mailto:libreverona@gmail.com">libreverona@gmail.com</a> <b>Paginadodici</b> - Corte Sgarzerie, 6a

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

## OFFICINA DELLA TEORIA

---

- 4 Tommaso Lisa  
**Collegio di Entomologia**
- 8 Teresa Di Peso, Silvia Panzeri, Gio Matteo Riso Ricci e Giacomo F. Stefanoni  
**Uno sguardo psicodinamico sullo sfruttamento animale: dissociazione e meccanismi difensivi**
- 27 Ladislav Klíma e Gioele P. Cima  
**Elogio della misantropia**
- 35 Bianca Nogara Notarianni  
**Sovrana indecisione**  
Breve bestiario di disobbedienza

## TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 41 Centro di Documentazione Libertario "Felix"  
**Alcune note su estinzione e dintorni**
- 47 Claudio Kulesko  
**Invocare la morte su di sé**  
Inattualità e inutilità del pessimismo speculativo
- 52 Oli Fiorilli  
**Make Kin not Babies o giustizia riproduttiva?**  
Note per una politica transfemminista della riproduzione

## TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 61 Roberta Buiani  
**Creare e percepire la visualizzazione scientifica dei virus tra innovazione e conformismo**
- 84 Catherine Oliver  
**SARS-CoV-2, ricerca "più-che-umana" e riproduzione della violenza interspecie**
- 88 Francesco Urso  
**Proteine nubi**  
L'esercizio del potere maschile nelle pratiche carnivore
- 92 Alessandro Lanfranchi e Emilio Maggio  
**Il cinema e la decostruzione antropocentrica**
- 102 Tamara Sandrin  
**Island of Lost Souls**  
Il ritorno della traccia animale

## NOTE BIOGRAFICHE

---

Tommaso Lisa  
**Collegio di Entomologia**

La ricerca della preda vivente non è la ricerca frettolosa dell'ombra di cui si accontenta la pigrizia di spirito che si dà il nome di azione.

Georges Bataille

Passeggiando, sul sentiero, trovo sparsi frammenti di carabo. Qua e là delle zampe, qualche elitra, un pronoto. Sono probabilmente residui coagulati nelle feci di qualche predatore, volpe o cinghiale, che la pioggia ha sciolto e dilavato. Frammenti inerti, parti inanimate di una forma che aveva vita. Crea un sommovimento interiore pensare che quelle elitre spaiate, quella carcassa di pronoto, fino a pochi giorni prima erano parti organiche di una creatura attiva. Forme animate, hanno dato nutrimento da vive ad altre forme viventi che, se non venissero raccolte, catalogate e descritte, andrebbero perse, tornerebbero polvere senza storia. Fluttuo sospeso in un tempo metafisico osservando gli sparsi frammenti di carabi. È forse questo ciò che chiedo all'entomologia, uno shock percettivo legato alla memoria di forme archetipiche, un turbamento del pensiero che faccia deragliare la percezione abituale di me nell'esistenza.

Continuo a passeggiare e giungo vicino a una vecchia quercia colpita da un fulmine. Vagheggio da giorni, forse vagellando, la fondazione di un improbabile «Istituto di Entomologia Metafisica». Meglio ancora, un «Collegio di Entomologia Patafisica». Oppure una via di mezzo tra i due. Prenderei come riferimento l'iniziatico «Collège de sociologie» fondato dal filosofo e scrittore francese Georges Bataille assieme alla rivista «Acéphale». Forse, più che una congrega d'accolti, seguaci d'una forma di «entomologia sacra», dovrei essere l'unico partecipante a quest'attività solipsistica di meditazione. Secondo la «congiura sacra» ideata da Bataille, io, unico membro dell'associazione, dovrei abbandonare la società civilizzata e la sua luce per osservare segretamente il mondo umano fuori dalle coordinate convenzionali, per divenire tutt'altro da ciò che la società vuole, oppure cessare di esistere. Una parodia della metafisica, basata sulla scrupolosa osservazione delle «eccezioni» entomologiche.

Mi chino a terra, ai piedi del tronco, a meditare. L'esistenza non dovrebbe servire solo da testa e ragione. Nella misura in cui diventa razionalmente «necessaria», l'esistenza accetta un asservimento. Ma la vita, come testimoniano queste elitre, questi frammenti intrisi di sterco che tengo nel palmo della mano, eccede l'asservimento, la riduzionista ragione dell'utile. Mi avvicino a un'altra dimensione quando, sul mio piccolo e sdrucito taccuino d'appunti entomologici, che continuo a preferire a un documento di Word o a un programma di registrazione vocale, redigo il «manifesto» con un mozzicone di lapis, da pubblicare nel primo numero di un ipotetico «Bollettino»:

## LA CONGIURA ENTOMOLOGICA

### *Atti del Collegio di Entomologia Metafisica*

*Ciò che abbiamo intrapreso non deve essere confuso con nient'altro, non può essere limitato all'espressione di un pensiero e ancora meno a ciò che è considerato come arte.*

*L'avidità umana incontra il vuoto. Siamo ferocemente entomologi, di un'entomologia elevata a religione, nella misura in cui l'esistenza si ribella alla dittatura della necessità e dell'utile.*

*Ciò che intraprendiamo è una ricerca di un incognito, di una alterità imponderabile che si manifesta ogni volta che si entra nel bosco in cerca di insetti.*

*È tempo di abbandonare il mondo civilizzato e la sua luce. Misurare e conoscere tutto porta a un'esistenza senza attrattive. Segretamente o no, dopo aver attraversato gli strumenti della retorica, è necessario porsi in una disposizione d'animo verso l'ignoto, l'inatteso, l'imprevedibile. Ciò che non ha nome e non può essere misurato.*

*Noi amiamo l'insetto come un'alterità assoluta e irriducibile. Lo sottoponiamo a un nome, a una ricerca, a una scomposizione anatomica ma infine, al di là di ogni analisi scientifica quale presupposto di esercizio ascetico, lo scopo è la resa. Arrendersi, esausti, innanzi all'evidenza che, nonostante ogni sforzo della ragione, il significato dell'insetto resta impossibile da comprendere.*

*Amare l'insetto significa arrendersi davanti a questa frustrazione. Dopo aver provato tutte le strade razionali della misura e della nominazione, l'arte combinatoria della razionalità, deporre le armi della ragione e porsi*

*in semplice contemplazione. A mani tese, con gesto di prostrazione. Di fronte a una mancanza abissale che non è colmabile con alcuna parola.*

*Oltre la storia, oltre la civiltà. La vita si svolge in un ordine di grandezza che solo l'estasi e l'amore possono ammirare. Nella sua grandezza, nel suo irredimibile tumulto. Colui che, con fare scientifico, tiene a ignorare o a misconoscere l'estasi è un essere incompleto il cui pensiero è ridotto all'analisi.*

*Occorre, però, aver attraversato la ricerca e il calcolo, essersi sfiniti nella sistematica, per raggiungere lo stato di estasi. Tanto più lunga sarà la strada di analisi, quanto più pura sarà l'illuminazione. Bisogna procedere come se davvero la scienza possa spiegare qualcosa, segnare la via del percorso per l'estasi. Ma lo scopo resta la liberazione dalla necessità. La ricerca di un affrancamento dalla necessità.*

*Una ricerca asservita alla necessità porta alla cecità. Per vedere oltre, occorre sfuggire alla testa, farsi acefali, oppure gastrocefali, o stetocefali. Dopo aver provato con rigore scientifico le estenuanti forme della sistematica dovrebbe apparire evidente come l'insetto non sia del tutto incasellabile, restando un'alterità irriducibile e misteriosa.*

*Giunti al punto di questa specola, testimonianza di un piano naturale delle cose, il cosmo apparirebbe allora regolato da leggi universali, un ordine che il linguaggio umano non potrà arrivare a comprendere se non nella condizione acefalica.*

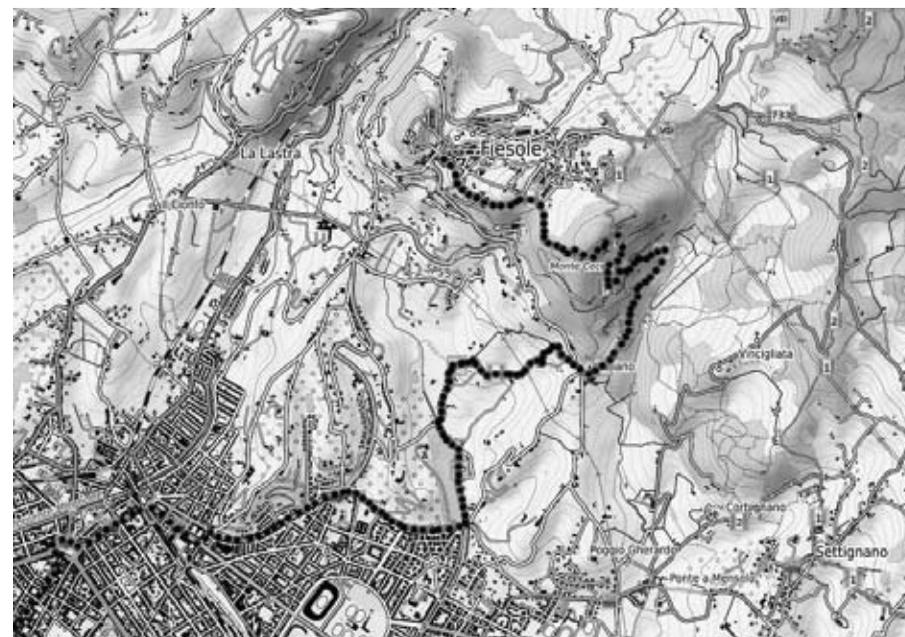
*Ciò che penso e che presento non l'ho pensato né rappresentato da solo. Scrivo nella campagna fiorentina, all'ombra di una quercia colpita dal fulmine. In questo istante stesso, osservo al contempo ma non simultaneamente la realtà e la sua rappresentazione. Per non vivere come un ragioniere, con gli occhi cavati, che non si sanno più meravigliare di niente, contemplo nel disegno delle elitre di questo insetto il tumulto di infiniti che è la vita.*

Chiudo il piccolo taccuino e lo ripongo nella tasca dei pantaloni, lasciando il mozzicone di lapis come segnalibro. Durante la caccia sacra e il rituale di determinazione dell'insetto, divento io stesso insetto. Osservo ancora i frammenti del carabo nel palmo delle mani e dal fondo dell'occhio di Medusa, riflesso sulle elitre del carabo, ecco apparire lo stetocefalo, come in un blasone si specchia il mio stesso volto, in un'araldica *mise en abyme*.

Una costellazione di nomi si articolano sul territorio, nel labirintico dedalo di sentieri sotto al bosco di lecci, fino al culmine del monte Ceceri, alla radura sommitale, in un moto di ascesa e discesa segnato da varie

tappe. Perdo la testa in questa ricerca senza fine di un rapporto più profondo di coesione con l'ambiente. Durante il rituale del ribaltare pietre in cerca del carabo, condotto con cocciuta ostinazione, capisco che l'attesa del carabo deve essere delusa. Dall'insufficienza non si sfugge né col caso né col sogno. Sono consapevole che si è creato un incanto occasionale e solo nella consapevolezza dell'incantamento (e non nel disincanto) la vita ha un valore. Perdo la testa in questo gioco potenzialmente infinito di ricordi e descrizioni dell'oggetto dei desideri.

I limiti del racconto sono quelli di questo stesso bosco che attraverso in silenzio, delineati in questa mappa:



Teresa Di Peso, Silvia Panzeri, Gio Matteo Riso Ricci e Giacomo F. Stefanoni  
**Uno sguardo psicodinamico sullo sfruttamento animale:  
 dissociazione e meccanismi difensivi**

## Introduzione

Il presente articolo si propone di indagare, da un punto di vista psicologico<sup>1</sup>, le dinamiche profonde che intercorrono nella relazione umano-animale e che contribuiscono a caratterizzare le forme via via assunte da tale rapporto. Nel dettaglio, viene ipotizzato come alcuni meccanismi psicologici, definiti in ambito psicoanalitico con il termine di *meccanismi di difesa*, siano coinvolti nelle forme di relazione basate sullo sfruttamento intensivo degli animali finalizzato al loro utilizzo nell'industria e nel mercato alimentare.

Il concetto di difesa è notevolmente mutato dalla sua introduzione da parte di Freud alla fine dell'Ottocento, passando attraverso la teoria delle relazioni oggettuali, della psicologia dell'Io e della psicologia del Sé. Tale principio è stato ripensato alla luce della svolta relazionale e dell'intersoggettivismo, e utilizzato da parte di autori contemporanei nella comprensione delle personalità borderline e narcisistiche. Per l'utilizzo che qui ne viene fatto ci richiamiamo alla definizione proposta da Skodol e Perry che caratterizza la difesa come: «Meccanismo psicologico che media tra desideri, bisogni e affetti e impulsi dell'individuo da una parte e proibizioni interne e realtà esterne dall'altra»<sup>2</sup>. La connotazione difensiva si riferisce al fatto che tali funzioni psichiche proteggono l'individuo dal contatto con contenuti ideoaffectivi, stati del Sé e stati relazionali disturbanti o intollerabili. Tra le proprietà fondamentali dei meccanismi di difesa Lingiardi e Madeddu indicano che questi: «a) costituiscono una sintesi creativa, b) sono relativamente inconsci ed involontari, c) distorcono la realtà interna e/o esterna, d) distorcono la relazione tra affetto e idea e tra soggetto e

oggetto, e) sono più spesso sani che patologici, f) mostrano capacità maturativa nel tempo»<sup>3</sup>.

Per quanto concerne la forma specifica assunta dal rapporto umano-animale all'interno della società capitalistica occidentale, la riflessione che proponiamo si snoda a partire dal concetto di dissociazione, intesa nella sua accezione sia di normale funzionamento psichico che di meccanismo difensivo. Jung, in continuità con il pensiero di Janet, poggia la sua teoria dei complessi sul concetto di normale dissociabilità della psiche. Questa non viene concepita come un elemento unitario, ma, al contrario, caratterizzata da un insieme policentrico costituito da diversi elementi più o meno in connessione tra loro. In estrema sintesi, tali elementi, definiti appunto complessi, sono un agglomerato di percezioni sensoriali e componenti cognitive legate da una comune tonalità affettiva. L'Io, in condizione di normalità, è il complesso più saldo e forte, caratterizzato dalla coscienza. La dissociabilità della psiche è alla base sia di fenomeni normali, come la capacità di selezionare contenuti coerenti a vantaggio dell'unità e continuità dell'Io, sia patologici, come l'autonomizzazione di un complesso che disturba l'Io e le sue funzioni. Secondo Jung un contenuto mentale disturbante, penoso e pericoloso per il soggetto viene escluso e allontanato dalla coscienza, in una condizione di non connessione con l'Io. La funzione difensiva della dissociazione protegge dunque da materiale

vissuto come troppo minaccioso, troppo conflittuale o ansiogeno per essere ammesso nell'esperienza conscia ed essere pienamente riconosciuto dal soggetto. Esempi comuni di materiale minaccioso includono il ricordo di un trauma, con relativa paura di morte e i relativi sentimenti di impotenza o l'improvviso impulso di uccidere una persona molto vicina<sup>4</sup>.

La dissociazione, come verrà illustrato, appare essere un meccanismo abitualmente usato dagli operatori dei macelli per allontanarsi dal contesto di violenza impersonale in cui sono inseriti. Più in generale, questo meccanismo sembra configurarsi come una funzione che allontana dalla coscienza determinati vissuti di fragilità, vulnerabilità e impotenza. L'ipotesi proposta è che tali esperienze, estromesse dalla vita psichica cosciente, possano essere poi proiettate sull'animale che, conseguentemente, non si configura più come esemplare di genuina Alterità con cui è possibile, a partire da elementi comuni, ri-scoprire una connessione, ma come

1 Inteso, nella definizione di Giegerich, che postula che «lo psicologico, potremmo dire, è l'unità tra oggetto immediato (tema o fenomeno) e il modo in cui esso è visto immaginato interpretato». Cfr. Wolfgang Giegerich, *Il concetto di nevrosi secondo Jung*, trad. it. di M.I. Wuehl, Vivarium, Milano 2004, p. 36.

2 Vittorio Lingiardi e Fabio Madeddu, *I meccanismi di difesa. Teoria, valutazione, clinica*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. XVII.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*, p. 427.

ricettacolo di tutte quelle caratteristiche di naturale caducità così mal tollerate dall'uomo occidentale e dalla sua *hybris*.

Con il termine proiezione si introduce una seconda funzione psichica per cui un processo soggettivo viene trasferito in un oggetto. «La proiezione è pertanto un processo di dissimilazione, in quanto un contenuto soggettivo viene estraniato dal soggetto e incorporato, per così dire, nell'oggetto»<sup>5</sup>. La proiezione inoltre tende a configurarsi come processo che non riguarda soltanto la dimensione individuale, ma anche il collettivo e la relazione tra gruppi. A tale proposito basti pensare a quante volte nella storia lo straniero sia stato connotato di tutte quelle caratteristiche giudicate negative da una determinata collettività:

Tutti i contenuti del nostro inconscio sono proiettati costantemente nel nostro mondo circostante e solo nella misura in cui penetriamo determinate caratteristiche dei nostri oggetti come proiezioni, come *images*, riusciamo a distinguerle da quelle reali di tali oggetti. Ma fin quando non prendiamo coscienza del carattere proiettivo di una qualità dell'oggetto, non possiamo fare altro che essere ingenuamente persuasi che essa appartenga anche realmente all'oggetto. Tutti i nostri rapporti umani brulicano di queste proiezioni, chi non riesce a vederlo chiaramente nella sfera personale dovrebbe rivolgere la sua attenzione alla psicologia della stampa nei paesi in stato di guerra. *Cum grano salis* si vedono sempre nell'avversario i propri errori che non si vogliono riconoscere<sup>6</sup>.

Tali proiezioni, nello specifico caso del rapporto di sfruttamento animale, sembrano negare il debito umano nei confronti del naturale, la sua origine biologica e la condizione di vulnerabilità, donando all'umano l'illusione di porsi al di sopra della natura e di piegarla alla propria volontà.

Nella prima parte del presente lavoro, attraverso l'analisi delle narrazioni di lavoratori impiegati nell'industria della carne, viene illustrato come i meccanismi difensivi si manifestino, alterando la relazione tra soggetto e oggetto e, in senso junghiano, tra la funzione pensiero e la funzione sentimento<sup>7</sup>. In questo caso, dissociazione, appiattimento emotivo, proiezione e diniego colludono con l'impianto industriale de-vitalizzando l'animale, riducendolo a cosa. Il tentativo di allontanare da sé quelle parti difficilmente

5 Carl Gustav Jung, *Tipi psicologici*, in *Opere*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 2016, vol. 6, p. 473.

6 *Id.*, *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 283.

7 Cfr. *Id.*, *Tipi psicologici*, cit.

tollerabili di fragilità, dislocandole nell'animale, assume tinte fenomenologicamente simili alla psicopatologia del trauma, all'identificazione con l'aggressore, fino a coloriture più apertamente perverse e sadiche.

Nella seconda parte ci si è soffermati sul mercato nascente delle farine ricavate dagli insetti e su come questi possano incarnare proiezioni di aspetti sommersi e primordiali dell'umano. Attraverso rimandi al mondo della cultura, al significato simbolico, viene illustrato quanto gli insetti possano evocare quella componente impersonale e oscura, mai integrabile dalla coscienza, che proprio per questo provoca disgusto e spavento. L'idea che gli insetti vadano "schiacciati" presuppone una svalutazione difensiva (nel linguaggio comune, "l'essere piccolo come un insetto") e si pone come azione alla base della produzione di farine. Gli animali, infatti, vengono macinati fino al raggiungimento di una composizione farinosa che cela ogni connessione con la loro forma originaria.

Nella terza parte, viene accennata una riflessione su come i meccanismi di difesa possano mutare e maturare, aprendo alla possibilità di riscoprire un legame (profondo come l'oceano<sup>8</sup>) con gli animali che abitano la terra e il nostro mondo interno.

### Lo smembramento interno: difese dissociative nella macellazione

Il vertice psicologico junghiano da cui muoviamo è forse quello storicamente più armonizzato con posizioni fenomenologiche ed ermeneutiche di intendere il rapporto di cura. Più nello specifico, manifesta più apertura a ipotizzare e tollerare una fragilità anche nella figura del curante, secondo il modello mitico del "guaritore ferito". Forse per questo siamo propensi a considerare persuasivo il sospetto che ciò che agisce veramente nel rapporto odierno con gli animali sia una difesa: una difesa da parti scisse di Sé, connotate come fragili, esposte, mortali e impotenti. Si tratta di un solco di riflessione percorso anche da autori neofreudiani. Melson, ad esempio, ragiona su quelle esperienze che non si imparano nei libri ma riflettono verità essenziali del microcosmo e macrocosmo: così per un bambino assistere alla nascita di una cucciolata o alla morte del proprio pesciolino rosso

8 Romain Rolland utilizzò il termine «sentimento oceanico» in una lettera del 1927 indirizzata a Freud. Con tale termine indicava una sensazione momentanea di assenza di confini caratterizzata dall'essere tutt'uno con il mondo esterno nel suo insieme. Tale tema è approfondito da un punto di vista psicoanalitico in Laura Ambrosiano e Eugenio Gaburri, *Pensare con Freud*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

mette di fronte all'imprevedibilità dell'inizio e della fine dell'esistenza<sup>9</sup>. Analogamente, anche altri autori hanno rimarcato come il contatto con la nostra parte animale mini quelle difese che ci preservano dalla paura della nostra mortalità<sup>10</sup>. È un discorso che si interseca con l'ambientalismo come atteggiamento (o difficoltà) personale. Come scrive brillantemente lo psicoanalista Masson a proposito della macellazione dei vitellini, «in un certo senso, abbiamo tutti dei vitelli nella nostra vita; cose piccole, senza voce o vulnerabili, e su cui esercitiamo potere. Potrebbe trattarsi di un bambino, un genitore anziano, un fiume o un'area di bosco»<sup>11</sup>.

Nel suo illuminante saggio *Koyaanisqatsi* (termine Hopi che denota «una vita senza equilibrio»), la psicoterapeuta Marita Delaney riporta la riflessione di una delle allieve più influenti di Jung, Marie Louise von Franz, che riteniamo tragicamente attuale. L'iperinvestimento della funzione di pensiero estroversa, che rappresenta una parte importante del Sé in quanto responsabile della classificazione, pianificazione e controllo, si stagliava già negli scritti di Jung come un rischio collettivo<sup>12</sup>. Un pericolo, allora come oggi, coincidente con lo sviluppo unilaterale e parziale della psiche occidentale (fra postmodernità e globalizzazione, il pericolo riguarda oggi forse il globo intero?). La connessione interna con la funzione sentimento, ivi inclusi quegli stati emotivi confusi, indecifrabili o destabilizzanti nella loro numinosa carica archetipica, agisce come polo compensatorio. È un moto dinamico cruciale nell'incontro autentico con l'altro, laddove invece una funzione pensiero ipertrofica ci isola in un «modello di realtà», tanto funzionale al controllo quanto gnoseologicamente ed emotivamente incompleto. «Una funzione sentimento differenziata», scrive Delaney, «ci rende in grado di percepire che quando siamo con un animale siamo di fronte a qualcuno di molto diverso da noi, ma che condivide con noi emozioni, preoccupazioni ed inclinazioni che sono importanti»<sup>13</sup>. Nella nostra epoca, dominata dal primato della *techné* e della sua intellettualizzante pretesa di controllo, è forse banale constatare che la parte fragile e insicura

9 Cfr. Gail Melson, *Why the Wild Things Are: Animals in the Lives of Children*, Harvard University Press, Massachusetts 2001.

10 Cfr. Jeff Greenberg, Sheldon Solomon e Tom Pyszczynski, «Terror Management Theory of Self-Esteem and Cultural Worldviews: Empirical Assessments and Conceptual Refinements», in Mark P. Zanna (a cura di), «Advances in Experimental Social Psychology», vol. 29, 1997, pp. 61-139.

11 Cfr. Jeffrey M. Masson, *Il maiale che cantava alla luna. La vita emotiva degli animali da fattoria*, trad. it. di G. Ghio, Il Saggiatore, Milano 2005, (e-book capitolo 4, paragrafo 3).

12 Cfr. C. G. Jung, *Psicologia dell'Inconscio*, in *Opere*, cit., vol. 7.

13 Marita Delaney, «Koyaanisqatsi: The Dislocation of Feeling», in «Jung Journal: Culture & Psyche», vol. 3, n. 4, 2009, p. 81.

del Sé coincide con quella disattesa funzione di sosta con le manifestazioni emotive proprie e altrui, anche e soprattutto se tenui o incomprensibili. È sorprendente e significativo al tempo stesso che, nell'ambito del suo ultimo seminario, persino von Franz abbia citato come indice di questo disequilibrio proprio la crudeltà nei confronti degli animali, e più nello specifico le prassi industriali dell'allevamento intensivo<sup>14</sup>.

*Peaceable Kingdom*, un documentario statunitense che narra di una famiglia di allevatori che trasforma la propria fattoria in un santuario per animali, ha un sottotitolo curiosamente rappresentativo di questa visione: *The Journey Home*<sup>15</sup>. Che la «casa» possa essere un'immagine simbolica per il Sé (un'associazione comune<sup>16</sup>), inteso come personalità volta, fin dalla nascita, a un principio di totalità antagonista a ogni scissione parzializzante, emerge in modo toccante dalle parole di uno dei protagonisti: «Macellare un animale *ti toglie qualcosa* [...]. È come se sapessi che non è giusto, *in modo innato*, altrimenti non mi sentirei così male a farlo, non mi sentirei così triste»<sup>17</sup>. In fondo, la stessa visione in termini *di parti del Sé* soggiace al seguente brano di Scully: «Quando sussultiamo di fronte alla sofferenza animale, quell'emozione parla bene di noi anche quando la ignoriamo, mentre chi respinge come mero sentimentalismo l'amore per le altre creature si lascia sfuggire *una parte buona ed importante della nostra umanità*»<sup>18</sup>.

Secondo questo modo di vedere, chi mantiene relazioni di violenza o di indifferenza nei confronti della sofferenza animale (siamo consapevoli dell'argomentazione secondo cui le due posizioni possano in realtà coincidere) si potrebbe caratterizzare in termini dinamici come segue: coinvolto da una scissione della propria sensibilità emotiva originaria (vissuta come fragile, vulnerabile, impotente o confusa), possibilmente a causa di un'ipertrofia della funzione di pensiero, si tende a impiegare strategie difensive per gestire l'ansia dell'inevitabile ripresentarsi di contenuti scissi, che possono variare da semplici razionalizzazioni a meccanismi più primitivi quali la idealizzazione-svalutazione o l'agito distruttivo.

Come è abituale nella psicologia clinica, il ritratto di quello che può

14 Cfr. Marie-Louise Von Franz, «C. G. Jung's Rehabilitation of the Feeling Function in Our Civilization», in «Jung Journal: Culture & Psyche», vol. 2, n. 2, 2008, pp. 9-20.

15 James LaVeck, e Jenny Stein, *Peaceable Kingdom: The Journey Home*, Tribe of Heart Productions, 2004, [https://www.tribeofheart.org/sr/pkj\\_english.htm](https://www.tribeofheart.org/sr/pkj_english.htm).

16 Cfr. Giorgio Cavallari, Gianni Kaufman e Nicolò Doveri, *Metafore del Sé*, Moretti & Vitali, Bergamo 2017.

17 Cfr. J. LaVeck e J. Stein, *Peaceable Kingdom: The Journey Home*, cit. [enfasi aggiunta].

18 Matthew Scully, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, St. Martin's Press, New York 2002, e-book introduzione, paragrafo 11 [enfasi aggiunta].

essere considerato uno psichismo “sano” (per quanto controverso) passa spesso per il tratteggio di quanto invece si delinea come chiaramente patologico e pregno di sofferenza. Ci siamo proposti di indagare come si declina il funzionamento psichico di chi è esposto, in posizione passiva e attiva, alla sofferenza animale in maniera continuativa. Per farlo, abbiamo lavorato, come a un caso clinico testuale, sulle narrazioni degli operai dei macelli collegati all’industria agroalimentare intensiva. Coraggioso e sconcertante, il libro *Slaughterhouse* della attivista e reporter Gail Eisnitz ci ha fatto da guida, assieme a interviste più recenti.

In un reportage della BBC intitolato *Confessions of a Slaughterhouse Worker*, l’intervistato sintetizza in poche parole il trascorso psichico che emerge da innumerevoli storie analoghe: «Una delle abilità in cui si diventa esperti lavorando in un macello è la *dissociazione*. Impari a diventare insensibile alla morte e alla sofferenza. Anziché considerare le vacche esseri interi, le separi in pezzi vendibili e commestibili. Non serve solo a facilitare il lavoro, serve a sopravvivere»<sup>19</sup>. È una dichiarazione pregnante, da cui si evince il collegamento fra le difese attuate, e soprattutto l’impiego obbligato di una strategia dissociativa a ragione della natura intensamente traumatogena della situazione. La psicologa Melanie Joy, che ha coniato il termine *carnismo*, ha posto la dissociazione come la difesa al cuore del sistema carnista, il fine di tutti gli altri meccanismi di difesa<sup>20</sup>. Come a dire che anche meccanismi più maturi – dal diniego ed evitamento alle varie strategie cognitive di razionalizzazione e oggettificazione che consentono il consumo di animali – hanno come orizzonte psichico ultimo una forma più primitiva e destrutturante: la dissociazione, necessariamente impiegata da chi alla violenza estrema assiste o partecipa in prima persona.

«Arrivi a un punto in cui stai sognando sempre a occhi aperti», spiega un intervistato di *Slaughterhouse*; «diventi emotivamente morto»<sup>21</sup>. La difesa dissociativa è la medesima impiegata da soggetti affetti da disturbo post-traumatico da stress (PTSD); o meglio ancora, dalla più complessa sindrome di *perpetration-induced traumatic stress* (PITS), meno riconosciuta nella letteratura nostrana e collegata al ruolo attivo-partecipante del soggetto nella violenza. In termini junghiani, la dissociazione estrema genera un complesso a tonalità affettiva, scollegato dal complesso dell’Io.

19 Ashitha Nagesh, *Confessions of a Slaughterhouse Worker*, 6 gennaio 2020, <https://www.bbc.com/news/stories-50986683> [enfasi aggiunta].

20 Cfr. Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrino, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2012.

21 Gail A. Eisnitz, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Amherst 1997, e-book capitolo 6, paragrafo 75.

Questo strappo conduce al potenziamento drammatico della carica emotiva e ansiosa del contenuto dissociato, che rischia quindi di irrompere nella coscienza con tutta la carica diabolica e paranoica del numinoso. La dissociazione delle emozioni attivate dal naturale processo empatico le carica in maniera estrema, e quando squarciano il velo dell’apparente intorpidimento affettivo lo fanno con valenze persecutorie angosciose. Un altro operaio racconta che, transitando per il contenitore delle teste di vacche macellate, «non potevo fare a meno di sentirmi addosso centinaia di occhi»<sup>22</sup>; l’organo dello sguardo empatico si ribalta in persecutore, e «alcuni di essi mi accusavano, consapevoli che ero stato partecipe alla loro uccisione. Altri sembravano implorare, come se potessi in qualche modo tornare indietro e salvarli. Era disgustoso, terrificante e straziante»<sup>23</sup>.

Nei casi più estremi, i lavoratori sviluppano comportamenti ricorrenti intenzionalmente sadici nei confronti delle loro vittime e sembrano provare un senso di esaltazione e piacere. Una possibile interpretazione è che, in questi casi, si assiste all’attivarsi di quella difesa del Sé che l’analista junghiano Donald Kalsched ha mirabilmente descritto come aggressore interno: la formazione di un introietto profondamente persecutorio, costantemente teso all’umiliazione della parte fragile del Sé<sup>24</sup>. Si tratta di forme patologiche tipiche di quadri pluri-traumatici con abusi cronici, in cui una forma archetipica molto primitiva agisce come nella più nota dinamica di identificazione con l’aggressore. Ipotizziamo che proprio gli animali vengano identificati con la funzione sentimento, quel Sé empatico gravemente ipotrofico e disinvestito. Quando nell’interazione gli animali attivano questa parte scissa, la fragilità si palesa con furore angoscioso e la difesa di elezione contro la vittima *vissuta come provocatore* diventa l’agito sadico. Così fra le persone intervistate da Eisnitz c’è chi ammette che «non ti limiti più ad uccidere, ci vai giù pesante»<sup>25</sup>; come l’operaio che, trovandosi un maiale fuggito che gli si accoccola addosso disperato «come un cagnolino», lo abbatte con un tubo di ferro<sup>26</sup>. Di un altro abuso simile un collega racconta: «Non aveva fatto niente di male, era semplicemente vivo»<sup>27</sup>. In un video di qualche anno addietro, in un allevamento industriale di suini, si assiste allo stesso vissuto di furia *provocata*: «Li odio!», grida un operaio

22 A. Nagesh, *Confessions of a Slaughterhouse Worker*, cit.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. Donald Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, trad. it. di M. Ventura, Moretti & Vitali, Bergamo 1996.

25 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 6, paragrafo 106.

26 *Ibidem*, capitolo 7, paragrafo 53.

27 *Ibidem*, capitolo 6, paragrafo 109 [enfasi aggiunta].

mentre bastona dei maiali condotti al macello, «*meritano di essere feriti*»<sup>28</sup>. Così le fantasie sugli sguardi del lavoratore citato dalla BBC cedono il passo a personificazioni più massicciamente vessatorie del carnefice interno, come «il collega che hanno trascinato in ospedale psichiatrico perché continuava ad avere incubi in cui le galline lo venivano a prendere»<sup>29</sup>.

Non sorprenderà il fatto che questa modalità difensiva radicale diventa pervasiva, soprattutto nei confronti di chi più sollecita la funzione sentimento scissa. Un intervistato da Eisnitz racconta incupito come negli anni peggiori «tornavo a casa e mia moglie *mi chiedeva come è andato il turno di notte*, e invece di provare gioia a incontrarla le dicevo: “E a te cosa diavolo importa?”»<sup>30</sup>. Sollecitato a considerare i propri stati affettivi interni, aggrediva, diventando anche «cattivo come mai con i miei bambini. Bastava il più piccolo attrito e non ci pensavo due volte a suonarglielo»<sup>31</sup>. Persino un guasto all'automobile è in grado di provocare la furia dell'Io antilibidico, in un attacco furibondo al mezzo in cui «la picchiavo, insultavo, urlavo... Era come se avessi perso il senno»<sup>32</sup>.

Come difesa, questo lato oscuro del Sé ambivalente consente anche di permanere in rapporti di lavoro con dinamiche marcatamente autolesive; come quel lavoratore che, dopo un taglio alla giugulare, durante una macellazione, che ha richiesto diversi punti di sutura, afferma: «I punti fanno parte del lavoro in un macello. Posso convivere con i punti e con il tagliarsi ogni tanto»<sup>33</sup>. In un'industria che negli Stati Uniti vanta il triste primato di infortuni sul lavoro<sup>34</sup>, la scissione radicale del sentimento empatico si estende naturalmente da difesa interspecie a difesa intraspecie; relazione che Eisnitz coglie quando si chiede: «Un impianto che aveva assistito indifferente al ferirsi o mutilarsi di tanti dipendenti si sarebbe davvero preoccupato della sofferenza degli animali o del rispetto delle leggi?»<sup>35</sup>.

Gli effetti della drastica mancanza di sintonia empatica, anche quando

28 Frederic J. Frommer, «Video Shows Workers Abusing Pigs», in «Guardian Unlimited», 16 settembre, 2008, [https://www.foxnews.com/printer\\_friendly\\_wires/2008Sep16/0,4675,AbusedPigs,00.html](https://www.foxnews.com/printer_friendly_wires/2008Sep16/0,4675,AbusedPigs,00.html).

29 A. Nagesh, *The Psychological Effects of Killing Animals on Slaughterhouse Workers*, 31 dicembre 2017, <https://metro.co.uk/2017/12/31/how-killing-animals-everyday-leaves-slaughterhouse-workers-traumatised-7175087/>.

30 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 6, paragrafo 78 [enfasi aggiunta].

31 *Ibidem*, capitolo 6, paragrafo 90.

32 *Ibidem*, capitolo 7, paragrafo 96.

33 *Ibidem*, capitolo 7, paragrafo 42.

34 Eric Schlosser, *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*, Perennial Books, New York 2002.

35 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 10, paragrafo 4.

non si configura pienamente come disturbo antisociale di personalità, non tardano a farsi sentire sul collettivo. Uno studio del 2009 di Fitzgerald, Kalof e Dietz ha analizzato i dati di 581 contee americane per otto anni, trovando che, rispetto a qualsiasi altra industria, l'apertura di macelli conduce a incrementi significativi dei tassi di crimine violento e dei tassi di violenza sessuale<sup>36</sup>. A contribuire a questo impatto sconcertante vi è certamente anche una collusione di difese: la rimozione-evitamento collettiva dei consumatori con le difese dissociative dei *meatpackers*. Come racconta un intervistato, «le persone che sono già criminali tendono a gravitare verso questo tipo di lavoro [...]. Ci si sente isolati dalla società, estranei a essa, soli. Si sa di essere diversi dalla maggioranza delle persone. Loro non hanno per la testa visioni di morti strazianti. Non hanno visto quello che hai visto tu. *E non lo vogliono vedere, non ne vogliono neanche sentire parlare*»<sup>37</sup>. Questa rimozione collettiva rappresenta un ostacolo comune all'elaborazione sociale dei traumi e si potrebbe ritenere la radice psicodinamica dello stigma che in molte culture tradizionali è da sempre associato a macellai e conciatori. Non a caso, nel suo classico *Guarire dal trauma* Judith Hermann chiarisce che difficilmente si può guarire del tutto la dissociazione interna senza “restituire il tribunale” per mezzo di una significativa riconnessione interpersonale<sup>38</sup>. Uno *sticker* (addetto allo sgozzamento dell'animale) intervistato in *Slaughterhouse*: «Ogni *sticker* che conosco gira armato e ognuno di loro all'occasione ti sparerebbe. La maggior parte hanno già subito arresti per aggressione. Molti hanno problemi con l'alcol. Devono bere, non hanno altro modo per gestire l'uccisione di animali vivi e scalcianti tutto il giorno». Come in altri quadri di stress traumatico, le strategie di *coping* dei lavoratori di impianti di macellazione sono anch'esse all'insegna di agiti tossicomani, ricorrendo all'alcol come ausilio dissociativo e come sedativo rispetto al rischio di intrusione di stati scissi estremamente disturbanti. Un uomo particolarmente devastato dal lavoro ricorda che «a un certo punto pensai di stare impazzendo. Mi scagliavo ogni giorno al bar dopo il lavoro, scolavo quattro o cinque birre per poi rincasare e bermene altre tre o quattro con lo sguardo perso nel vuoto»<sup>39</sup>.

36 Cfr. Amy J. Fitzgerald, Linda Kalof e Thomas Dietz, «Slaughterhouses and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From “The Jungle” into the Surrounding Community», in «Organization & Environment», vol. 22, n. 2, 2009, pp. 158-184.

37 A. Nagesh, *The Psychological Effects of Killing Animals on Slaughterhouse Workers*, cit. [enfasi aggiunta].

38 Cfr. Judith Herman, *Guarire dal trauma: Affrontare le conseguenze della violenza, dall'abuso domestico al terrorismo*, trad. it. di R. Russo, Edizioni Ma.Gi, Roma 2005.

39 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 7, paragrafo 56.

L'evoluzione più preoccupante dell'assetto psichico di questi soggetti, e uno specchio informativo su cosa possa celarsi dietro agli atteggiamenti collettivi di consumo animale, riguarda la deriva potenzialmente perversa delle motivazioni. Intendiamo la perversione come costruito clinico; a interessarci è il diniego e la scissione operati con il piacere specifico di controllare e umiliare assieme a quella capacità tipicamente perversa di alterare a piacimento la realtà. Lo psicoanalista Masud Khan ci ricorda che il fragile Io perverso è il risultato di un guazzabuglio: lo sviluppo delle funzioni dell'Io e quello istintuale si svolgono parallelamente ma distintamente, in assenza dell'investimento della parte emotiva esperienziale<sup>40</sup>. L'orizzonte di fondo è uno sconfinato quanto intrusivo scenario di controllo onnipotente dell'altro, oggettificato allo scopo di produrre coattivamente sempre lo stesso esito di godimento (lo stesso *oggetto interno composito*, secondo il linguaggio winnicottiano di Khan). È in fondo la medesima assordante logica a cui sono sottoposti i *meatpackers*, per i quali «la produzione aveva la precedenza sul benessere. Se qualcuno si feriva, bisognava evitare di arrestare la catena di montaggio, bisognava anzi trascinarlo via e farla proseguire. La catena era la cosa più importante, tutto il resto veniva dopo»<sup>41</sup>. Un articolo del 2001, *The Chain Never Stops*, si intitola in modo eloquente, evocando una coazione sadomasochistica mortifera<sup>42</sup>. È di nuovo Scully a cogliere le tracce di questa onnipotente oggettificazione nello spirito del tempo attuale:

Alcuni lettori obietteranno che l'attribuzione di un valore morale agli animali rappresenta una fantasia se non addirittura un'eresia. Tuttavia mi chiedo sovente se non siano invece i più violenti fra di noi a vivere una fantasia, un delirio in cui tutto ciò che è naturale non vale niente e *tutto ci è permesso*. Così come è possibile esercitare troppo il sentimento, lo stesso vale certo per il bieco realismo, il vedere negli animali non gli animali stessi bensì unicamente ciò che *vogliamo*<sup>43</sup>.

L'orizzonte di sviluppo ultimo di questa *Weltanschauung* di dominio vira in maniera inquietantemente maniacale e psicotica, come per quel lavoratore di mattatoio che avrebbe «sviluppatto uno strano senso dell'umorismo»

40 Masud Khan, *Lo spazio privato del Sé*, trad. it. di V. Ronchetti, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

41 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 7, paragrafo 12.

42 Eric Schlosser, *The Chain Never Stops: American Slaughterhouses are Grinding Out Meat Faster Than Ever ...* REAP. 2001, <http://motherjones.com/politics/2001/07/chain-never-stops>.

43 M. Scully, *Dominion*, cit., capitolo 1, paragrafo 5 [enfasi aggiunta].

(nella valenza più drammaticamente difensiva di questa parola?) che lo portava a bere per scommessa il sangue degli animali appena macellati<sup>44</sup>. «Ovunque noi umani entriamo nel loro mondo, che si tratti di una fattoria, del locale rifugio per animali o delle distese della savana africana, facciamo il nostro ingresso come padroni della Terra, investiti di strani poteri di terrore e pietà»<sup>45</sup>. Un modello relazionale che si estende fino agli angoli più inattesi e minuti del regno animale.

### Entomofagia: insetti, aracnidi e forze primordiali

Nel 2018 il valore di mercato stimato degli insetti commestibili ammontava a 406,32 milioni di dollari e si prevede che aumenterà a circa 1,2 miliardi di dollari entro il 2023<sup>46</sup>. Per dare un'idea dei processi produttivi, occorrono 11,120 grilli per fare 1 kg di farina di grilli<sup>47</sup>.

L'entomofagia, ossia il consumo alimentare di insetti, è una pratica alimentare sempre più diffusa nella dieta umana, soprattutto in America centrale e meridionale, Africa, Asia, Australia e Nuova Zelanda. In epoca preistorica era un comportamento ampiamente diffuso, prima che gli umani scoprissero la caccia e l'agricoltura. Oggi sembra esserci stata una riscoperta di questo tipo di alimentazione, quasi al punto di diventare un trend. Più di 1200 specie di insetti vengono utilizzate nell'alimentazione, come fonte primaria di sostanze nutritive, come condimento, come farina. Tra gli insetti e gli aracnidi che vengono comunemente utilizzati, vi sono: cavallette, grilli, termiti, formiche, larve di coleotteri, falene, bruchi, ragni, tarantole e scorpioni. Questi animali sembrano essere considerati la nuova frontiera alimentare: iper-proteica, ecologica, sostenibile. A rimanere indietro, prevedibilmente, è l'inquadramento etico e normativo che circonda i metodi di allevamento e uccisione. Come in molte altre operazioni di *storytelling* alimentare, il non detto sembra sempre riguardare la sofferenza e la morte. Accostandosi a questo fenomeno la prima cosa a colpire è la forma produttiva più comune: insetti trasformati in *farina*. Questa modalità di ragionare in maniera materica su degli esseri viventi è l'equivalente del ridurre una forma vivente a una sostanza. Per contro, ci siamo interrogati

44 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 7, paragrafo 114.

45 M. Scully, *Dominion*, cit., introduzione, paragrafo 11.

46 Cfr. <https://www.statista.com/statistics/882321/edible-insects-market-size-global/>.

47 Cfr. <https://www.thailandunique.com/insect-bug-flour-powder/kilogram-cricket-powder>.

su quali altre zone di significato l'insetto possa occupare, rivolgendoci agli spunti forniti dai loro significati simbolici e culturali.

Insetto deriva dal latino *insectum*, “diviso (in segmenti)”. Da un punto di vista psicodinamico, sembra evocare l'idea della scissione della psiche nei suoi complessi, mai integrabili nella loro totalità, sia come normale funzionamento psichico sia come esito di vissuti traumatici. Belzebù, il cui nome deriva da Baal-Zebub, ossia “Signore delle Mosche”, il Diavolo, il Dio degli inferi, divinità ctonia per eccellenza, ama gli insetti, in quanto sua prole<sup>48</sup>. Il termine “diabolico” dal greco *dia-ballein*, ossia “tirare dalla parte opposta o lontano” rimanda ancora al concetto di dissociazione: il Diavolo rappresenta appunto colui che dis-integra, che genera figli-insetti, intesi come complessi scissi. Il termine “simbolico” dal greco *sym-ballein*, ossia “tirare insieme” è invece il processo opposto alla dissociazione: è il processo di integrazione, di sintesi, il mettere insieme le parti scisse. Entrambi i processi, quello di differenziazione-disintegrazione e quello di sintesi-integrazione, sono il fondamento della vita psichica, e, se ben bilanciati, costituiscono i processi omeostatici dell'autoregolazione della psiche. Questi processi sono alla base di quello che Kalsched<sup>49</sup> ha chiamato il «sistema di autocura della psiche», che rappresenta una sorta di sistema immunitario psichico. Nel caso di vissuti traumatici, soprattutto se precoci, vi è un mancato bilanciamento di questo sistema, e quelli che Jung<sup>50</sup> ha definito «complessi a tonalità affettiva» si autonomizzano rispetto al complesso dell'Io.

Hillman<sup>51</sup> sostiene che, da un punto della psicologia omeopatica e archetipica, gli insetti parassiti ci offrono un rispecchiamento della nostra personalità parassita, ci mostrano come dipendiamo da altri organismi psichici, come le nostre personalità dipendano, volenti o nolenti, dai nostri complessi.

In inglese oltre a *insect*, viene utilizzato il termine *bug* (cimici) per indicare in maniera generica gli insetti<sup>52</sup>. L'informatica ha ereditato il termine *bug* per definire un errore di progettazione o di programmazione, semanticamente affine all'italiano baco, un cattivo funzionamento di un componente software. Il processo di *debugging* (letteralmente “togliere le cimici”, in senso figurato “togliere i difetti”), sta a indicare nel linguaggio

48 Cfr. James Hillman, *Presenze animali*, trad. it. di A. Serra e D. Verzoni, Adelphi, Milano, 2016.

49 Cfr. D. Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, cit.

50 Cfr. C.G. Jung, *Psicogenesi delle malattie mentali*, in *Opere*, cit., vol. 3.

51 Cfr. J. Hillman, *Presenze animali*, cit.

52 *Ibidem*.

dell'informatica l'operazione di messa a punto di un programma, un'applicazione, che permette la correzione degli errori di procedura che impediscono o rendono difettosa l'elaborazione. Ridurre gli insetti alla neutralità materica della poltiglia e della farina sembrerebbe allo stesso modo indicare un processo di diniego delle parti più primitive della psiche, vissute come qualcosa da eliminare, qualcosa di superfluo, se non addirittura dannoso, pericoloso, troppo lontano dalla coscienza, dalla razionalità, dal conoscibile e dal controllabile. Si potrebbe pensare che questa legittimazione e normalizzazione dell'entomofagia sia l'espressione di un'ombra individuale e collettiva non integrabile da sempre, e maggiormente nella società odierna, in cui la vulnerabilità è vista solo in quanto limite, ostacolo alla tanto auspicata (pseudo-)perfezione; il limite visto solo come qualcosa che incarcera, e non come qualcosa che de-limita, che definisce, che segna i confini<sup>53</sup>. Si rischia dunque di rimanere sempre e solo nell'ottica del “ciò che non sono” e di non costituirsi mai in “ciò che anche sono”<sup>54</sup>.

Per di più, il processo di normalizzazione dell'entomofagia richiama alla mente il concetto di «malattia normotica», di cui parla Bollas, malattia caratterizzata dall'«intorpidimento della soggettività, che viene cancellata a favore di un Sé concepito come un oggetto materiale tra altri prodotti manufatti nel mondo degli oggetti», in cui «la persona normotica è qualcuno di anormalmente normale»<sup>55</sup>. C'è un totale disinteresse per il mondo soggettivo e una tensione a occuparsi esclusivamente della materialità degli oggetti, della loro realtà concreta. La personalità normotica mette in atto continuamente un'evacuazione degli stati mentali, che è quel processo tramite cui viene effettuato un trasferimento di uno stato mentale soggettivo in un oggetto esterno concreto; sempre secondo Bollas, questo processo porta alla de-simbolizzazione del contenuto mentale<sup>56</sup>. Allo stesso modo, mangiare insetti (gli animali in generale), “cosificandoli”, riducendoli in farina, ricorda lo stesso processo di evacuazione degli stati mentali in un oggetto esterno, in questo caso un non-oggetto oggettificato.

53 A proposito di questo modo di intendere l'ombra come limite-confine, pensiamo che nell'accezione di *bug* come errore e insetto nocivo da eliminare dalla psiche si possa ritrovare la riflessione svolta da Civitarese e Ferro rispetto al rapporto fra mente e nuove tecnologie, secondo cui alla base delle sempre più frequenti patologie correlate a internet vi sarebbe un «fantasma di un oggetto materno incapace di contenere» e quindi di limitare-delimitare, «perché infinito o perché troppo presente e invasivo». Cfr. Giuseppe Civitarese, Antonino Ferro, *Vitalità e gioco in psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

54 Cfr. Augusto Romano e Mario Trevi, *Studi sull'ombra*, Raffaello Cortina, Milano 1990.

55 Christopher Bollas, *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, trad. it. di D. Molino, Raffaello Cortina, Milano, 2018, p. 114.

56 *Ibidem*.

Di contro a questo modo di guardare agli animali, in particolar modo agli insetti e alle creature più primordiali, vi sono numerosi studi sul potere trasformativo delle immagini archetipiche legate a questi esseri primitivi. Facciamo di seguito riferimento alle riflessioni de *Il libro dei simboli. Riflessioni sulle immagini archetipiche*<sup>57</sup>, una rassegna puntuale dei significati culturalmente prodotti su temi animali e non.

Prendiamo come primo esempio, una fra le creature più primordiali esistenti, il verme<sup>58</sup>. È un animale piccolo, semplice, dall'aspetto primitivo, ha una forma tubolare, ha la pelle viscida e il corpo suddiviso in segmenti. Il verme è normalmente associato alla paura, alla decomposizione della materia, alla morte e ai cadaveri. Quello che forse ci viene meno alla mente pensando a questo animale, oltre alla funzione distruttiva, è la funzione generativa che questa creatura risulta avere, come in natura, così nella psiche: il verme vivifica e aerea il terreno, rendendolo fertile e pronto a una nuova nascita. In alchimia, il verme veniva associato alla *putrefatio*, lo stadio di decomposizione di una forma prima vivente, morte necessaria, affinché si possa preparare il terreno per una nuova vita<sup>59</sup>, per una potenziale trasformazione, per una ri-nascita a livello simbolico. Un altro insetto, le cui proiezioni sono sempre legate alla morte, al disordine, alla malattia, allo sporco, al letame è stato la mosca<sup>60</sup>. In alchimia questa creatura è stata associata alla *nigredo*, stadio legato al «“ronzare” della testa attorno alla materia putrida a lungo repressa»<sup>61</sup>.

Altro insetto molto arcaico è lo scarafaggio<sup>62</sup>. È un animale con il corpo segmentato e piatto, che riesce a penetrare nelle fessure più anguste. È anche dotato di un sofisticato sistema di allarme (ha zampe e orecchie estremamente sensibili e reattive ai cambiamenti dell'ambiente) che gli permette di darsi alla fuga molto rapidamente. Allo stesso modo delle cavallette, ha un'alimentazione molto variegata, mangia di tutto, tra cui anche rifiuti e spazzatura. Per quanto riguarda le proiezioni che la vedono coinvolta, la blatta è spesso associata a ribrezzo, fastidio, malattie, povertà, epidemie, sporco, paura, disgusto. Per contro, lo scarafaggio – il cui primo antenato risale a 450 milioni di anni fa, sopravvissuto alle ere glaciali e ai disgeli che hanno portato all'estinzione di molteplici altri esseri viventi – sembra

57 The Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli. Riflessioni sulle immagini archetipiche*. Taschen, 2011

58 Cfr. The Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli*, cit., p. 186.

59 Cfr. C.G. Jung, *Pratica della psicoterapia*, in *Opere*, cit., vol. 16.

60 Cfr. The Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli*, cit., p. 232.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*, p. 224.

simboleggiare la longevità, la resistenza, la tenacia, l'adattabilità, la continuità: una forza primordiale profondamente radicata. Gli entomologi ne hanno lodato l'intelligenza e la sensibilità verso il gruppo. La tradizione patriarcale occidentale lo ha associato alla Grande Madre distruttrice-divorante, alla stregoneria e alla distruzione<sup>63</sup>. A proposito di patriarcato schiacciante e opprimente che non tollera l'Alterità, intesa come rapporto con il diverso, questa proiezione richiama alla mente il romanzo di Kafka, *La metamorfosi*, in cui il giovane Gregor, intrappolato in una vita lavorativa e familiare che non lascia spazio all'individualità, si risveglia un giorno nelle sembianze di un enorme scarafaggio. La blatta in cui si è trasformato simboleggia l'alienazione in cui si trova il protagonista, una denuncia dell'oppressione delle regole sociali e familiari. Nella narrativa moderna, la blatta è stata presa come simbolo dell'“ecofemminismo”<sup>64</sup>, ossia come recupero di un rapporto con l'Anima in senso junghiano. Nelle storie popolari africane e caraibiche, è considerata l'eroina degli oppressi, che sconfigge con la sua astuzia i nemici più grandi. La blatta è anche stata definita la «personificazione dello spirito tenace e resistente dei migranti e degli estranei che la società tratta come parassiti»<sup>65</sup>. Ancora a proposito di oppressi, nel romanzo di Adiga, *La tigre bianca*<sup>66</sup>, Balram, il protagonista della storia, appartiene a una delle caste più basse ed è inizialmente incarcerato nella gabbia del sistema castale-familiare. Balram, però, da “parassita” ai margini della società, riesce a sfruttare l'astuzia e l'ingegno che gli sono propri, trasformandosi in tigre bianca, animale molto raro in natura, e a trovare una propria strada individuativa), uscendo così dalla sua condizione di miseria.

A questo punto, sembra evidente che affinché i nostri insetti interiori – intesi come parti vulnerabili, ferite traumatiche, ombre, parti non accettate – possano essere re-integrati in maniera simbolica all'interno della vita psichica, sia fondamentale mutare il nostro approccio individuale e collettivo al mondo degli insetti. Bisogna considerarli, guardarli, accettarli, entrare in contatto con quella parte più irrazionale, più lontana dalla coscienza che sembra essere stata messa da parte dall'individuo sempre più occidentalizzato, globalizzato della società odierna.

Ridurre in poltiglia, inghiottire, ingoiare, ingurgitare, ingerire, senza digerire in maniera simbolica questi esseri impuri e indesiderati non porterà

63 *Ibidem*.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 Aravind Adiga, *La tigre bianca*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2008.

a una reale metabolizzazione-integrazione sintetica degli stessi: tentare di eliminare, distruggere i nostri demoni interiori è un'impresa utopica, impossibile e, addirittura, controproducente. Queste parti rimarranno dissociate e non vi sarà possibilità di una loro integrazione. Finché guarderemo ai nostri insetti interiori come a meri oggetti, prodotti alimentari da macinare, continueremo a cercare di celarli, di nasconderli, persevereremo nel non voler vedere, ossia nel diniego di queste parti di noi tanto indesiderate.

### Riflessioni conclusive

Secondo la prospettiva psicologica di questo articolo, è possibile riferirsi agli animali come portatori di aspetti umani, che è importante vengano individuati affinché sia possibile riconoscere le proiezioni con le quali essi vengono investiti di contenuti inconsci umani. Se l'elemento animale viene relegato nell'inconscio può assumere un carattere pericoloso ed esplosivo e può tradursi in forme distruttive, come avviene per tutti quegli elementi d'ombra che, se non riconosciuti, vengono proiettati all'esterno e alimentano dinamiche caratterizzate da odio, discriminazione, violenza. Il diverso, l'altro, lo straniero diventano in tal modo nemici da combattere, come avviene nei fenomeni di discriminazione razziale in cui, non riconoscendo aspetti di sé e aspetti collettivi percepiti come spiacevoli, li si proietta all'esterno, allontanandoli da sé. Come descritta da Anna Freud, la proiezione è un meccanismo spesso dirompente da un punto di vista sociale, «che si manifesta nella diffusa tendenza della persona relativamente normale ad attribuire agli altri i propri errori e le proprie mancanze»<sup>67</sup>. Dopo avere proiettato sull'altro gli impulsi ostili, il soggetto può assumere verso il destinatario dei contenuti proiettati un atteggiamento punitivo, vendicativo e minaccioso. Tale processo si attua sovente nei confronti degli animali, misconosciuti nelle caratteristiche che li avvicinano all'umano e allo stesso tempo espropriati della loro specificità. In tal modo, l'umano rinnega la sua componente animale, ostacola la possibilità di conoscere gli animali nella loro autentica alterità e di riconoscere e affrontare gli aspetti di sé che su di loro ha proiettato, perché sgradevoli e non desiderati. Avere un buon rapporto con la propria animalità, secondo la prospettiva della

67 Cit. in Robert B. White e Robert M. Gilliland, *I meccanismi di difesa*, trad. it. di Astrolabio, Roma 1977, p. 95.

psicologia analitica, può significare essere in contatto con la spinta vitale nelle sue varie forme, mantenere una relazione continua con un'energia vitale motrice. Con le parole di Jung: «Se però il singolo avesse un rapporto migliore con il proprio "animale", avrebbe un'altra stima della vita. La "vita" diverrebbe per lui un principio morale incondizionato, ed egli si opporrebbe d'istinto a ogni istituzione od organismo che avesse il potere di annientare la vita su vasta scala»<sup>68</sup>.

Gli animali assumono molteplici significati, rappresentano dei simboli vivi, numinosi, eterni, nonostante si sia consolidata nella tradizione e nella società occidentale una progressiva svalutazione degli animali, il loro sfruttamento e sopraffazione:

Nella sua evoluzione culturale, l'uomo si è elevato a padrone dei suoi simili di razza animale. Rifiutò loro la ragione e si guadagnò un'anima immortale, vantando una discendenza divina che gli permetteva di rompere ogni solidarietà con gli animali. Non pago di questo predominio, ha scavato un baratro tra lui e loro. Il bambino non conosce questa distanza, è solo dopo essere cresciuto ed essersi allontanato dall'animale che può insultare l'uomo con dei nomi di bestie<sup>69</sup>.

La relazione con l'animale che ci abita può essere dunque, in un'ottica psicologica, anche relazione con il bambino dentro di noi, con il suo essere creativo, vitale, spontaneo, bisognoso, fragile. Può favorire il contatto con la propria autenticità, come nel caso degli animali domestici, di fronte ai quali ci si può mostrare liberamente ed esprimere la propria soggettività senza quelle angosce di carattere narcisistico che impregnano la società contemporanea e rendono difficoltoso lo stabilirsi di una relazione autentica con sé e con l'altro, favorendo al contrario il prevalere della "persona", archetipo che, secondo Jung, corrisponde all'atteggiamento esteriore e che, se non coniugato a una relazione con l'atteggiamento interiore, l'Anima, si traduce in un'adesione coatta ai dettami collettivi e in un'incapacità di rapportarsi ai contenuti inconsci interiori, che vengono così proiettati massicciamente all'esterno. In questo senso, gli animali possono permetterci di recuperare il contatto con il mondo interno, attraverso il gioco, l'accudimento, la sfera affettiva ed emotiva:

Tali sono i motivi per cui si può amare un animale, come Topsy, o Jo-Phi,

68 C.G. Jung, *Sull'inconscio*, in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 22-23.

69 Cit. in David Teboul, *Sigmund Freud, un ebreo senza dio*, videodocumentario, Francia 2019.

con una profondità singolare, un'inclinazione senza ambivalenze, una vita libera dal conflitto con la civilizzazione, così difficile da sopportare. La bellezza di un'esistenza di per sé perfetta. E nonostante le differenze organiche, questo sentimento di vicinanza, di intimità incontestata. Spesso, quando accarezza Jo-Phi, canticchio una melodia, che conosco bene, pur non essendo musicista. L'aria del Don Giovanni: "Un legame di amicizia ci lega..."<sup>70</sup>.

In queste parole di Freud si può cogliere la connessione profonda che ci lega agli altri animali. Tale connessione può promuovere nell'umano contemporaneo un contatto con la natura esterna e interna, come sostiene lo psicanalista junghiano Claudio Widmann, facendo in particolare riferimento alla relazione tra uomo e gatto<sup>71</sup>. Nel prendersi cura degli altri animali, l'umano può fare esperienza di una relazione di accudimento che favorisce l'attenzione all'altro, ai suoi bisogni, alle sue necessità, relazione che può stimolare la capacità di costruire rapporti affettivi stabili e assumere una responsabilità sociale.

70 *Ibidem*. Nella citazione riportata, Freud fa riferimento al rapporto con i suoi cani.

71 Cfr. Claudio Widmann, *Il gatto e i suoi simboli*, Edizioni Ma.Gi, Roma 2012.

Ladislav Klíma e Gioele P. Cima  
**Elogio della misantropia**

### Introduzione di Gioele P. Cima

La tradizione pessimista è stata frequentemente tacciata di essere niente più che una curiosa filosofia della dissoluzione, un falso sistema capace solo di distruggere e di compiangere, avulso dalla creazione e dall'affermazione. Questo anatema storico e culturale ha contribuito nel corso dei secoli a relegare il pessimismo nei bassifondi del sapere filosofico, riducendolo a un blando masochismo intellettuale o a un virtuoso lamento della coscienza e dei suoi affetti più cupi. Eppure, questo pregiudizio impedisce di vedere come la vulgata pessimista abbia spesso mostrato una connotazione estremamente sensibile rispetto alle sorti del mondo e della natura, tanto da arrivare persino – in alcune delle sue più estreme sistematizzazioni – a prospettare scenari di straordinario valore programmatico, che rimarrebbero largamente preclusi ai sostenitori dell'«entusiasmo» e della «generosità»<sup>1</sup>. Tra questi momenti sottostimati del pensiero pessimo, la questione animale appare con straordinaria urgenza. Se occorre attendere *Liberazione animale*<sup>2</sup> (1975) di Peter Singer per inaugurare un'etica del pensiero animale, è probabilmente altrettanto corretto dire che prima di questo manifesto sia stato proprio il pensiero pessimista a prospettare un preliminare e intransigente richiamo ai principi di decenza, equità e giustizia contro i soprusi dello specismo.

Schopenhauer, da molti ritenuto il padre filosofico del pessimismo, era un fervente difensore dei diritti degli animali, uno strenuo oppositore della vivisezione che affermava senza mezzi termini che le "bestie" costituissero una compagnia sicuramente preferibile a quella umana. Per un altro inconsolabile pessimista come Cioran, l'uomo odierebbe l'animale per la sua naturale «innocenza», per il suo candido «mutismo»: per il filosofo romeno, la crudeltà umana verso le altre specie scaturirebbe dal tentativo di contagiare a tutti i costi l'animale con la propria «abiezione», quella

1 Emil Cioran, *Squartamento*, trad. it. di M.A. Rigoni, Adelphi, Milano 1981, p. 116.

2 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2010.

della parola<sup>3</sup>. Rispetto agli altri animali, quieti, rassegnati, non marchiati dallo stigma della «verticalità», l'uomo sarebbe la creatura incapace di rassegnarsi a una vita «senza scopo»<sup>4</sup>, un animale preda dei propri deliri, terrorizzato dall'idea di abbandonarsi alla condizione di impotente fragilità che abita la vita. Anche Nietzsche, che sull'orlo della follia si lanciò nella difesa di un cavallo maltrattato, lamenta come l'animale sia stato «situato troppo in basso rispetto all'uomo», specificando che sarebbe proprio la perdita di questa coabitazione con la vita animale a renderci il loro dolore inapprensibile, tanto lontano quanto franteso<sup>5</sup>. Per Nietzsche, l'allontanamento dall'animalità non costituirebbe soltanto un perversimento etico, che avvicina l'uomo alla più meschina delle crudeltà, ma sarebbe prima di tutto un "errore" epistemico: ripudiando l'animale che egli è, l'uomo crederebbe di poter raggiungere la «radice del mondo», senza comprendere che questo stesso gesto è il più clamoroso dei misconoscimenti, il primo e amaro passo verso la «più spiacevole delusione»<sup>6</sup>.

Ladislav Klíma (1878-1928), personaggio tanto controverso quanto ormai piombato nell'oblio della storia, si inserisce perfettamente in questo re-taggi del pensiero pessimista. Nato a Domzlice, nella Boemia Occidentale, Klíma fu presto bandito da tutti gli istituti di insegnamento dell'Impero austriaco, con l'accusa di aver profanato la sacralità di istituzioni quali lo Stato, la Chiesa e la stessa famiglia imperiale. Filosofo e romanziere, giornalista e intellettuale dissoluto, Klíma è stato autore di un'immensa opera letteraria, rimasta quasi completamente inedita in italiano<sup>7</sup>. Il suo esistenzialismo nero è inscrivibile tanto sotto il segno dell'idealismo soggettivo, quanto del pessimismo radicale: ammiratore di Berkeley, avido lettore di Schopenhauer e Nietzsche, nel 1895 omaggerà il proprio debito intellettuale verso il filosofo di Danzica con il suo primo e più importante libro, *Il mondo come coscienza e nulla* (*Svět jako vědomí a nic*, 1904). Per Klíma, quella che chiamiamo "realtà" è sempre un'esperienza idiosincrasica, qualcosa di inestricabilmente assoggettato alla volontà individuale: radicalizzando l'*esse est percipi* di Berkeley, il filosofo ceco afferma che ciascun individuo *creerebbe* il proprio mondo per mezzo della volontà; rivoltando

Schopenhauer, egli sostiene che la volontà non deve essere negata, ma realizzata, esasperata, condotta al culmine del suo potenziale affermativo. Le tesi del suo primo libro, le cui conclusioni si avvicinano sensibilmente ad alcune letture dell'ultimo Nietzsche, si riflettono tanto nella sua personale filosofia di vita (Klíma condusse un'esistenza decisamente non conformista per il suo tempo, rifiutando sia di lavorare sia di procurarsi una rendita stabile), quanto nei suoi lavori successivi (tra i quali spicca il suo romanzo più famoso, *I dolori del principe Sternenhoch*).

*La compassione per gli animali*, qui riportato per la prima volta in traduzione italiana, è un testo veloce, caustico, fortemente polemico, che ci restituisce una fedele istantanea del pensiero di Klíma, rimarcandone sia il totale disprezzo per le convenzioni sociali, per il costume e per la cultura borghese, sia il pessimismo radicale verso il mondo e l'esistenza umana in generale. L'articolo si apre con una disamina della nota massima di Schopenhauer: «Chi non ama gli animali non ama nemmeno l'uomo». Schopenhauer è stato probabilmente il filosofo che meglio di ogni altro è riuscito a portare avanti un dialogo continuativo tra pessimismo e questione animale. In più occasioni, egli rimarca come «gli animali non sono assolutamente [...] divisi da noi» e identifica la separazione tra quest'ultimi e l'uomo nella tradizione biblica, soprattutto cristiana: il Cristianesimo avrebbe spezzato la naturale continuità tra uomo e animale, sostituendovi un rapporto di sanguinaria dominazione<sup>8</sup>. La tesi fondamentale di Schopenhauer è che, al di là della coscienza e dei suoi disperati prodotti, umanità e animalità costituirebbero un continuum esistenziale, cosicché l'odio per una specie implicherebbe *ipso facto* quello per l'altra. La diagnosi di Klíma al contrario è più aspra, e sembra preliminarmente senza uscita: non solo, *contra* Schopenhauer, non esisterebbe alcuna corrispondenza tra l'amore per gli umani e quello per gli animali, ma quest'ultimo, per definizione, sussisterebbe unicamente a detrimento del primo. «La misantropia e la zoofilia», sentenza Klíma nel passaggio più forte dello scritto, sono «concetti complementari»: amare gli animali, simpatizzare per la loro sofferenza, *necessita* del disprezzo di tutto ciò che è umano.

A un primo livello, un'affermazione così intransigente sembrerebbe ritorcersi contro se stessa, gettando la questione animale nella piena contraddizione: lungi dal dissolverla, l'opposizione tra zoofilia e antropofilia finirebbe per ribadire, in modo ancor più netto di Schopenhauer, un'insormontabile differenza (ontologica) di specie. Escludendo infatti l'umanità

3 E. Cioran, *Squartamento*, cit., p. 75.

4 *Id.*, *Il funesto demiurgo*, trad. it. di D.G. Fiori, Adelphi, Milano 1986, pp. 52 e 85.

5 Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, in Giorgio Colli, Mazzino Montinari (a cura di), *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, Adelphi, Milano 1965, p. 78.

6 *Ibidem*, p. 37.

7 Fanno eccezione due estratti ormai irreperibili de *I dolori del principe Sternenhoch*: uno è contenuto in «In forma di parole», n. II, Novembre 1980, *Elitropia*, Milano; l'altro è consultabile in Aa.Vv., *Classici della letteratura praghese*, trad. it. di D. Amici e S. Corduas, e/o, Novara 1993.

8 Arthur Schopenhauer, *Colloqui*, in *O si pensa o si crede*, trad. it. di A. Verrecchia, Bur, Milano 2000, p. 316.

dalla portata di un amore cosiddetto “puro”, sovra-egoistico, a modo suo “perverso”, Klíma non sta forse rendendo la demarcazione tra specie umana e animali ancora più netta? Contrapponendo zoofilia e antropofilia, non mantiene forse la pretesa di conservare la posizione dell’umano come quella di un osservatore esterno, *partes extra partes*, rispetto al resto del regno animale? Enfatizzare l’innocenza e la purezza animale celebrandone la natura eterea, a noi sideralmente lontana, non farebbe che (rin) negare l’appartenenza stessa dell’uomo alla animalità. In altri termini, con la celebrazione incondizionata della compassione animale, il presupposto asimmetrico di un’umanità non-animale (o *non più* animale) verrebbe radicalizzato: quella umana è *la* specie incensata della possibilità di contemplare, procurare e ignorare la passione animale. L’umano appare qui un concetto spudoratamente antropocentrico, segregato in uno specismo blasfemo, in cui l’animalità viene compatita proprio in quanto il suo destino sarebbe inesorabilmente subordinato a quello dell’uomo. Laddove nell’affermazione di Schopenhauer sussisterebbe uno spiraglio di critica antispecista, una possibilità etica di rendere l’amore umano immanente a quello animale, la tesi di Klíma sembra destituire qualunque prospettiva di questo genere: per accedere alla compassione animale occorre ripudiare l’amore per l’uomo e, così come questi due tipi di compassione sono tra loro incommensurabili, anche l’umano e l’animale finirebbero per rivelarsi due mondi altrettanto incomparabili. Due diverse specie, due diverse ontologie.

Sotto questo aspetto, quella di Klíma si porrebbe come una critica di costume: si è soliti considerare benevolenti quelle persone che, nella stessa circostanza in cui praticano la carità verso il prossimo (elargendo elemosine o struggendosi per il dolore altrui), maltrattano impunemente gli animali, burlandosi sadicamente della loro sofferenza. Si può essere filantropi, pur continuando a devastare spietatamente la natura, o torturando e uccidendo gli altri animali. Sembrerebbe anzi che, in modo ancor più radicale, la filantropia non sia altro che una sublimazione riuscita, socialmente acclamata, di un più profondo e viscerale sentimento di odio e di violenza nei confronti del creato.

A una più attenta analisi, emerge invece che la pretesa di ridurre la posizione di Klíma a una mera condanna socioculturale costituirebbe un’eccessiva semplificazione, aspetto questo che può essere confermato dalla conclusione del saggio: pur rimarcando il proprio disprezzo per l’umanità, Klíma sembra suggerire che una simbiosi tra la compassione umana e quella animale sia effettivamente possibile. Non solo tale rapporto di “santissima” unione sarebbe già stato realizzato da alcune figure straordinarie

(ad esempio, Francesco d’Assisi), ma la sua universalizzazione rimarrebbe, per quanto complessa, comunque realizzabile: per simpatizzare con la sofferenza animale, l’umanità deve *superare se stessa*, cancellare la «totalità del proprio passato». Con estrema sensibilità, Klíma prospetta una post-umanità in cui la scissione tra l’umano e l’animale risulta abolita e in cui regna una fratellanza assoluta, tanto al di là quanto *contro* la specie. In questo scenario, la misantropia diventa uno strumento preliminare fondamentale per ripensare l’umano e le sue imposture: anziché imporsi come specie, l’umano diventa ora un artificio, un ostacolo autoimposto. Per dirla con Jacques Lacan, l’umanità in quanto *specie*, strutturalmente impermeabile alla compassione animale, non sarebbe altro che una forma di «debidità mentale»<sup>9</sup>: un fantasma che può essere attraversato ed esorcizzato.

### La compassione per gli animali di Ladislav Klíma<sup>10</sup>

«Chi non ama gli animali non ama nemmeno l’uomo». Questa frase non tradisce soltanto, come ha dimostrato Schopenhauer, un certo squallore etico, sottintendendo che, propriamente parlando, sarebbe solo l’umanità verso gli umani ciò che conta – essa è anche un’idiozia che contravviene all’esperienza. Un gran numero di persone che, nelle parole e nei fatti, si mostra sproporzionatamente insensibile agli animali, si comporta con i propri simili con autentica carità, una carità che va oltre la sfera piuttosto ingannevole delle azioni per arrivare a permeare anche sentimenti la cui sincerità non può essere oggetto di dubbio: se, anziché parlare “sproporzionatamente”, dicessi qualcosa di “buono”, potrei mettere un “tutti” al posto di “gran numero di persone”... Un uccello che fugge dalla propria gabbia arriva a metà del proprio volo e si schianta contro un vetro, cade e si contorce a terra mentre vortica come una trottola; «Hihihihih!»; ride subito una donna di una certa età, un cuore d’oro, che non ha mai torto un capello a nessuno, cara a tutti per la sua bontà e che, considerati i suoi mezzi, lo stesso giorno elargisce a un bambino sconosciuto una considerevole elemosina. Un uomo del villaggio amato da tutti, l’affabilità e la benevolenza in persona, un vero filantropo, sorprende un gatto mentre tenta di rubargli un pezzo del suo *foie gras*, gli lega le zampe, lo mette in

9 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I. 1974-1975*, inedito, lezione I (edizione non ufficiale consultabile: <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>).

10 La traduzione del presente saggio è tratta da Ladislav Klíma, *La compassion pour les animaux*, in *Traités et diktats*, trad. fr. di E. Abrams, Éditions de la Différence, Parigi 1990, pp. 22-25.

un sacco, lo riempie di botte e lo calpesta; per morire, l'animale impiega delle ore. La sera, alla locanda, l'uomo ne descrive l'agonia – a lungo, nei particolari, con avidità e verve poetica, accendendosi alla fine di un fuoco sacro – e la sua compagnia, composta di borghesi irreprensibili, si sganascia all'unisono, nitrisce dalle risate come un branco di giumente, ed ecco che i begli occhi del narratore versano anch'essi delle grosse lacrime, lacrime di ilarità che cadono dagli stessi occhi di chi, precedentemente – senza testimoni, per quanto ne sapesse – piangeva per la triste sorte di un vecchio alcolizzato e giocatore d'azzardo... Un abisso separa questi due tipi di uomini... Tipi di "uomini"?... Sì, perché questi compagni di sbronze rappresentano un'umanità *en miniature* – fatto terribile per coloro che non ne fanno parte –, che getta una nuova e potente luce sull'essere umano... Le piccole storie qui raccontate sarebbero impensabili se la compassione per gli "animali" e la compassione per l'"uomo" non fossero fenomeni del tutto distinti per gli umani, ciascuno scaturito da fonti diverse, obbediente a leggi diverse, che non hanno nulla in comune tra loro. Passare dalla presenza dell'una a quella dell'altra è talmente assurdo che concludere: essere capaci di un violento amore sessuale, *ergo* di un amore fraterno non meno vivace; oppure amare la patria così tanto e così appassionatamente, *ergo* adorare il gioco delle carte. Più o meno la stessa cosa!... Se i due sentimenti fossero *eiusdem generis*, sarebbe anche necessario affermare: chi non ama gli uomini non ama nemmeno gli animali; tesi che costituisce in realtà una menzogna ancora più grande di quella contro cui mi sto battendo. Non vale la pena parlare della vasta schiera di bruti vari e diversi che si comportano in maniera equamente brutale sia verso gli uomini che verso gli animali. Ma il fatto è che le anime più potenti e le meglio temprate, le anime nate per schiacciare – e, di conseguenza, per costruire, e *di conseguenza*, necessariamente immuni alla compassione per gli umani – Alessandro, Cesare Borgia, Tamerlano, Richelieu, Carlo XII, Fritz, Napoleone – hanno dato prova di un'intensa compassione per gli animali. «Tutti gli orrori del campo di battaglia mi hanno lasciato freddo – ma le grida di quel cane mi turbarono nel profondo»: Napoleone. Anche nei più malvagi geni del pensiero: Shakespeare, Grabbe, Schopenhauer, Nietzsche, troviamo in abbondanza degli indizi di tali disposizioni. Cosa dire? Che questi spiriti estremamente forti amassero tanto più gli animali quanto meno amassero gli umani, che odiassero gli umani o che provassero nei loro confronti soltanto una diffidenza sprezzante, e che il rapporto tra la compassione per gli animali e quella per gli uomini non è di semplice divergenza, ma piuttosto di antagonismo, la misantropia e la zoofilia sono concetti complementari. Non sarebbe saggio soffermarsi su un argomento così scabroso.

Il resto degli uomini, buddisti compresi, non sa nulla della compassione per gli animali. Tutte le persone di mia conoscenza, nelle quali ho creduto di poter scovare un'autentica zoofilia, alla fine, si sono sempre smentite nei momenti decisivi. Nella vera simpatia per gli animali, non importa se l'animale in questione sia grande o quasi invisibile, bello o disgustoso, utile o dannoso. Significa poco difendere un cavallo abbattuto; degni di stima sarebbero invece coloro che, con la stessa energia, supplicassero la causa di una povera mosca catturata nella colla. Francesco d'Assisi, che ripone tra i capelli il pidocchio che il suo pettine ha fatto cadere: «Anche tu, mio piccolo fratello, vuoi vivere!». Chiunque lo ritenga minimamente ridicolo, che non sussulti con ammirazione religiosa per questo gesto, non ha idea di cosa sia la compassione per gli animali; così come ignora l'amore *tout court*. Il vero amore è sempre esuberante, infinito, votato al sacrificio e al disprezzo di se stessi, e dunque dell'amore per se stessi; non ha nulla a che vedere con il consulto della ragione, non mette in discussione le conseguenze dei propri atti né l'importanza dell'oggetto amato, stringendosi al contrario in un abbraccio altrettanto ardente, sostenendo con altrettanta fermezza l'essere più sacro come la cosa più umile, la più abietta – essendo il tutto *Sanctissimum* ai suoi occhi, un pezzo di Dio.

La vera compassione per gli animali si riconosce nel fatto che essa, nel suo insieme, passa sotto gli occhi dell'umanità come il culmine dell'esagerazione, del ridicolo, della follia, della perversità; ovviamente – quale eco poteva trovare Francesco nella banda di burloni di cui parlavamo poco fa? L'amore per gli animali è qualcosa di ben più tardivo, più subdolo, più sublime di quello che vogliamo agli umani; questo ha origine dal misero sentimento egoistico di solidarietà; quello è oggettivo, sovra-egoistico, puramente "etico". Ovviamente, nulla gli impedisce di essere affine a un amore apparentemente sovra-egoistico e puramente etico per gli umani. Ma i due possono presentarsi simultaneamente e in tutta la loro pienezza soltanto nell'anima degli esseri sovra-animali; questa simbiosi è stata realizzata solo in parte dagli eroi dell'amore – Buddha, Francesco Serafico, Brezina... «Là dove vogliamo amare, noi non amiamo, non amiamo» (Brezina). Ma gli animali, anche se non vogliamo amarli, li ameremo, li ameremo... Inoltre, non bisogna rammaricarsi se gli umani che siamo provino, per una qualsiasi specie animale, più repulsione e odio che compassione e amore – è sufficiente sapere che il nostro rapporto con tutte le altre varietà animali è puro; una simile *regulam firmans exceptio* è pienamente nell'ordine delle cose; agli occhi del sublime, tutto è ugualmente vicino – ugualmente lontano... La sintesi, talvolta desiderata, potrà essere perfezionata e universalizzata nell'umanità solo quando essa avrà smesso

di essere ciò che è, quando si sarà elevata al di sopra di sé, quando avrà cancellato la totalità del proprio passato: quando amerà ogni cosa come se stessa... Solo allora conoscerà l'amore di sé... Solo allora sarà degna del suo proprio amore e della compassione delle sue migliori menti – quando sentirà compassione e amore non solo per se stessa, ma anche per i propri fratelli.

Bianca Nogara Notarianni  
**Sovrana indecisione**  
**Breve bestiario di disobbedienza**

Ogni volta daccapo, «iniziamo dunque dal principio»<sup>1</sup>: ci raccontiamo la metafisica occidentale quasi fosse storia di un narcisismo ontologico della sostanza, narrazione per voce di, e necessariamente imperniata su, un fondamento primo e necessario – capace di sussistere da sé, di avere un proprio luogo, di esercitare una propria sovranità. Ed effettivamente il discorso deve partire da un basamento stabile e saldo; crocevia di logica, ontologia, teologia e politica.

Il bene platonico è sito principe di un'articolata totalità, che scaturisce e viene strutturata da questa originaria e originale istanza come da quell'uno che solo contiene e consente la pace di tutti, poiché unico può manifestare da se stesso il suo potere. La sostanza aristotelica è tale perché autoriferita: soggetto di inerenza e mai predicato, *kath'auto*, è quel *tode ti* (questa cosa *qui!*) che, autonomo perché separato, consegue la singolare esistenza, indicandosi come eccezionale determinatezza. Il *cogito* cartesiano trova se stesso – miracolo *ex nihilo* – nell'iperbole del dubbio, nella sospensione dal mondo. Avendone sperimentato la distanza ed essendosi sperimentato come differenza può rintracciare nell'esclusivo, residuale, perimetro del proprio la propria dimora; e da questa muovere poi alla ricerca del godimento, per tornare a sé con mani piene, ritrovandosi confermato al fondo di ogni propria percezione e azione.

Non intendo negare un'effettiva e tendenziale coincidenza tra identità e potere, proprio e sovranità (se anche chi rinuncia al Soggetto lo dissolve, non in altro, ma in esercizio di forze e potenze, e dunque non abdica realmente un dominio. È problematica la posa di chi si vuole *essenzialmente* oppositore, e parla con spirito di negazione e di oblio, quasi a voler ricuperare ora un'innocenza, ora una nocenza di senso inverso, originarie entrambe). Rimane forse lo spazio per l'interpellanza: in che misura questa prometeica avventura esposta è effettivamente tale, resoconto affidabile in quanto degno di fede, in che misura questo catalogo è favola<sup>2</sup> nel senso di un far sapere – di più: dar l'impressione di

1 Gustav Landauer, *La rivoluzione*, a cura di Ferruccio Andolfi, Diabasis, Parma 2009, p. 36.

2 Cfr., ad es., Jaques Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. I, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book,

sapere –, verbo creatore che, prendendo parola, appropriandosi della parola, si dà per mezzo di questa l'edificante fondamento di cui abbisogna e a suo piacimento si modula, premunendosi da sospetti e incertezze? (domanda questa un po' retorica). In che misura, poi, tale eloquenza performante è buona novella per chi pretende di porsi *al suo esterno* per raccontare una storia critica, del tutto alternativa e originale (e, ancora, originaria) – una cronaca sicuramente valida e verace, ma indebolita, come probabilmente ogni forza di reazione, nel far proprio proprio quel gesto di autoesaltazione nella distanza, nella pretesa di globalizzare il sapere, di esporre notizia univoca e prioritaria di uno stato di cose (col rischio di reificare quest'ultimo e occultarne l'apparato solamente discorsivo che lo sostiene), colonizzando paradossalmente l'imperialistico sapere del Medesimo, per porsi come suo salvifico contraltare?<sup>3</sup> In che misura questo bisogno di altari, fondamenti, lapidi, pietre angolari e di scandalo, come varia promessa di un sistema conchiuso, è concupiscenza pure sacrificale?

Prendo in prestito l'insegnamento della cosiddetta disobbedienza civile, che, con movenza fluida, non rigetta *tout court* – che significherebbe solo spostare altrove, rimandare, se non infine arrogarsi il discorso della legge sovrana<sup>4</sup>, ma si appella a qualcuna soltanto delle sue parti, di cui realizza già in opera (nel duplice senso, del prendere coscienza e dell'inverare) l'impossibile: invenendo dunque nella stessa norma tensioni lasciate scoperte, eventualità non pensate e buone occasioni. Rimaniamo allora ai margini, intesi come spessore piuttosto che come limite (cioè chirurgico tratto di una riquadratura in coordinate e assi, griglia preparatoria al calcolo dell'inclusione e dell'esclusione), non come demarcazione che decide, nell'eccezione, il dentro dal fuori, sacro solco decumano da cui diparte e si informa la regale gerarchia – piuttosto lembo incolto, dimensione che non corrisponde (né ora né poi) a forma stabilita, ma in cui, seguendo Gilles Clément, regna sovrana l'indecisione<sup>5</sup>: l'apertura all'imprecisione e alla profondità. Rinunciamo a

Milano 2009, p. 60.

3 Cfr. Judith Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 21 e Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2018.

4 Con Landauer, lettore di La Boétie, che temo di misinterpretare: non si cerca il *Contr'un*, «sentimento individuale sovrano» alla sovranità avverso, e che pretende una volta per tutte di levarsi dal proprio asservimento e rinnearlo, ma qualcosa di più vicino al *Contr'Etat*, che è comunità parallela a quella istituita dal potere, «non invenzione del nuovo ma scoperta di quanto già esiste e si è già sviluppato» (G. Landauer, *La rivoluzione*, cit., p. 113). O ancora, con Capitini: non un potere che sorga come assoluto, ma un potere che è collaterale scaturigine della compresenza. Cfr. Aldo Capitini, *Il potere di tutti*, a cura di P. Pinna, Guerra Edizioni, Perugia 1999.

5 Cfr. Gilles Clément, *Manifesto del Terzo paesaggio*, a cura di Filippo De Pieri, Quodlibet, Macerata 2014.

innalzare un (nuovo, diverso, qualsiasi?) ordine, rinunciando alla sicurezza dell'immobile (esanime!) basamento, alla sua concrezione che mima l'unisono dell'organico, per presentare la propria introiezione dell'esteriore come ineluttabile necessità. O meglio, lasciamo che questo fondo precipiti, senza però che il residuo si rapprenda compiutamente in sé – facciamoci da parte e facciamo sfilare quella stessa *egologia*!

Lasciamola parlare, che ci e si racconti (ancora una volta, dall'inizio), che si dispieghi nelle fattezze di quel necessario trascendentale, principio di individuazione, punto d'appoggio e condizione di ogni esperienza, ogni potere, ogni tecnica, ogni prensione: probabilmente tra tali tese maglie ci sarà dato di trovare quello zoccolo (*sabot*, traccia forse umana, forse ferina, ad ora indefinibile figura), brano indocile che si incastra nei denti della macchina e le impedisce di concludere l'incessante lavorio della trama e dell'ordito<sup>6</sup>. Mettiamoci a latere e prestiamo tutti i sensi a *colui* che parla, prima ancora che al suo enunciato (volgendo gli occhi non alla luna ma al dito che la indica, come fa lo sciocco, come farebbe l'animale, che secondo tanta letteratura ignora il gesto ostensivo): ascoltiamolo pure affermare, come sosteneva Agostino: «Voglio fare [la verità] entro il mio cuore – davanti a Te nella confessione, e davanti a molti testimoni mediante lo scritto»<sup>7</sup>, e così affermarsi. Ma, sempre con l'Agostino delle *Confessioni*: quell'io che parla, che istruisce sul me, è davvero un'ipseità, sostanza prima, presupposto di ciò che è autentico, di ogni ritegno di oggettività?

«Perché chiedono di udire *da me* chi sono?»<sup>8</sup> – a che titolo l'*Ego* ammaestra, da che luogo come *ex cathedra* insegna? Che se è vero che una certa maestria, maestà e sovranità implica l'autoposizionalità di chi si presenta come riconoscibile<sup>9</sup> (e, ricorda Derrida, presso i pitagorici il maestro era indicato come *autos*: la tradizione scolastica non ha fatto che seguire il magistero di questo *ipse dixit*), come *egli stesso* in quanto esemplare e ravvisabile sorgente di ogni intellegibilità e disciplina, può altrettanto esser vero che questa stessa origine non è disponibile e rintracciabile per *colui* che parla!

6 È un'etimologia pur incerta quella che riconduce “sabotaggio” a *sabot*, lo zoccolo con cui le filatrici avrebbero inceppato i macchinari a vapore. Mi piacerebbe che lo zoccolo fosse anche quello dell'animale, o meglio ancora dell'asino (come quello di Buridano, chiamato a testimoniare un'infinita passività e incapacità di decisione. Lo zoccolo equino, figura basale attorno alla quale la concrezione assume il significato della disponibilità a ciò che viene, e non metafora di un attivo e rapace ergersi – saldo fino al testardo nella rinuncia alla padronanza, nel mantenersi alla ricerca della fedeltà).

7 Agostino, *Le confessioni*, X, I, 1, a cura di Maria Bettetini, Einaudi, Torino 2002, p. 331.

8 *Ibidem*, X, III, 3, p. 333.

9 Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., p. 98.

Lo nota molto bene Marion<sup>10</sup> rileggendo le *Meditazioni* cartesiane: il *cogito* non è certo ben sicuro di essere il primo venuto, né che quel luogo sotto il sole che occupa da tempo immemore sia legittimamente suo – scandaglia pertanto le proprie radici, si chiede le ragioni del proprio potere e sussistenza e ammette di non sapere, di non capire, o quantomeno di essere a riguardo confuso. «Non intendo però ancora a sufficienza chi mai sia quell'io che necessariamente già sono. D'ora in poi devo stare attento a non prendere, incautamente, qualcosa d'altro in luogo di me» (*quid aliud in locum mei: devo stare attento a non scambiare qualcos'altro per me*)<sup>11</sup>.

*Prends garde à toi!* Come canta Carmen sotto la penna di Bizet, lo sentiamo ammonirsi: presta attenzione a te stesso, non è che qualcuno, arrivato prima di te, ti abbia prestato il suo posto? La coincidenza con sé non è perfetta, l'auto-identità logica si ripiega, presagisce uno scambio avvenuto alle spalle, si incrina e si sfrangia. D'accordo l'esistenza, ma quale è allora la mia essenza? Non mi starò confondendo con qualcosa di diverso da ciò che sono? Un diverso che, oltretutto, è radicalmente altro da me, tanto che non riesco a identificarlo, non ho parole per chiamarlo (al contrario, è forse questi a chiamarmi): addirittura ora appare come buon Dio che m'insuffla nelle nari scienza e assennatezza, ora come genio malvagio e suadente, che mi deride e confonde con eloquio incantatore. *Larvatus prodeo* – il motto appartiene a questa incondizionata e incoercibile presenza, a maggior diritto che a Cartesio –, avanza mascherato anch'egli e si prende gioco del “me”: non capisco che cosa mi stia dicendo, quale sia la sua intenzione – la sua parola non è identica al discorso apofantico-dichiarativo, non le pertiene né il vero né il falso, eppure significa e sprona (in questo vicina all'appello o alla preghiera, al verso della bestia che, Aristotele diceva, qualcosa esprime, anche senza giungere a cristallizzarsi in simbolo di alcunché). Voce, insomma, incomprensibile: non posso afferrarla, non posso farla mia e, proprio per questo, l'invito che mi porge non può venir declinato. Se anche l'inganno è tale, rimane ciononostante a me rivolto nella modalità dell'ingiunzione («Nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto *anche* io»<sup>12</sup>). Non so chi sia questo qualcuno, ma mi scopro esistere in quanto al suo cospetto; sempre rispetto a un potere che può tutto meno che nuocermi, farmi

10 Cfr. Jean-Luc Marion, *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, trad. it. di I. Agostini, Mondadori, Milano 2010. Lo stesso Foucault aveva ben visto la precedenza di Altri sul *cogito* (cfr. Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 2011, p. 94). Così anche Lévinas rintracciava nella cartesiana «idea dell'infinito in noi» (Terza Meditazione) una presenza non coercibile, che il pensiero non potrà in alcun modo domare o abbracciare.

11 René Descartes, *Meditazioni metafisiche*, II, 4, a cura di Sergio Landucci, Laterza 2018, pp. 40-41.

12 *Ibidem*, II, 3, pp. 40-21.

cessare d'esistere – un potere che si esprime nell'ospitalità?

La disobbedienza testarda e animale che mi piacerebbe richiamare non ha l'andamento quadrupede e il passo ferrato degli zoccoli, ma procede irriverente col gesto volatile e sfuggibile dell'uccello, dell'*oiseau rebelle* di Bizet «che nessuno può mai addomesticare / se preferisce sottrarsi», che ora dice bene e ora tace, e «che non ha mai conosciuto legge» (Atto I, Scena V). Con un'espressione di Haraway, un'alterità inappropriabile, un'alterità inappropriata<sup>13</sup>, istanza imperscrutabile la quale, mentre incede, insieme schernisce, si scherma dalla categorizzazione e dal nome proprio («È forse un Dio, o con qualunque altro nome lo si voglia chiamare – *est aliquis Deus, vel quocumque nomine illum vocem* – che mi suggerisce questi pensieri?»<sup>14</sup>), mentre elegge l'io come proprio interlocutore, esortandolo a una relazionalità aliena alla classificazione del dominio. Il principio dell'*Ego*, allora, non è davvero tale: lo precede un'origine non identificabile, che non è dato fissare, perché agisce come sconvolgimento ed effrazione. Ciò che Lévinas chiamava anarchia: protesta contro ogni preteso venir primo, contro ogni pretesa sovranità, «rifiuto di lasciarsi ammansire o addomesticare in un tema»<sup>15</sup>, messa in scacco che lascia senza parole, davanti alla quale ci è dato solo indietreggiare, passare in secondo piano e in secondo (o ancora terzo) luogo.

Facciamoci da parte, come si diceva prima. Ci siamo accorti di una traccia di *un non so dove*, relazione di prossimità (non riconducibile «alla semplice rappresentazione del prossimo»<sup>16</sup>), accesso a quel Terzo paesaggio sempre condannato dall'imposizione del modello, minacciato dalla determinazione della decisione, che lo imbriglia e ne uccide lo stupore, l'illimitata invenzione. Lasciamo questo luogo incolto (*friche*), rispettiamone l'assenza di regolamentazione senza carpirne il segreto, permettiamone l'insubordinazione, senza violarne la fecondità – fecondità che, sempre con Lévinas, «continua la storia senza produrre vecchiaia»<sup>17</sup>. Torniamo al principio, al passato raccontato ogni volta da capo: passato (nostro, di ogni io) che, abbiamo intravisto,

13 Cfr. D. J. Haraway, *Le promesse dei mostri*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2019, p. 55: «Essere inappropriate/bili non significa “non essere in relazione con” – ad esempio chiudersi in una riserva speciale, godere dello status di autenticità e intangibilità, nella condizione allocronica e allotropica dell'innocenza. Al contrario, significa trovarsi in una relazionalità diffrattiva e non riflettente: un modo per essere connessioni potenti che spezzano i rapporti di dominazione».

14 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., II, 3, pp. 38-39.

15 Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 125.

16 *Ibidem*, p. 126.

17 Cfr. *Id.*, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2012, in particolare pp. 275-277: «La relazione con l'altro, non potere ma fecondità, mette in rapporto con l'avvenire assoluto e con il tempo infinito».

«non è qualcosa di compiuto, ma qualcosa in divenire [...] anche il passato è futuro, che con il nostro procedere diviene, si modifica, è divenuto altro»<sup>18</sup>. Affermava Landauer che la storia sempre si snatura, si trasforma e ci disubbedisce – e così noi, cui è concesso contravvenire a (questa, particolare) storia e raccontarla altrimenti, scoprendone nuove (im)possibilità. Storia che non è inalterabile catena di sentinelle ormai susseguite in corsa, di cui solo l'ultima sarebbe in movimento, in quanto anello della serie non ancora trascorso; è piuttosto «l'intera catena che avanza [...] e noi la prendiamo, oppure essa ci trascina con sé sulla via»<sup>19</sup>. C'è quindi la storia dell'*Ego* come dominio e sopraffazione, la storia che identifica identità e sovranità, e che è anche storia della domesticazione e omologazione, ma ci è anche data la possibilità di muoverci in essa altrimenti, financo controcorrente, abitandone le problematicità, i punti d'ombra e d'incertezza (forse, però, non di riscriverla, se ciò significa rifondare, tematizzare, deciderla in e per l'istituzione. Come far significare questi insegnamenti? «È un'immagine su cui riflettere seriamente. Ma devo farlo solo io, in mezzo a un bosco di querce?»<sup>20</sup>).

Qualche anno fa, all'interno di un ciclo di riflessioni sull'interconnessione, ho avuto l'occasione di rivedere il film *Koyaanisqatsi* di Godfrey Reggio (1982), racconto di un'umanità lanciata e perduta in corsa, in un gigantesco sforzo di assoggettamento ed espansione tecnologica. Nel finale, l'immagine del deflagrare in rovina di un razzo, celebrato da una messa lugubre, si riallaccia ai preistorici pittogrammi apparsi all'inizio del film (immagine sì di apertura, ma già celebrante l'univoco e uniforme del solo umano, quasi macchina o fantasma, quello *stesso* dal quale, non a caso, è assente la raffigurazione, fosse anche predatoria, di altre specie). «Che cosa dobbiamo fare?», ha chiesto chi dirigeva la meditazione – vuole il caso che ci trovassimo anche noi in mezzo a un fitto bosco di querce, e di così alti faggi –, prima di restituire una bellissima, un po' indocile, risposta: «Tornare a disegnare gli animali accanto alle pitture rupestri». Ancora con Landauer; non sappiamo se un'altra storia sia lecita, ma per questo sappiamo che il nostro compito è tentarla, sia mai che ci trascini lei con sé: «Quel che nel mondo dà vita a nuove realtà è sempre stato l'impossibile»<sup>21</sup>.

18 G. Landauer, *La rivoluzione*, cit., p. 49.

19 *Ibidem*, p. 50.

20 Pier Paolo Pasolini, *Il processo*, in *Lettere Luterane*, Einaudi, Torino 1981, p. 122.

21 G. Landauer, *La rivoluzione*, cit., p. 116.

## Centro di Documentazione Libertario “Felix” – Asti Alcune note su estinzionismo e dintorni

Come lettori e distributori di «Liberazioni» abbiamo seguito con sorpresa e preoccupazione gli articoli apparsi sugli ultimi numeri della rivista sul tema dell'«estinzionismo»<sup>1</sup>: teoria che ha tra i suoi esponenti Patricia MacCormack e David Benatar. Quest'ultimo ha recentemente pubblicato *Il secondo sessismo. Discriminazione contro uomini e ragazzi*: un libro in cui si cerca di sostenere la (diciamo così) bizzarra tesi secondo la quale gli uomini sarebbero vittime di violenza molto più delle donne. Altrettanto bizzarre sono le sue posizioni sulla necessità di una progressiva estinzione della specie umana. Secondo questo «dispositivo logico del tutto plausibile»<sup>2</sup> (ma discutibilmente auspicabile) la vita è sofferenza e, quindi, evitare di far nascere persone equivarrebbe a evitare ulteriore sofferenza. Inoltre, e questo è il punto di contatto con il mondo antispecista, «l'umano è da solo una ragione di dolore continuo – di vero e proprio orrore – per le altre specie viventi»<sup>3</sup>. Per queste ragioni l'uomo dovrebbe semplicemente scomparire.

Riportati in un qualsiasi altro contesto questi ragionamenti risulterebbero del tutto risibili, questo tipo di argomentazioni, però, ha trovato un certo riscontro tra quanti si trovano a essere, in modo del tutto comprensibile, sempre più furenti e disperati di fronte ai disastri ecologici e ai crimini continuamente commessi ai danni degli altri animali. Tale rabbia non dovrebbe però farci perdere lucidità, abbandonandoci a visioni misantropiche e millenaristiche da fine del mondo. Anzi dovremmo saper rapprendere tale rabbia<sup>4</sup>, nel senso di concentrarla e indirizzarla verso i giusti obiettivi. Se «l'uomo non sa esistere se non attraverso il dominio»<sup>5</sup>, allora che cosa

1 Alberto Giovanni Biuso, «Meglio non essere mai nati. Riflessioni sul libro di David Benatar», in «Liberazioni», n. 38, autunno 2019; Claudio Kulesko, «Note dalla dimensione spettrale», *ivi*; Enrico Monacelli, «Grazia, estinzione, angeli interstiziali: una conversazione con Patricia MacCormack», in «Liberazioni», n. 39, inverno 2019.

2 A.G. Biuso, «Meglio non essere mai nati», cit., p. 37.

3 *Ibidem*, p. 39.

4 Editoriale, «40 volte», in «Liberazioni», n. 40, primavera 2020.

5 E. Monacelli, «Grazia, estinzione, angeli interstiziali», cit., p. 109.

possiamo fare? Nulla, se non invocare la fine di tutto, fustigandoci per la maledizione di appartenere alla nostra specie. Se davvero non possiamo immaginare qualcosa di diverso, non ci resta che la soddisfazione di non aver aggiunto altra sofferenza: magra consolazione.

In MacCormack questi ragionamenti assumono i toni deliranti ed esaltati della teologia e, con disinvoltura, si parla di «grazia», «angeli» ed «estasi»: una forma di irrazionalismo che cerca di coniugarsi con la realtà della sofferenza animale e che, in questo modo, rischia di avvicinarsi pericolosamente a certe zone grigie contigue al pensiero nazista: quello della decisione sulle vite degne di cominciare o continuare<sup>6</sup>. Ma senza voler attribuire a quest\* teoric\* volontà di sterminio, non possiamo esimerci dal constatare quanto deboli siano le premesse di questi discorsi, che postulano l'esistenza di una natura umana unica e sempre uguale a se stessa: un'umanità fortemente stereotipata e fittizia, eletta in modo grossolano e semplicistico a causa di ogni male. Animati da un simile odio nei confronti del genere umano, alcuni si spingono fino a proporre l'abbandono del termine antispecismo in favore di quello di «antiumanismo», dal momento che l'uomo non parrebbe – ancora una volta – essere capace di esistere se non in modo feroce, predatorio, sfruttatore e sterminatore<sup>7</sup>.

Non si vuole ovviamente negare l'impatto devastante che la specie umana ha e ha avuto sul pianeta e sulle altre specie. Lo stravolgimento causato dalla specie umana sulla comunità ecologica è un'evidenza inconfutabile. Quello che è inaccettabile è invece il tentativo di trasformare la storia delle devastazioni della specie umana in qualcosa di inevitabile e necessario, qualcosa che si sostanzia in un presunto destino, sottratto alle contingenze, alla storia e alla possibilità di trasformazione sociale, etica e politica. Tale idea è sostenuta da veri e propri pregiudizi misantropici che non trovano peraltro alcun riscontro negli studi più recenti sull'evoluzione umana. Questi ultimi, infatti, mettono inequivocabilmente in luce il carattere del tutto contingente e imprevedibile del nostro percorso evolutivo, il quale non ha avuto nulla di necessario: siamo il frutto di una catena «bucherellata da eventi contingenti, da interferenze causali, da coincidenze improbabili»<sup>8</sup>. In tale quadro, non siamo per nulla diversi dalle altre specie biologiche e il nostro attuale modo di stare al mondo non è né speciale né inevitabile. Ciò dovrebbe restituirci a compiti presenti e futuri di solidarietà

e di responsabilità e non a disperanti invocazioni della fine. Come scrive Pievani, «le cose potevano andare diversamente in passato e potranno andare diversamente in futuro»<sup>9</sup>. Tanto più se si prova a fare un calcolo della giovane età della nostra specie, alla quale sarebbe forse più corretto riferirsi come a un insieme di *human becomings* in divenire, piuttosto che a *human beings* fatti e finiti, vertice compiuto e irreversibile di tutta l'evoluzione. Infatti, «se la durata media della sopravvivenza di una specie animale sulla Terra si aggira intorno ai cinque milioni di anni [...] abbiamo trascorso il 4% dell'esistenza media che la natura concede a specie come la nostra»<sup>10</sup>. Un periodo di tempo brevissimo che ci pone davanti a scenari certamente preoccupanti, ma che non hanno nulla di preordinato.

A fronte di tutto questo appare più che mai urgente richiamarsi proprio alla matrice etico-politica del pensiero antispecista, il quale nacque come un allargamento della visuale sulle discriminazioni perpetrate dall'animale uomo, con l'intento di mettere fine alle conseguenze in termini di violenza e di morte del dispositivo specista. In modo analogo opera l'antirazzismo e il legame con l'antispecismo è stato rivendicato a partire da Singer<sup>11</sup>, legame reso evidente negli ultimi decenni dalla forza e dalla varietà delle intersezioni spontanee tra lotte antispeciste, femministe, queer e decoloniali. Nessuna persona sensata promuoverebbe la posizione di un antirazzista che, vista la storia delle violenze coloniali, proponesse l'estinzione degli europei bianchi. Le cose, però, cambiano con gli estinzionisti, il cui pensiero ha trovato un discreto riscontro in ambito ecologista e animalista. Ad attirare è una presunta radicalità, che si risolve in definitiva in una forma di facile nichilismo fatalista. È una rassegnazione dal sapore reazionario che ha sostituito all'antropocentrismo un'esaltazione biocentrica della Natura: un ente fantastico e selvaggio, romanticamente inteso come totalità, di cui l'uomo sarebbe una degenerazione aliena e da eliminare. L'umano impedirebbe il fiorire delle «potenzialità infinite della vita»<sup>12</sup>, come un corpo estraneo e nocivo. A partire da questo l'estinzione umana generalizzata diviene «il modo più semplice per contenere i danni» all'ambiente e agli animali<sup>13</sup>. È un curioso dualismo quello sostenuto da MacCormack, che pretende di essere antispecista ma che continua a opporre natura e animali da una parte e uomo dall'altro, come se quest'ultimo fosse qualcosa di

6 A.G. Biuso, «Meglio non essere mai nati», cit., p. 39.

7 Enrico Giannetto, «Antispecismo o antiumanismo?», in «Liberazioni», n. 40, primavera 2020.

8 Telmo Pievani, *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*, Meltimi, Milano 2018, p. 337.

9 *Ibidem*, p. 339.

10 *Ibidem*, p. 333.

11 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Mondadori, Milano 1991.

12 E. Monacelli, «Grazia, estinzione, angeli interstiziali», cit., p. 108.

13 C. Kulesko, «Note dalla dimensione spettrale», cit., p. 109.

radicalmente altro. Questa opposizione binaria dovrebbe essere inaccettabile per chi rifiuta di porre una netta linea di separazione tra animali umani e non.

La furia misantropica di quest\* teoric\* elide la questione sociale e politica, il fatto cioè che sia l'organizzazione che gli umani si sono dati, e non una loro presunta natura, ad aver causato disastri e crimini. Tale operazione prende le mosse da una certa retorica della sovrappopolazione, la quale precede ideologicamente l'estinzione e si sviluppa nei movimenti ecologisti radicali prima e in quello antispecista poi. Questa teoria prende le mosse da intellettuali dell'Occidente industriale che, spalmando le colpe di questo sistema economico e sociale in modo indiscriminato su tutta l'umanità, scaricano senza remore la responsabilità delle devastazioni ecologiche e del riscaldamento globale sull'irrazionale e irresponsabile Sud del mondo, incapace di frenare la propria crescita demografica. Questa narrazione "animalizza", ancora una volta, i comportamenti di quei popoli che vengono considerati inferiori, popoli non bianchi che si riproducono "come bestie" o "come formiche": un metodo di discriminazione caro agli eco-fascismi e che gli/le antispecist\* dovrebbero avere gli strumenti per svelare e decostruire.

Come hanno recentemente scritto Lorcon e J.R., si sta assistendo all'avanzare di un discorso sulla sovrappopolazione e sul controllo delle nascite inteso

non come libera autogestione individuale – e collettiva – ma come gerarchia razzializzata e classista. Si punta il dito contro i tassi di natalità nei paesi non occidentali – o meglio con un'economia sufficientemente sviluppata tale da porli al centro o vicino al centro del sistema-mondo – e si additano le masse di proletari di inurbazione recente o piccoli contadini dei paesi periferici, come colpevoli della crisi ecologica<sup>14</sup>.

Un'operazione concettuale pericolosa che spinge certe aree del movimento ecologista su terreni sdruciolevoli e di vicinanza a immaginari totalitari.

I dati stessi su cui questa narrazione si basa sono poi altamente discutibili. Se si prende, ad esempio, la questione relativa all'impatto della biomassa umana sul globo terrestre, saltano agli occhi i seguenti dati:

A fronte di un peso medio individuale mondiale di 62 chilogrammi, il Nord America guadagna il primo posto nella classifica per nazioni con una media di 80,7 chilogrammi. Rapportato alla popolazione, significa che il Nord America rappresenta il 34 per cento della massa umana mondiale con solo il 6 per cento della popolazione, mentre l'Asia costituisce solo il 13 per cento della biomassa mondiale e il 61 per cento della popolazione<sup>15</sup>.

Altri due dati indicativi sono la *carbon footprint* e l'*earth overshoot date*, ossia il giorno in cui le risorse rinnovabili del pianeta vengono esaurite per l'anno in corso: entrambi questi indicatori variano enormemente da nazione a nazione e l'impatto biologico della specie non deriva tanto dalla popolazione in sé, quanto dalle scelte operate da determinati gruppi umani in termini di stile di vita, coltivazione, produzione, modo di alimentarsi, ecc. Se le cose stanno così, la questione non è eliminare la popolazione umana ma lottare per l'organizzazione di forme diverse di convivenza con l'ambiente che ci circonda e con gli esseri che lo abitano. Tanto più dal momento che non esiste una natura umana preconfezionata, così come non esiste una Natura da venerare come una divinità di cui saremmo indegni.

L'animale uomo può, e questo sì lo differenzia da molti altri animali, decidere come sostentarsi. Se accettassimo l'alimentazione onnivora come un dato ineluttabile, "naturale" e intrinseco a un nostro presunto destino, che cosa rimarrebbe dell'antispecismo? Smetteremmo di mangiare nella convinzione assurda che non ci si possa che alimentare a scapito di altre specie? L'uomo può instaurare feroci rapporti di disuguaglianza e di dominazione così come può decidere di costruire relazioni orizzontali, libere ed eguali. Analogamente, le comunità di cui fa parte possono sperimentare convivenze rispettose e sostenibili oppure distruggere, sottomettere e deturpare. Tutto dipende dalla volontà collettiva e dei singoli. Non c'è nulla di preordinato e la distinzione tra ciò che è naturale e ciò che non lo è è quanto di più culturale e politico possa produrre il pensiero umano. Lasciamo dunque le colpe e i peccati originali ai sacerdoti e occupiamoci lucidamente di come intervenire sulla realtà che ci circonda. Per mettere fine alla catastrofe ecologica e al sistematico sterminio degli animali non umani, bisogna agire per un cambiamento dei codici culturali dominanti. Bisogna inceppare concettualmente e concretamente le macchine dello sfruttamento e della messa a morte, legando queste lotte in modo intersezionale con quelle antirazziste, femministe, decoloniali, queer e a difesa

14 Lordon e J. R., «Green Economy o del Salvataggio del Capitalismo», in *Umanità Nova*, 28 gennaio 2020, <https://umanitanova.org/?p=11449>.

15 «Tutto il 'peso' dell'umanità sul pianeta», in «Le Scienze», 20 giugno 2012, [https://www.lescienze.it/news/2012/06/20/news/biomassa\\_popolazione\\_mondiale-1099473/](https://www.lescienze.it/news/2012/06/20/news/biomassa_popolazione_mondiale-1099473/).

dei territori. Questi movimenti di pensiero e di azione non possono smarrirsi in allucinazioni post-apocalittiche, che ci condannano all'accettazione del dominio come evento naturale e inevitabile, prospettandoci come unica via d'uscita un progressivo suicidio collettivo.

Claudio Kulesko

### **Invocare la morte su di sé**

#### **Inattualità e inutilità del pessimismo speculativo<sup>1</sup>**

Per un viscido ammasso di carbonio, intrappolato su una roccia che vortica nel bel mezzo di un'insignificante galassia, lontana anni luce da qualsiasi altro punto dell'universo, esser riuscito a sviluppare tecnologie in grado di inviare nello spazio radiotelescopi capaci di rilevare l'età dell'universo, è una conquista che ha del prodigioso.

Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*

Davvero niente male per un'escrescenza di collagene! Ma credevate davvero che ciò sarebbe bastato a placare la furia della Terra? È questo sardonico interrogativo a rendere Roy Scranton un profeta di sventura. Il suo bestseller, *Learning to Die in the Anthropocene*, non è che una eco, cupa e mutila, dell'invito di Donna Haraway a imparare a vivere e morire in tempi difficili – costruendo e coltivando relazioni complesse, ricche e interspecifiche<sup>2</sup>. A dirla tutta, Scranton non si limita a preconizzare una terribile sventura, egli la invoca, la brama, spianando la strada all'avvento della catastrofe climatica che si sta per abbattere sull'intera biosfera planetaria. Il suo è un incoraggiamento a non far nulla, a non intervenire, a lasciarsi travolgere. Tutto quel che è accaduto negli ultimi 13 miliardi di anni è accaduto esattamente così come doveva accadere. Non un singolo atomo fuori posto, non un singolo muone in difetto. Nulla è andato storto. Non vi è stato il benché minimo sbaglio. Nessun peccato originale, nessun errore, nessuna caduta. Tutto quel che è stato, è stato necessariamente<sup>3</sup>.

È evidente. Il “fatalismo climatico” flirta con il *business-as-usual* proprio nel medesimo istante in cui denuncia gli orrori della catastrofe ambientale. È questa segreta complicità a rendere Scranton una voce pericolosa per i movimenti ambientalisti e antispecicisti. Le motivazioni che autori,

1 Il seguente scritto è una risposta ad «Alcune note su estinzione e dintorni» del Centro di Documentazione Libertario “Felix” di Asti.

2 Donna Haraway, *Chthulucene*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2019.

3 Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*, City Lights Books, San Francisco 2015, p. 49.

quali Scranton, Franzen e Kingsnorth, adducono a sostegno dell'ipotesi dell'irreversibilità e dell'inevitabilità della catastrofe sono molte e di diversa natura. Eccone alcune: la catastrofe climatica è già oltre la soglia di intervento, d'ora in avanti solo l'abisso ci attende; una vera azione collettiva, rivoluzionaria, di portata globale, non sarà mai davvero possibile; il *greenwashing* renderà ogni concreto processo di emancipazione impraticabile, o persino non auspicabile, agli occhi della maggioranza della popolazione; ogni forma di resistenza pacifica non sarà dotata della necessaria incisività; ogni forma di resistenza violenta sarà schiacciata dal potere; le energie rinnovabili non sono che un ingenuo palliativo; l'umano è intrinsecamente prevaricatore (come testimonierebbe, ad esempio, l'estinzione della magafauna in Nord America e Nuova Zelanda). Un elenco, più o meno esaustivo, delle scuse, anzi, degli alibi offerti da questa categoria di pensatori.

Un sacco di roba della quale potersi lamentare, tanto in pubblico quanto tra sé e sé. Assumere un simile atteggiamento, in fondo, equivarrebbe a prendere attivamente parte a una profezia autoavverantesi: tutto è accaduto solo perché abbiamo scelto di non far nulla. L'azione politica – la vera e genuina azione politica – si fonda su un incrollabile principio di speranza e sullo slancio vitale. Essa è, pertanto, totalmente incompatibile con l'abbandono, con la rassegnazione, con l'inazione e la disperazione. Innumerevoli corpi martoriati, di ogni specie e genere, gridano vendetta, invocando il sacro furore dell'azione politica radicale. Tuttavia, a ben vedere, c'è qualcuno in grado di smentire, oltre ogni ragionevole dubbio, l'argomento determinista? Vi è davvero, da qualche parte del globo, qualcuno in grado di illuminarci sui fondamenti del libero arbitrio o, ancora, di negare o affermare una proposizione certa a riguardo della natura umana? La rivoluzione, la rivolta totale, l'abolizione dell'energia fossile, degli allevamenti intensivi sono davvero a portata di mano? Siamo certi che, dietro l'angolo, non ci attenda altro che un massacro senza precedenti?

L'atteggiamento fatalista e quello nichilista non fanno altro che insinuare dubbi, facendo proliferare le (im)possibilità e le negazioni, paralizzando l'azione fino all'atrofia. «Non c'è più nulla da fare». «È la fine». «Siamo condannati». Tali atteggiamenti – al tempo stesso morali, etici, metafisici ed epistemici – confluiscono all'interno di una singola posizione filosofica: il pessimismo (quel grande “carattere” che, com'è noto, contraddistingue autori quali Schopenhauer, Leopardi e Unamuno). Come ha affermato lo scrittore horror-*weird* Thomas Ligotti, tra pessimismo e ottimismo si frappone un abisso gnoseologico dai tratti semi-umoristici: per l'ottimista, il mondo è perfettibile e la sofferenza estirpabile – è solo necessario

pazientare, giacché la prossima generazione sarà di certo l'emissario della provvidenza divina; per il pessimista, d'altro canto, si è già atteso un po' troppo – all'incirca qualche centinaio di migliaia di anni.

Una delle strategie discorsive del pessimista consiste nel rivelare una sorta di “realismo” del tempo, nel farne avvertire tutto il peso e nel conferire a tale peso valore di verità; la Terra, in questo senso, avrebbe sempre l'ultima parola sull'idea. Una seconda strategia consiste proprio nel lasciare che i dubbi proliferino, affinché la centralità cognitiva dell'individuo umano (la scimmia filosofica), ma anche dell'intera specie (la specie delle scimmie filosofiche), ne esca, per così dire, screditata e messa in ridicolo; tale è la sostanza dell'antiumanesimo o, meglio, dell'inumanesimo pessimista. La terza strategia riguarda, infine, la centralità della sofferenza: per il pessimista, ogni vivente soffre; è allora necessario abolire la sofferenza, o almeno denunciarla senza posa e senza mai arretrare di un passo. Storicamente – proprio in virtù di tali strategie argomentative – il pessimismo è stato fin dagli inizi del pensiero filosofico e poetico un valido alleato del pensiero ecologista e antispecista.

Senza ombra di dubbio, il pessimismo non è mai stato “popolare”. Questa impopolarità, tuttavia, ha permesso al pessimismo di mescolare la propria visione negativa del mondo alla radicalità delle sue proposte pratiche – tra le quali figurano, fin da tempi remoti, l'estinzione umana, il raggiungimento del Nirvana, il vegetarianismo universale e, non ultimo, il suicidio programmatico. Se, prima dell'epoca moderna, il pessimismo era impraticabile, ciò era dovuto non solo alla sua disperazione concettuale, ma anche, e forse soprattutto, alla sua postura radicale nei confronti della vita non umana.

I veri problemi del pessimismo cominciano in epoca moderna, con l'affermarsi dell'umanesimo, dello storicismo, del pensiero utopico e di quello rivoluzionario. Gli ultimi pessimisti e nichilisti anarchici (come nel caso di Renzo Novatore e Georges Palante) non sono che cigni neri nel grande stagno della storia. Con la vittoria della visione del mondo ottimista e progressista, un intero carattere – un'intera tendenza spirituale nella sua totalità – è stata espulsa dal dibattito politico. Non è un caso che il pessimismo, nella sua versione estinzionista, abbia rifatto capolino sotto forma di progetto razionale, universalista e per certi versi “ottimista” (giacché programmatico), pur conservando i tipici tratti ridicoli e iperboliche della tradizione pessimista: «L'umano deve estinguersi! Ogni nostro sforzo deve essere orientato a tale obiettivo, senza che si debba far in alcun modo ricorso all'autorità o alla violenza». Sì, certo, come no, un'idea così affascinante che la gente fa la fila per saperne di più – senza contare l'estrema

irrealizzabilità pratica di un simile progetto...o di qualsiasi altro progetto di decrescita della popolazione.

È tipico della modernità dover arrossire nel pronunciare termini quali anima, spirito, sostanza, angelo, demone, magia e via dicendo – lo è altrettanto l'obbligo di dover guadagnare rispettabilità accademica, politica e letteraria donando veste razionale e analitica ai propri scritti e alle proprie idee (come nel caso di Benatar). Ne va della spendibilità di un argomento. Tale atteggiamento – oltre a essere spiccatamente escludente, eurocentrico e acritico – è, al tempo stesso, ingenuo. Ciò che il “buon senso” occulta è il fondamento razionale di ogni argomentazione e di ogni comportamento (come dimostrano, ad esempio, i *Saggi sulla Biologica* di Matte Blanco, la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel o, più semplicemente, il fatto che la nostra specie sia sopravvissuta nel tempo), ma anche la presenza di una componente “trans-razionale” (esemplificata, come direbbe Wittgenstein, dal fatto che, a volte, baciamo le foto dei nostri cari o che decidiamo dove vada posta una finestra, pur non possedendo alcuna certezza logica o scientifica sul posizionamento delle finestre). Asserire che tutto quel che sfugge al centro di gravità dell'azione politica e della ricerca scientifica ufficiale sia “irrazionale”, significa semplicemente voler ignorare che tali costrutti, in altri tempi e in altri luoghi, non sono affatto esistiti, o che non hanno o non abbiano avuto valore egemonico.

In quest'epoca di alta modernità, il pessimismo ha fatto nuovamente irruzione all'interno dell'orizzonte filosofico, portando i suoi “doni fatali” – nel duplice senso di uno scherzo del fato e di un contatto “contaminante”, potenzialmente mortifero. Con uno scatto nervoso, esso ci restituisce tutti i problemi di cui ci siamo sbarazzati nel corso della modernità: l'idea che il pianeta possa “star meglio” senza di noi (MacCormack, Zapffe, Benatar); l'idea che le colpe della catastrofe ecologica possano essere talmente distribuite da oltrepassare l'epoca capitalista, fino raggiungere i nostri antenati – lungo la cosiddetta linea “agrilogistica” (Morton); l'idea che il mondo possa esserci indifferente, se non addirittura oscuramente avverso (Thacker, Ward); l'idea che non vi sia via di scampo dal disastro (Scranton, Land); l'idea che vi sia una natura umana e che sia irrimediabilmente corrotta o irrecuperabile (Ligotti). Un inaudito scuotimento delle nostre più assolute certezze o, forse (volendo minimizzare con una risatina o un ghigno sprezzante), un subdolo bastone tra le ruote del progresso. Tutto questo sfacelo a causa del pessimo carattere di qualche individuo isolato! Per di più da parte di una corrente filosofica disomogenea, detestata o quantomeno ignorata da tutt\*, reputata alla stregua di un fenomeno da baraccone filosofico! Quale oltraggio nei confronti dell'azione politica.

Sorge allora spontanea una domanda: che fare? Che tipo di responsabilità dovrebbe assumersi il pessimista e in che misura? A che genere di quarantena mi dovrei sottoporre per non ferire me stesso e gli altri? Credo che il miglior protocollo possa consistere in un sano scetticismo (in particolar modo autoriferito) e in una costante operazione di critica. Se non è di alcun aiuto all'azione politica e al tono generale dell'umore, il pessimismo, tuttavia, può offrire alcuni spunti al pensiero in quanto tale (quel pensiero che, nell'automa spirituale, può, per una buona volta, non essere immediatamente seguito dall'azione). L'estinzionismo, la teologia *weird*, il fatalismo, l'umanesimo, il nichilismo e via dicendo, ci pongono di fronte a dei vuoti, a delle mostruosità epistemiche e ontologiche, a delle assurdità, a dei paradossi, a delle certezze apparentemente monolitiche (come nel caso del determinismo forte). Nell'affrontare nani, draghi e giganti di questo genere – nell'ergersi su di essi o nel farsi da essi travolgere – la teoria espleta la propria principale funzione: quella di narrare, analizzare e aprire varchi nella fitta coltre di nebbia della realtà, di sbirciare tra i labirinti delle possibilità riportando al campo base, qualora sia possibile, strumenti atti alla prosecuzione dell'esplorazione. È mio parere che, in questa impresa, anche il carattere pessimista possa offrire preziosi contributi. Persino il fatalismo climatico, il più perverso e ambiguo discendente del pessimismo filosofico, è capace di ridestare miriadi di problemi, attraverso l'interrogativo: «Come imparare a sopravvivere e a morire nel bel mezzo della catastrofe?».

Lascerei, infine, la parola al pensatore anarchico Alejandro de Acosta, che nel suo *Green Nihilism or Cosmic Pessimism* scrive, a proposito del pessimismo cosmico:

Beh, qualcuno potrebbe asserire che non ho fatto altro che importare una teoria aliena all'interno di una discussione altrimenti familiare (se non addirittura semplice). L'ho fatto, eccome. Il mio obiettivo, tuttavia, non consiste nel sottoscriverla [...]. Nostro scopo non è affermare il pessimismo cosmico (o qualsivoglia altra teoria; non è questo il valore o il senso della teoria); nostro scopo è pensare, continuare a dibattere del caos senza essere così stupidi da credere di essere dalla sua parte. Non vi è alcuna parte. Potremmo così realizzare che anche noi, lungo i nostri tentativi di riunirci, organizzarci, agire, mutare forma di vita e via dicendo, stavamo agendo nel mondo – ignoranti del Pianeta e delle sue *inimmaginabili stranezze*<sup>4</sup>.

4 Alejandro de Acosta, «Green Nihilism or Cosmic Pessimism», in «The Anvil Review», 20 novembre 2013, <https://theanvilreview.org/print/green-nihilism-or-cosmic-pessimism/>.

Oli Fiorilli

## ***Make Kin not Babies o giustizia riproduttiva?***

**Note per una politica transfemminista della riproduzione<sup>1</sup>**

Il presente intervento nasce dal desiderio di offrire alcuni elementi alla riflessione collettiva su come immaginare una possibile politica femminista e transfemminista della riproduzione, che prenda in considerazione non solo la questione della giustizia di genere e sessuale, ma anche quella dell'eco-justizia, in chiave de-coloniale e antirazzista.

Come è noto, i recenti lavori di Donna Haraway – straordinaria creatrice di slogan e figur-azioni che da anni danno linfa ai femminismi transnazionali – provano a dare una risposta alla domanda fondamentale: come ci poniamo in quanto femministe e transfemministe di fronte a un mondo che gli animali umani stanno letteralmente distruggendo? Lo slogan provocatorio con cui Haraway riassume una parte della sua risposta è: «*Make Kin not Babies*», «Fate parenti non bambini»<sup>2</sup>. In altri termini, create nuove forme di parentela oltre la famiglia e la genealogia e smettete di fare bambini (o riducetene drasticamente il numero). Secondo Haraway, per ricreare quei rifugi per animali umani e non umani ormai distrutti, sarebbe vitale ridurre la pressione demografica sulla Terra. Di fronte al fatto che l'umanità si avvia a raggiungere gli 11 miliardi di individui nel 2100<sup>3</sup>, le femministe dovrebbero smettere di ignorare il problema rappresentato dalla «Grande Accelerazione» della popolazione umana per paura di rendersi complici di razzismo, classismo, nazionalismo, imperialismo. Un approccio femminista decoloniale alla libertà riproduttiva non sarebbe più percorribile in un mondo multispecie drammaticamente danneggiato:

1 Queste note sono il frutto di innumerevoli conversazioni con la mia compagna e complice, Anne Roudaut, che vorrei ringraziare.

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

3 La battaglia sulle cifre è però ancora aperta. Un articolo pubblicato su «The Lancet» il mese scorso sostiene – sulla base di nuove proiezioni – che la popolazione globale potrebbe raggiungere un picco nel 2098 per poi ridiscendere intorno a 6 miliardi nel 2100. Cfr. Stein Emil Vollset *et al.*, «Fertility, Mortality, Migration and Population Scenarios for 195 Countries and Territories from 2017 to 2100: A Forecasting Analysis for the Global Burden of Disease Study», in «The Lancet», 14 Luglio 2020, [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)30677-2/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)30677-2/fulltext).

Dobbiamo trovare modi di celebrare i bassi tassi di nascita e decisioni intime e personali per rigenerare vite generose (incluse parentele innovative e durevoli – kinnovating) senza fare altri bambini – urgentemente e specialmente, ma non esclusivamente, in regioni, nazioni, comunità, famiglie e classi sociali, ricche, consumiste e che esportano miseria<sup>4</sup>.

Lo slogan «*Make Kin not Babies*» non ha mancato di trovare risonanza in Italia, un Paese – e certo non il solo – in cui le politiche patriarcali pro-nataliste miranti a indurre con le buone o con le cattive le donne bianche eterosessuali italiane a fare figli hanno una lunga tradizione a cui da sempre le femministe e le transfemministe resistono con passione. Ma di fronte a questo slogan non posso non provare un disagio politico e personale.

Mentre scrivo queste righe – parto da me come nella migliore tradizione femminista –, sono alle prese con le strettoie eteropatriarcali e xenofobe di un sistema medico-amministrativo-giudiziario intenzionato a complicare, se non impedire, il riconoscimento del mio legame di parentela con mia figlia, dopo aver caparbiamente ostacolato la sua concezione, per il solo fatto che è stata la mia compagna a generarla<sup>5</sup>. E sono fortunat\*: molte persone non etero non hanno alcuna possibilità di vedere riconosciute la propria genitorialità non-biologica né di accedere, se lo desiderano, alle tecniche di riproduzione assistita.

Mentre scrivo queste righe, il sistema medico-amministrativo-giudiziario in diversi Paesi europei, ma non solo, impone alle persone trans la sterilizzazione forzata per poter essere riconosciute amministrativamente e legalmente nel genere che è il loro<sup>6</sup>.

4 La citazione è tratta dalla traduzione italiana di un saggio di Haraway apparso su «Environmental Humanities» nel 2015, poi rielaborato in un capitolo di *Chthulucene*, dal titolo «Antropocene, Capitalocene, Piantagonocene, Chthulucene: Fare Parenti» (<https://www.facebook.com/notes/technocultures-research-unit/antropocene-capitalocene-piantagonocene-chthulucene-fare-parenti/2065360893722966/>). La traduzione è di Antonia Anna Ferrante, che desidero vivamente ringraziare per gli scambi su queste tematiche che hanno influenzato la scrittura di questo saggio.

5 In Francia, dove abito, la procreazione medicalmente assistita (PMA) è attualmente riservata alle coppie eterosessuali sterili, sebbene una legge che dovrebbe aprire la PMA «a tutte le donne», pur con una serie di limiti e di distinguo tra coppie etero e non, sia attualmente in fase di approvazione (si prevede l'ultimo passaggio al Senato per gennaio 2021, [https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/08/01/loi-bioethique-l-assemblee-adopte-le-projet-de-loi-en-deuxieme-lecture\\_6047874\\_3224.html](https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/08/01/loi-bioethique-l-assemblee-adopte-le-projet-de-loi-en-deuxieme-lecture_6047874_3224.html)). La cosiddetta *step child adoption* è possibile solamente per le coppie sposate, e ancora si incontrano in Francia tribunali di prima istanza che sulla base di cavilli giuridici si rifiutano di sancire tale forma di adozione per le coppie lesbiche o queer. L'adozione piena non è teoricamente legale se – come nel mio caso – il genitore adottante ha la nazionalità di un Paese, come l'Italia, che non la prevede per le persone non eterosessuali.

6 Attualmente, in Europa e in Asia Centrale, 16 Paesi impongono il requisito della sterilità alle persone che desiderano rettificare i propri dati anagrafici affinché il loro genere sia legalmen-

Mentre scrivo queste righe, in Europa e in Italia il razzismo istituzionale ostacola la genitorialità delle persone razzializzate attraverso vari mezzi, tra cui la criminalizzazione delle migrazioni, la violenza razzista della polizia, la discriminazione nell'accesso ai servizi sociali e sanitari, per citarne solo alcuni. In Italia l'\* bambin\* che, nonostante tutto e contro tutto, sono mess\* al mondo da genitori non cittadini italiani restano esclus\* dalla cittadinanza e di conseguenza hanno meno diritti dei loro coetanei<sup>7</sup>. E fin qui abbiamo menzionato solo i modi in cui la colonialità del potere è esplicitamente iscritta nella legge e nelle strutture amministrative: la distribuzione iniqua delle esposizioni ambientali, le politiche estrattive e di sfruttamento e la divisione razziale del lavoro, che organizzano l'esposizione differenziale alla fatica, alle nocività, alla povertà e all'assenza dei mezzi materiali necessari a crescere dei bambini in condizioni agevoli, sono altrettanti modi in cui la libertà riproduttiva delle persone razzializzate viene ostacolata. Attraverso tutti questi dispositivi sono perpetuate oppressioni riproduttive ancorate nella storia del colonialismo e della schiavitù; tutte queste oppressioni, con le proprie specificità, hanno agito per distruggere o impedire le genealogie delle persone razzializzate<sup>8</sup>.

Mentre scrivo queste righe, nel mondo risuona di nuovo lo slogan «Siamo troppi», dietro il quale si nasconde troppo spesso l'implicito «Sono troppi», laddove *loro* sono le popolazioni del Sud del mondo i cui tassi di natalità sono più alti che nel Nord bianco. Questa idea ha già causato, e continua a causare, innumerevoli danni alla salute e

---

te riconosciuto (<https://tgeu.org/trans-rights-europe-central-asia-map-index-2019/>). In Italia, nel 2015, la Corte Costituzionale ha stabilito che è incostituzionale imporre alle persone trans un'operazione chirurgica come requisito per sancire legalmente il loro genere, ma i tribunali domandano ancora che l'\* richiedente si sottoponga a trattamenti ormonali che possono avere a lungo andare effetti sterilizzanti, nonostante la crioconservazione dei propri gameti sia un'opzione ancora rara in Italia e la possibilità di riutilizzarli molto labile. Inoltre, la pressione medica sulle persone trans – in particolare trans maschiline – affinché si sottopongano a interventi sterilizzanti di affermazione di genere per ragioni preventive non è affatto cessata, nonostante l'assenza di evidenze scientifiche al riguardo. Grazie al lavoro di sensibilizzazione internazionale dell'attivismo trans la sterilizzazione forzata sta diventando sempre più rara. In Svezia gli/le/l\* attivisti hanno ottenuto che lo Stato paghi degli indennizzi alle persone trans che hanno subito una sterilizzazione forzata: cfr. <https://tgeu.org/tgeu-welcomes-swedish-parliaments-historic-decision/>.

7 Le persone nate in Italia da cittadini non italiani possono acquisire la cittadinanza italiana solo una volta compiuti i 18 anni e a condizione di aver risieduto ininterrottamente sul territorio. Varie campagne sono state intraprese per modificare il diritto di cittadinanza. Cfr., ad es., <https://www.secondegenerazioni.it/leggedicittanza/#toggle-id-1>; <https://www.facebook.com/italianisenza-cittadinanza/>.

8 Françoise Vergès, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel, Parigi 2017; Angela Davis, *Donne, razza e classe*, trad. it. di M. Moïse e A. Prunetti, Edizioni Alegre, Roma 2018.

all'autodeterminazione delle donne povere e razzializzate del Sud del mondo, giustificando pratiche coercitive o ricattatorie di controllo delle nascite<sup>9</sup>.

Allora no, in quanto transfemminista bianc\*, non eterosessuale, cittadin\* della Fortezza Europa non voglio affermare «Make Kin not Babies». Voglio credere con Michelle Murphy che ci siano altri modi per pensare una «politica della riproduzione più-che-individuale», che si assuma la responsabilità della violenza ambientale<sup>10</sup>.

Prima però di passare a spiegare più approfonditamente perché trovo problematico lo slogan di Haraway e discutere di come credo che i femminismi potrebbero pensare la politica della riproduzione in modo da tenere in conto l'eco-giustizia è necessario che risponda seriamente alla questione posta da Haraway e non solo. Ridurre il tasso di natalità nel mondo è veramente essenziale per combattere la violenza ambientale che caratterizza il Capitalocene? Se prendiamo come esempio di tale violenza l'inquinamento, e in particolare l'emissione di CO<sub>2</sub>, il più emblematico dei gas a effetto serra che contribuiscono a produrre il cambiamento climatico in corso, la risposta è negativa. Secondo un articolo del 2018, la metà dei Paesi più ricchi del mondo, che insieme ospitano la metà della popolazione mondiale, sono responsabili dell'86% delle emissioni globali di CO<sub>2</sub>. A livello globale è la ricchezza di un Paese, e non la dimensione della sua popolazione, l'indicatore più strettamente correlato al livello di inquinamento. Se valgono nella comparazione tra Paesi, queste ineguaglianze sono presenti – e probabilmente in maniera altrettanto importante – anche al loro interno: più aumenta il reddito più aumentano le emissioni di CO<sub>2</sub>. L'autrice dell'articolo conclude che «anche se ci fossero diversi milioni di persone in più nei Paesi a basso reddito – dove i tassi di fertilità e la crescita della popolazione sono già tra i più alti – le emissioni globali resterebbero pressoché invariate»<sup>11</sup>. Se invece che sui singoli Paesi ci concentrassimo sulle regioni del globo, vedremmo che l'America del Nord, che ospita il 5% della popolazione, emette il 18% delle emissioni globali di CO<sub>2</sub>, mentre l'intera Africa, che ospita il 16% della popolazione, ne emette il 4%. L'Africa, inoltre, comprende alcuni tra i Paesi che hanno i tassi di natalità più alti

---

9 Matthew Connell, *Fatal Misconception: The Struggle to Control World Population*, Harvard University Press, Cambridge 2010; F. Vergès, *Le ventre des femmes*, cit.

10 Michelle Murphy, «Against Population. Toward Afterlife», in Adele Clark e Donna Haraway (a cura di), *Making Kin not Population*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2018, p. 102.

11 Hanna Ritchie, *Global Inequalities in CO<sub>2</sub> Emissions*, «Our World in Data», 16 ottobre 2018, <https://ourworldindata.org/co2-by-income-region>.

al mondo, come è il caso, ad esempio, della Nigeria. Al contrario, nelle regioni che causano la maggior parte dell'inquinamento e si appropriano della maggior parte delle risorse globali si trovano alcuni tra i Paesi con i tassi di natalità più bassi al mondo. In effetti, se prendiamo in considerazione la produzione di rifiuti, il consumo di acqua o quello di carne, i Paesi più ricchi in cui i tassi di natalità sono più bassi sono quelli che giocano la parte del leone (Human Development Report, 2019).

Di fronte a questi dati ci si può domandare se sovrapporre il problema della distruzione del pianeta a quello della natalità non rischi di veicolare l'idea che la responsabilità del disastro ambientale sarebbe di coloro che in realtà vi contribuiscono di meno e che addirittura ne subiscono le maggiori conseguenze. Nonché di mettere in secondo piano il fatto che sono il capitalismo e l'imperialismo, e le forme di vita che determinano, a distruggere il pianeta:

Non solo la *popolazione* è una forma di gestione della presenza umana sulla Terra saturata di razzismo; concentrare le preoccupazioni sul problema della popolazione è anche una distrazione. Distoglie l'attenzione dal fatto cruciale che sono le strutture dell'accumulazione industriale, del militarismo, del consumo – giustificate dall'obiettivo del miglioramento delle prestazioni macroeconomiche – che hanno maggiormente contribuito a produrre la violenza materiale del cambiamento climatico, del massivo inquinamento planetario e della mortifera terraformazione [...]. In quest'epoca di crescente violenza ambientale, la densità umana è attraente perché si presta a essere un semplice problema tecnico e un contenitore per le preoccupazioni dato che propone semplicemente di prevenire la vita umana futura senza richiedere il cambiamento del capitalismo, del colonialismo, dello Stato-nazione o dell'eteropatriarcato in quanto ordini mondiali<sup>12</sup>.

Naturalmente né Haraway né lo slogan «Make Kin not Babies» intendono spostare l'attenzione dal capitalismo e dall'imperialismo in quanto strutture che sostengono la distruzione del pianeta. E neppure intendono rendersi complici di un approccio manageriale e tecnicista all'ecologia, approccio utile a mantenere il *business as usual*. Ma da femministe del Nord del mondo, soprattutto se bianche, non possiamo permetterci di non interrogarci circa quali immaginari, discorsi e pratiche rischiamo di rinforzare, anche involontariamente. Questo errore è stato commesso troppe volte per ripeterlo innocentemente. E questo soprattutto nel caso

12 M. Murphy, «Against Population», cit., p. 106 (enfasi aggiunta).

di questioni riguardanti la politica della riproduzione.

Come è ormai noto, le proto-femministe bianche, tra Ottocento e Novecento, non hanno esitato a fare ricorso ad argomenti eugenetici intrisi di razzismo e classismo per perorare la causa della contraccezione e dell'aborto. Alcune pioniere del *birth control* come Margaret Sanger hanno tessuto alleanze con neo-malthusiani di ogni risma, contribuendo alla nascita e allo sviluppo di un movimento per il *population control* che – a partire dal secondo dopoguerra – si è reso responsabile di innumerevoli attentati alla libertà riproduttiva, alla salute e all'integrità fisica delle donne del Sud del mondo e delle donne povere e razzializzate del Nord. Ne sono esempi le sterilizzazioni forzate, il posizionamento coercitivo o semicoercitivo della spirale intrauterina, la distribuzione massiva di contraccettivi ormonali poco gestibili dalle utilizzatrici e dai noti effetti cancerogeni (il Depo-Provera è il più noto). Il tutto in nome dell'idea che l'aumento della popolazione sarebbe destinato a provocare catastrofi ambientali, crisi alimentari, povertà e turbolenze politiche<sup>13</sup>.

I femminismi bianchi della seconda ondata hanno spesso dimenticato questo passato problematico, lasciandosi tentare dall'idea dell'universalità e dell'unità del soggetto «Donna». Come ha denunciato Angela Davis in *Donne, razza, classe*, recentemente tradotto in italiano, negli Stati Uniti la mancata considerazione della storia e del presente delle oppressioni riproduttive vissute dalle donne nere, indigene, portoricane – incluse le sterilizzazioni forzate praticate negli anni Settanta – ha contribuito ad alienare queste ultime dal movimento per i diritti riproduttivi e in particolare dalle campagne per l'aborto<sup>14</sup>. Come racconta Françoise Vergès in *Le ventre des femmes*, il femminismo francese bianco negli anni Settanta, impegnato a lottare per la legalizzazione dell'interruzione volontaria di gravidanza, non ha preso parola contro gli aborti e le sterilizzazioni forzate praticati alla Réunion su donne nere sotto l'impulso dalla propaganda anti-natalista che la République conduceva nei «territori d'oltremare», la cui povertà veniva attribuita non alle politiche estrattive, alla persistenza degli effetti della schiavitù e al colonialismo, ma alla presunta «eccessiva fecondità» delle donne<sup>15</sup>.

Come hanno messo in luce studiose quali Vergès, Takeshita, Murphy,

13 Chikako Takeshita, «Biopolitique du stérilet. Stratégies au Sud», in «Travail, genre et sociétés», vol. 2, n. 34, 2015, pp. 109-127. Cfr. inoltre M. Connell, *Fatal Misconceptions*, cit.

14 A. Davis, *Donne, razza, classe*, cit.

15 F. Vergès, *Le ventre des femmes*, cit.

alcuni femminismi liberali – o «civilizzazionali», come li ha definiti la stessa Vergès<sup>16</sup> – negli anni Settanta, Ottanta e Novanta non hanno esitato ad allearsi con il movimento neo-malthusiano per il controllo della popolazione. Ad esempio, come racconta Takeshita<sup>17</sup>, nel corso della «International Conference on Population and Development» tenutasi al Cairo nel 1994, conferenza che ha segnato il punto di ingresso della salute riproduttiva e del genere nel linguaggio dell'establishment internazionale dello sviluppo, le femministe liberali si sono alleate con gli ex neo-malthusiani contro il Vaticano, in difesa dell'aborto e del controllo delle nascite. È proprio in questa sede che un gruppo di donne nere ha introdotto per la prima volta il concetto di *giustizia riproduttiva*, che propongo come paradigma alternativo per pensare una politica transfemminista della riproduzione che si faccia carico dell'eco-justizia, ma anche della giustizia sociale e di quella razziale. Come spiega il sito di SisterSong Women of Color Reproductive Justice Collective<sup>18</sup>, organizzazione di donne e persone LGBTIQ+ razzializzate tra le più rappresentative del movimento per la giustizia riproduttiva negli Stati Uniti, prima della Conferenza del Cairo questo gruppo aveva fondato il Women of African Descent for Reproductive Justice con la consapevolezza che i bisogni delle donne razzializzate, delle donne marginalizzate e delle persone trans\* non sarebbero stati presi in considerazione da un movimento internazionale *pro choice* guidato da donne bianche di classe media.

Come spiega Loretta Ross, una delle fondatrici di SisterSong, la giustizia riproduttiva è un approccio positivo alla politica della riproduzione che lega la libertà sessuale e riproduttiva alla giustizia sociale e al benessere e alla salute delle donne, delle famiglie e delle comunità<sup>19</sup>. Partendo da una comprensione complessa dell'oppressione riproduttiva che subiscono le donne razzializzate e le persone LGBTIQ+, la cui libertà di disporre del proprio corpo e di avere figl\* e poterl\* crescere è stata storicamente ostacolata, la giustizia riproduttiva è un paradigma che permette di leggere e articolare politicamente tutte le ingiustizie

16 *Id.*, *Un femminismo decoloniale*, trad. it. di G. Morosato, ombre corte, Verona 2020.

17 C. Takeshita, «Biopolitique du stérilet», cit.

18 <https://www.sistersong.net/reproductive-justice>.

19 Secondo la formula proposta da SisterSong, ogni donna ha diritto a decidere se e quando avrà un bambin\*, di non avere bambin\* e di avere la possibilità di prevenire o interrompere una gravidanza, di allevare l\* figl\* con un supporto sociale adeguato, in un ambiente sicuro e in comunità sane, senza paura di essere vittima di violenza da parte di individui o governi. Cfr. Loretta Ross, «Comprendre la justice reproductive», <http://www.fqpn.qc.ca/actualites/comprendre-la-justice-reproductive/>.

riproduttive che vivono le donne, incluse quelle bianche ed eterosessuali di classe media, storicamente *condannate* a fare figli per la patria e la nazione bianca. In effetti, come spiega ancora Ross, per SisterSong l'oppressione riproduttiva «è un modo di effettuare un controllo selettivo sul destino di intere comunità attraverso i corpi delle donne e degli individui, cosa che rappresenta una forma nuova e più sottile di eugenetica negativa»<sup>20</sup>.

L'approccio/paradigma della giustizia riproduttiva permette di pensare la politica della riproduzione oltre e contro un approccio centrato sulla scelta individuale, poiché postula che la libertà di autodeterminare le proprie scelte riproduttive dipende dalla possibilità di vivere in comunità in cui i diritti sociali e ambientali sono rispettati. Per questo la giustizia riproduttiva è direttamente connessa non solo alla giustizia sociale, razziale, sessuale e di genere, ma anche all'eco-justizia. Non c'è giustizia riproduttiva su un pianeta distrutto, perché la devastazione ambientale tocca in primo luogo le comunità povere, razzializzate, colonizzate, marginalizzate e rappresenta una delle facce dell'oppressione riproduttiva. Per riparare il pianeta e creare ambienti abitabili dalle future generazioni di animali umani e non umani, una prospettiva basata sulla giustizia riproduttiva prospetta di smantellare le strutture del capitalismo, dell'imperialismo, del razzismo sistemico e le forme di vita da questi prodotte; e non certo la riduzione della «popolazione umana», obiettivo questo che ha già prodotto risultati sinistri.

Piuttosto che fare meno figli per riparare il pianeta, si può, ad esempio, lottare per l'eco-justizia a partire dal posizionamento di genitori dei quartieri popolari, dove le nocività ambientali sono particolarmente presenti, come fa in Francia il Front de Mères<sup>21</sup>. Collettivo di madri delle classi popolari, nere arabe e musulmane, il Front de Mères – fautore di un'ecologia popolare<sup>22</sup> – si batte contro le ingiustizie subite da\* bambin\* e inserisce il lavoro sull'ecologia nel contesto di un'agenda più ampia, che conta, tra i suoi aspetti principali, il lavoro sulla trasmissione di lingue, memorie ed eredità culturali, la lotta contro le disuguaglianze scolastiche e quella contro le violenze della polizia e interquartiere.

20 *Ibidem*.

21 Che io sappia, il Front de Mères non rivendica esplicitamente la prospettiva della giustizia riproduttiva, ma il suo testo fondativo ne echeggia molte delle letture e tematiche. Cfr. <https://www.front2meres.org/texte-fondateur/>.

22 A questo proposito, rimando all'intervista rilasciata da una delle fondatrici del collettivo e sua figura chiave, Fatima Ouassak, <https://reporterre.net/Fatima-Ouassak-Dans-les-quartiers-populaires-l-ecologie-semble-reservee-aux-classes>.

Più che incitare a fare parenti e non bambini, o ritenere che costruire parentele oltre la genealogia e la famiglia sia un'opzione – la sola opzione – buona per tutt\*, anche per coloro cui questo è stato da sempre impedito o reso difficile, preferisco pensare a una politica della riproduzione femminista e trans-femminista centrata sull'idea di giustizia riproduttiva. Una giustizia redistributiva – come ha scritto Murphy<sup>23</sup> – ma anche riparativa. Non solo del pianeta, ma anche delle oppressioni riproduttive, passate e presenti.

23 M. Murphy, «Against Population», cit.

Roberta Buiani

## Creare e percepire la visualizzazione scientifica dei virus tra innovazione e conformismo<sup>1</sup>

### Introduzione

Grazie a una molteplicità di processi scientifici e strumenti di visualizzazione (ad esempio, microscopi elettronici, digitalizzazione, software di visualizzazione), i virus possono oggi essere trasformati in artefatti visivi fruibili sia da parte di un pubblico generalista che professionale. Modelli molecolari, scansioni al microscopio e altre immagini colorate che

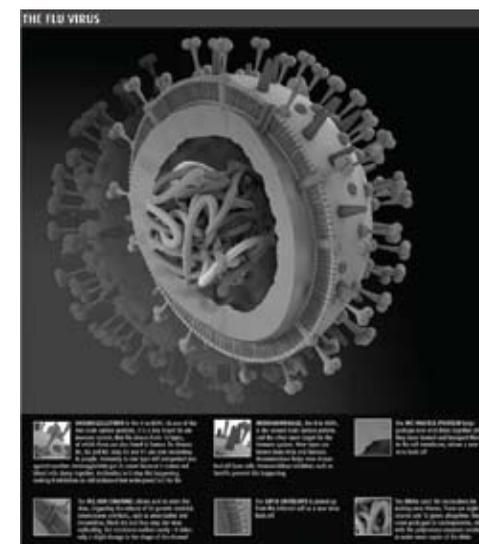


Figura 1

affermano di rappresentare determinate categorie di virus fanno bella mostra non solo sulle pagine delle riviste scientifiche di divulgazione ma anche in quelle delle pubblicazioni specialistiche *peer-reviewed*. La maggior parte del grande pubblico associa queste immagini a una riproduzione derivante dall'osservazione diretta dei virus attraverso l'utilizzo di dispositivi ad alta risoluzione<sup>2</sup>. Inconsapevoli delle complesse operazioni e dei processi necessari per rendere possibili queste immagini, crediamo comunemente che quanto appare davanti ai nostri occhi non sia altro che

1 L'originale inglese dal titolo «Innovation and Compliance in Making and Perceiving the Scientific Visualization of Viruses» è apparso sulla rivista «Canadian Journal of Communication», vol. 39, 2014, pp. 539-556.

2 Cfr. Luc Pauwels, «A Theoretical Framework for Assessing Visual Representational Practices in Knowledge Building and Science Communications», in *Id.* (a cura di), *Visual Cultures of Science: Rethinking Representational Practices in Knowledge Building and Science Communication*, Dartmouth College Press, Hanover 2006, pp. 1-25.

una riproduzione ingrandita di un virus specifico.

L'immagine del virus H5N1 pubblicata alcuni anni fa su un numero speciale di *New Scientist* dedicato alla pandemia dell'influenza aviaria (Figura 1) ne è un esempio. La maggior parte dei lettori non possiede le conoscenze necessarie per associare tali immagini, eleganti e dettagliate, ad altre di re-

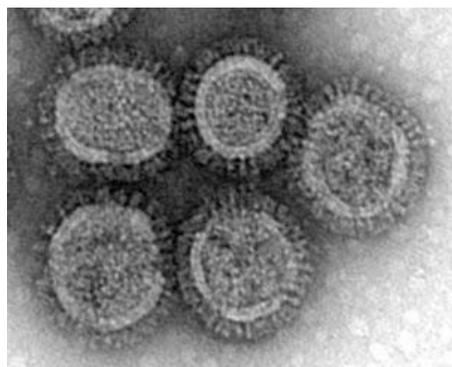


Figura 2

pertorio o a scansioni di microscopia elettronica (Figura 2) e all'infinità di rappresentazioni artistiche e disegni del virus attualmente in circolazione nei media. Lo stesso accade per le immagini di altri virus famosi, come ad esempio quelli di Ebola, Epatite, HIV e SARS. L'eterogeneità che caratterizza le immagini utilizzate per illustrare qualsiasi tipo di virus ne complica l'identificazione per il grande pubblico.

Ciò solleva interrogativi riguardo la misura in cui scelte estetiche arbitrarie, limiti scientifici o tecnici e/o una strumentalizzazione ingannevole entrino in gioco nella realizzazione di queste immagini. Si finisce così per favorire l'impressione che non esistano risposte precise o spiegazioni chiare che possano aiutare a dissipare l'alone di mistero e la paura che circondano i virus. Questo, a sua volta, conferma e accresce l'ansia nei confronti di una entità la cui resa visiva riassume tutti i rischi associati alle malattie infettive.

Utilizzando come esempi le riproduzioni del virus H5N1, in questo articolo considero le immagini pubblicate nei periodici scientifici come il culmine di una serie di processi che vanno dalla capacità (o dovere) di isolare una molecola virale all'elaborazione di dati biologici o digitali, alle operazioni (ad esempio, congelamento, rivestimento, digitalizzazione, *data mining*, elaborazione) necessarie per ottenere un prodotto visivo apprezzabile e adatto al "consumo" sia del pubblico generalista sia della comunità scientifica<sup>3</sup>. Tratto ogni fase della visualizzazione come un luogo in cui si manifestano tensioni biopolitiche che, allo stesso tempo, rendono possibili e trascendono i regimi scientifici e culturali di conoscenza associati alla gestione e alla disseminazione di informazioni relative ai virus. Queste tensioni, pur collegando le visualizzazioni a pratiche scientifiche

consolidate, sollecitano l'innovazione, a un tempo ostacolando e incoraggiando lo sviluppo sfrenato, e direi anche disordinato, della pratica della visualizzazione; parlandoci, così, delle relazioni tra scienza di laboratorio, tecniche di visualizzazione e grande pubblico.

Nell'evidenziare le tensioni biopolitiche, la trattazione che segue si concentra sulle pratiche di visualizzazione, che hanno luogo sia dentro sia fuori dai laboratori, messe in atto da specialisti per un pubblico di non esperti. Particolare attenzione è rivolta al significato e alla co-responsabilità degli elementi, sia naturali che strumentali, e alle variabili politico-culturali che influenzano lo sviluppo di queste attività. Nella prima parte esamino i punti in comune fra i processi tecnici e scientifici coinvolti nell'acquisizione e nella preparazione dei virus per la produzione di rappresentazioni visive. Segue un'analisi dell'ambigua distinzione tra gli elementi tecnici necessari a produrre immagini leggibili e le percezioni stereotipate che aiutano a diffonderle. Il saggio si conclude con un'analisi del modo in cui la crescente specializzazione e frammentazione dell'industria delle tecnologie di visualizzazione perpetua le tensioni tra innovazione e tradizione e offusca i confini tra professionale e pubblico.

### Navigando fra le immagini

La pratica della visualizzazione non si compone solo di scelte estetiche. Fattori umani e limitazioni strumentali contribuiscono in egual misura a questa attività, ad esempio le decisioni degli scienziati, le percezioni del pubblico e le interpretazioni tecno-estetiche dei grafici insieme alla qualità e alle caratteristiche dei microscopi utilizzati, ai software impiegati e alle tecniche di preparazione eseguite. La particolare natura molecolare dei virus e le loro dimensioni submicroscopiche costituiscono un ostacolo ulteriore alla capacità di catturarli e classificarli in base a categorie tassonomiche definite. Allo stesso modo, pregiudizi culturali e popolari che sottolineano la pericolosità dei virus tendono a influenzare i modi in cui gli stessi vengono riprodotti visivamente.

Dai processi preliminari di raccolta dati e di *imaging* condotti nei laboratori, alla rielaborazione grafica per la visualizzazione popolare e accademica, la visualizzazione è il risultato di un'intersezione dinamica tra prati-

<sup>3</sup> Cfr John J. Bozzola e Lonnie D. Russell, *Electron Microscopy: Principles and Techniques for Biologists*, Jones and Bartlett, Sudbury MA, 1999.

che discorsive e mondi materiali<sup>4</sup>. Come suggerisce Myers<sup>5</sup>, visualizzare è un atto di *rendering*. Non si tratta solo di riprodurre «un oggetto in grado di rappresentarne un altro»<sup>6</sup>, ma di combinare diverse azioni, performative per natura, in quanto si riferisce non solo «all'oggetto che viene reso, ma anche al soggetto, a colui che esegue il rendering e all'attività di rendering ... [al fine di] trasferire un oggetto o un'informazione da una persona a un'altra»<sup>7</sup>.

Tutti gli aspetti tecnici e scientifici che si intersecano nella visualizzazione, incluse le aspettative e le regole implicite, modellano e sono modellati dai prodotti visivi che appaiono alla fine del processo<sup>8</sup>. Come spiega Coopmans, «il laboratorio si estende ad altri spazi e luoghi attraverso iniziative collaborative, data center condivisi e tecnologie di informazione e di comunicazione ... [mettendo in discussione] la distinzione stessa tra laboratorio e campo»<sup>9</sup>. Questa ammissione guida le analisi nell'ambito degli *Science and Technology Studies* (STS) volte ad ampliare la considerazione della ricerca al di là dello spazio chiuso dei laboratori. Ispirati dagli studi di Latour e Woolgar e dalla *Actor-Network Theory* di Latour sull'intensa attività e sulle relazioni interconnesse performati in laboratorio, gli studiosi di STS hanno considerato questo spazio sempre più come qualcosa di composito e multistratificato, che include una vasta gamma di strumenti, protocolli, processi e relazioni di potere<sup>10</sup>.

Gli studi femministi della scienza hanno contribuito a perfezionare questo approccio, dimostrando che la scienza e i suoi meccanismi di rappresentazione sono operazioni che possono essere comprese meglio se considerate come azioni material-semiotiche<sup>11</sup>, ossia come *entanglement*

4 Cfr. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham NC 2007.

5 Cfr. Natasha Myers, «Rendering Machinic Life», in Cateljine Coopmans, Janet Vertesi, Michael E. Lynch e Steve Woolgar (a cura di), *Representation in Scientific Practice Revisited*, The MIT Press, Cambridge MA 2014, pp. 153-176.

6 *Ibidem*, p. 154.

7 *Ibidem*.

8 Cfr. Martin Ruivenkamp e Arie Rip, «Nanoimages as Hybrid Monsters», in C. Coopmans, J. Vertesi, M.E. Lynch e S. Woolgar (a cura di), *Representation in Scientific Practice Revisited*, cit., pp. 177-200.

9 C. Coopmans, «Introduction: Representation in Scientific Practice Revisited», *ibidem*, p. 3.

10 Cfr. Bruno Latour e Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Sage Publications, Beverly Hills 1979; B. Latour, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, trad. it. di S. Ferraresi, Edizioni di Comunità, Ivrea 1998; *Id.*, «On Actor-Network Theory: A Few Clarifications», in «Soziale Welt», vol. 47, n. 4, 1996, pp. 369-38.

11 Cfr. Donna J. Haraway, *Testimone-moderata@Femalman-incontra-Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. di M. Morganti, Feltrinelli, Milano 2000; Isabelle Stengers, *Cosmopolitiche I*, trad. it. di F. Montanari e L. Spaziant, in *Id.*, *Cosmopolitiche*, Luca Sossella, Roma, pp. 11-111.

di materia e informazione<sup>12</sup>. Una corrente recente che ha come oggetto di studio la rappresentazione nella pratica scientifica – nota anche come RiSP ed esemplificata da due volumi fondamentali pubblicati nel 1990 e nel 2014<sup>13</sup> – ha spostato l'attenzione sulle continuità ontologiche e semiotiche esistenti tra diverse pratiche scientifiche. Gli addetti ai lavori ritengono che tale approccio sia necessario per esaminare pratiche scientifiche che fanno ricorso in misura sempre maggiore a tecnologie digitali e all'elaborazione delle immagini, incluse quelle che elaborano wetware e software, poiché espandono la sfera dell'attività oltre i confini del laboratorio.

A questo riguardo, sorgono alcuni importanti interrogativi: che cosa succede quando le immagini raggiungono il pubblico? In che modo la visualizzazione riflette le paure e le preoccupazioni culturali nei confronti delle malattie infettive? In che modo queste reazioni a loro volta influenzano il lavoro di scienziati e grafici? Sebbene questi aspetti siano raramente oggetto di indagine diretta da parte dei ricercatori STS, sono tuttavia di grande interesse per coloro che lavorano nel campo dei media e della comunicazione. La premessa centrale della mia argomentazione è che occorre prestare particolare attenzione al ruolo giocato dal pubblico nel percepire e comprendere, nonché nel diffondere e suggerire, forme, stili ed estetiche delle visualizzazioni dei virus.

Come suggeriscono Ruivenkamp e Rip<sup>14</sup>, le immagini di entità come i virus, non visibili all'occhio umano e che si «suppone siano "li" sulla base dei dati forniti dagli strumenti»<sup>15</sup>, sono «influenzate dalle aspettative su ciò che può essere "visto" [a questa scala] e dalle regole [su] come [questa scala] dovrebbe essere visualizzata»<sup>16</sup>. Gli scienziati sono consapevoli dei potenziali effetti che la visualizzazione può avere sul pubblico che consuma queste immagini, anche perché anche loro sono influenzati dalle medesime narrazioni della cultura popolare e dalle medesime ansie riguardo ai virus. Le decisioni sull'aspetto tramite cui visualizzare la composizione molecolare o la superficie di queste entità si basano su parametri stabiliti da gruppi di esperti i quali, a loro volta, si ispirano a convenzioni visive stabilite al fine di sottolineare una continuità con, e un'appartenenza

12 Cfr. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit.

13 Cfr. C. Coopmans, «Introduction: Representation in Scientific Practice Revisited», cit. e *Id.*, «Visual Analytics as Artful Revelation», in C. Coopmans, J. Vertesi, M.E. Lynch e S. Woolgar (a cura di), *Representation in Scientific Practice Revisited*, cit., pp. 37-60.

14 Cfr. M. Ruivenkamp e A. Rip, «Nanoimages as Hybrid Monsters», cit.

15 *Ibidem*, p. 177.

16 *Ibidem*, p. 179.

a, una certa tradizione scientifica<sup>17</sup>. Gli esperti, però, si basano anche su un'iconografia popolare funzionale a soddisfare le aspettative del pubblico, per facilitare l'identificazione di certe entità e prolungarne la riconoscibilità a livello popolare<sup>18</sup>. È possibile accorgersi di questa tensione facendo un'analisi semiotica delle immagini del virus H5N1 diffuse dai media: l'utilizzo di un nuovo software, insieme a una mappatura avanzata e a precise tecniche di visualizzazione, palesa l'impiego di colori e stili compositivi collegati a convenzioni visive e tecniche ben consolidate per un «“vedere” e “conoscere”» condiviso<sup>19</sup> che obbedisce alle «cornici disciplinari e istituzionali»<sup>20</sup> della pratica scientifica, pur supportando, al contempo, gli assunti della cultura popolare intorno al virus.

### La (bio)politica della rappresentazione virale

Nonostante la sofisticata strumentazione oggi disponibile, le dimensioni e la natura dei virus (ossia i loro aspetti materiali) sfuggono alla formulazione di modelli di visualizzazione e di metodi di analisi standardizzati. Di conseguenza, le caratteristiche visive della visualizzazione scientifica devono essere costantemente riviste per accogliere nuove informazioni sui virus e sulle malattie che possono causare; condizioni diverse e differenti domande di ricerca richiedono, a loro volta, differenti modalità di visualizzazione<sup>21</sup>. Numerosi strumenti e protocolli sono stati sviluppati per ottenere una chiara definizione dei virus come entità distinte e autonome<sup>22</sup>. In genere, queste pratiche manipolano i virus trasformandoli in oggetti definiti<sup>23</sup> e li classificano in base a varietà, genere e specie, associandoli in tal

17 Nicolas Rasmussen, *Picture Control: The Electron Microscope and the Transformation of Biology in America, 1940-1960*, Stanford University Press, Stanford 1999

18 Cfr. M. Ruivenkamp e A. Rip, «Nanoimages as Hybrid Monsters», cit.

19 Cfr. M. Lynch, «The Externalized Retina: Selection and Mathematization in the Visual Documentation of Objects in the Life Sciences», in «Human Studies» vol. 11, nn. 2/3, 1988, pp. 201-234.

20 Cfr. Cyrus Mody, «Essential Tensions and Representational Strategies», in C. Coopmans, J. Vertesi, M.E. Lynch e Steve Woolgar (a cura di), *Representation in Scientific Practice Revisited*, cit., pp. 223-248.

21 Cfr. M. Lynch, «Discipline and the material form of images: An analysis of scientific visibility», in L. Pauwels (a cura di), *Visual Cultures of Science*, cit., pp. 195-221.

22 Cfr. *Id.*, «The Production of Scientific Images: Vision and Re-Vision in the History, Philosophy, and Sociology of Science», *ibidem*, pp. 26-40.

23 Cfr. Joost Van Loon, «A Contagious Living Fluid: Objectification and Assemblage in the History of Virology», in «Theory, Culture and Society», vol. 19, nn. 5/6, 2002, pp. 107-124 e *Id.*, *Risk and Technological Culture: Towards a Sociology of Virulence*, Routledge, New York 2002.

modo a determinate categorie con l'aiuto di pratiche di ricerca consolidate e facilmente disponibili. Come spiegano van Regenmortel e Mahy<sup>24</sup>:

Quando attraversa il suo cosiddetto ciclo di vita, un virus assume forme e manifestazioni diverse, ad esempio, come acido nucleico che si replica nella cellula ospite o nel vettore. Uno stadio in questo ciclo è quello della particella virale o *virione*, caratterizzata da proprietà intrinseche quali dimensione, massa, composizione chimica, sequenza nucleotidica del genoma e sequenza di amminoacidi delle sotto-unità proteiche<sup>25</sup>.

I virus possono essere studiati e classificati essenzialmente allo stadio di *virioni*, quando cioè raggiungono una particolare fase del loro sviluppo. Poiché la loro esistenza può essere verificata e studiata principalmente in relazione al loro ospite, e non come entità separate, i virus vengono catalogati secondo regole che li ordinano in un momento specifico del loro sviluppo.

Nonostante queste regole, l'utilizzo di tecnologie e tecniche diverse, necessarie per ricavare informazioni dai virus, produce risultati visivi diversificati che possono parzialmente invalidare le linee guida prestabilite<sup>26</sup>. La difficoltà di decifrare i virus nella loro configurazione materiale, abbinata al modo in cui scienziati e pubblico li immaginano, favorisce una grande difformità nelle visualizzazioni, in quanto ciascun tentativo di isolare e rappresentare visivamente queste entità submicroscopiche privilegia certe visioni o aspetti particolari rispetto ad altri.

I concetti di biopotere e biopolitica possono essere utilizzati per spiegare come questi aspetti, apparentemente contraddittori, possano coesistere. Roberto Esposito<sup>27</sup> riassume i due concetti con le seguenti domande: «Cosa vuol dire, come intendere, il governo politico della vita? Nel senso che la vita governa la politica o in quello che la politica governa la vita? Si tratta di un governo *della* o *sulla* vita?»<sup>28</sup>. Anche se i due termini sono spesso usati in modo interscambiabile per descrivere lo stesso fenomeno, la differenza tra biopotere e biopolitica consiste nel fatto che in un caso si

24 Cfr. Marc H.V. van Regenmortel e Brian W.J. Mahy, «Emerging Issues in Virus Taxonomy», in «Emerging Infectious Diseases», vol. 10, n. 1, anno 2004, pp. 8-13.

25 *Ibidem*, p. 8.

26 Cfr. David Steinman e Dolores Steinman, «Toward New Conventions for Visualizing Blood Flow in the Era of Fascination with Visibility and Imagery», in Oliver Grau e Thomas Veigl (a cura di), *Imagery in the 21<sup>st</sup> Century*, MIT Press, Cambridge MA 2011, pp. 129-148.

27 Cfr. Roberto Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

28 *Ibidem*, p. 5.

parla di *governance* come sottomissione della vita alla politica (ad esempio, un'entità, il virus, acquisisce le proprietà della vita quando è in conflitto con l'ospite), nell'altro si guarda alla costruzione della politica in nome della vita. La visualizzazione dei virus esemplifica e intercetta entrambe le istanze. Da un lato, la visualizzazione scientifica tenta di governare i virus confinandoli dentro categorie determinate e forme visive standardizzate. Dall'altro, il processo di visualizzazione incarna le complicazioni derivanti dalla gestione dei virus, nella stessa misura in cui obblighi tecnici e discorsivi si sovrappongono a differenti approcci a, e percezioni di, queste entità submicroscopiche. Tali tensioni riflettono un conflitto senza fine tra la "vita" dell'entità submicroscopica e la "politica" della produzione e della rappresentazione<sup>29</sup>.

Inteso come *luogo* verso cui convergono molti processi, la visualizzazione scientifica si manifesta come un prodotto del biopotere e della biopolitica che solleva interrogativi a livello materiale e culturale. Questi riguardano la gestione disciplinare dei virus e il controllo della loro rappresentazione come entità ben identificabili e riconoscibili; e sottolineano anche i conflitti che sorgono dai tentativi di analizzare un'entità instabile e di padroneggiare strumenti che possono dare risultati variabili<sup>30</sup>. Biopotere e biopolitica si fondono nel momento in cui le immagini popolari dei virus incoraggiano l'osservatore a partecipare alle reazioni biosociali che scatenano e, allo stesso tempo, a condividere una serie di idee precostituite sulle malattie infettive<sup>31</sup>, così come quando lo fanno dubitare circa i messaggi e la precisione di quelle stesse immagini.

Foucault definisce il biopotere come la più recente configurazione assunta dal potere lungo un sistema che si suddivide in tre fasi<sup>32</sup>: nella prima si realizza un potere sovrano e giuridico; nella seconda un potere basato su "meccanismi disciplinari"; nella terza, infine, un sistema in cui, «nei meccanismi instaurati dalla biopolitica [...] si tratterà anche di modificare non un determinato fenomeno in particolare, o un determinato individuo in quanto individuo, quanto di intervenire essenzialmente a livello delle determinazioni dei fenomeni generali ovvero dei fenomeni considerati nella loro globalità»<sup>33</sup>. Questo regime di potere fa in modo che il sistema man-

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 Cfr. Paul Rabinow, «Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality», in Mario Biagioli (a cura di), *The Science Studies Reader*, Routledge, New York 1992, pp. 407-416.

32 Cfr. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società (1975-1976)*, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 2010.

33 *Ibidem*, p. 152.

tenga un equilibrio, anticipando qualsiasi possibile sorpresa. A differenza della sovranità, e a differenza del potere che «faceva morire e lasciava vivere», il biopotere è il «potere di intervenire per far vivere»<sup>34</sup>, cioè, per regolare la vita di coloro che sono vivi. Il biopotere non si occupa più del soggetto giuridico su cui un sovrano detiene il potere di vita e di morte, ma cerca di raggiungere il controllo al livello della vita stessa<sup>35</sup>, di «prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione»<sup>36</sup>.

I meccanismi introdotti dal biopotere sono molto più sottili di quelli dei precedenti regimi di potere. Non sono direttamente coercitivi; al contrario, operano misurando le tendenze generali, mappando gli orientamenti, estrapolando i fenomeni e, in ultima analisi, sviluppando raccomandazioni sul modo in cui le popolazioni dovrebbero comportarsi per evitare discontinuità impreviste del sistema. Poiché il suo compito è creare un sistema di controllo e fornire dati e prodotti visuali che siano regolamentati, prevedibili e "standardizzati", la visualizzazione diventa un meccanismo di governance del virus basato sul biopotere. Catturando e misurando la struttura molecolare dei virus e monitorandone il comportamento attraverso stime statistiche, previsioni e approssimazioni, la visualizzazione prende decisioni basate su caratteristiche medie, piuttosto che su comportamenti singoli e/o strutture originali<sup>37</sup>. I modelli di illustrazione, infatti, si basano su dati molecolari e schemi che possono essere scaricati dal *Protein Databank*, che fornisce numerosi esempi cui attingere, da abbinare e confrontare con i dati sperimentali. In questo modo, i virus che "vediamo" nelle illustrazioni scientifiche a uso divulgativo spesso rappresentano un'entità nel suo stato standard, piuttosto che in quello specifico<sup>38</sup>.

La tendenza a produrre e diffondere immagini che vengono interpretate come delle riproduzioni affidabili dei virus ci istruisce sul potere e sull'autorità, spesso indiscussi, della scienza e della tecnologia. Questo potere si estende *sul* campione biologico che la visualizzazione sostiene di riprodurre, nonostante l'intermediazione tecnologica che si frappone nel trasforma-

34 *Ibidem*.

35 Cfr. David Macey, «Rethinking Biopolitics, Race and Power in the wake of Foucault», in «Theory, Culture & Society», vol. 26, n. 6, 2009, pp. 186-205.

36 M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 152.

37 Cfr. Stanley L. Flegler, John W. Heckman Jr. e Karen L. Klomparens, *Scanning and Transmission Electron Microscopy: An Introduction*, Oxford University Press USA 1997.

38 Cfr. Somnath Chatterjee, Anirban Roy, Aparna Laskar e Snehasikta Swarnakar, «Electron Microscopy in the Perspective of Modern Biology: Ultravision and Ultradimension», in A. Méndez-Vilas (a cura di), *Current Microscopy Contributions to Advances in Science and Technology*, Formetex Research Center, Badajoz 2013, pp. 891-902.

re i dati ricavati al microscopio in un oggetto visibile<sup>39</sup>. Sorgono pertanto degli interrogativi riguardo gli obiettivi e le ragioni del prodotto, nonché sulla sua veridicità. Una fiducia generale negli strumenti tecnologicamente avanzati, tuttavia, dissuade molti dall'interrogarsi sui potenziali manipolativi e strumentalizzanti dell'immagine che è stata elaborata<sup>40</sup>. La presenza, in queste immagini, di elementi che soddisfano le narrazioni della cultura popolare sui virus, contribuisce alla loro accettazione acritica su vasta scala. Il desiderio scientifico di isolare, classificare e controllare l'aspetto visivo dei virus rispecchia i principi di una società della previsione e del controllo, guidata dalla necessità di ottenere risultati standardizzati, facilmente replicabili e prevedibili<sup>41</sup>. In questo caso, il biopotere si manifesta come un imperativo a governare un'area disciplinare specifica, area che si basa sull'imaging digitale e sull'hardware di laboratorio in rapida evoluzione<sup>42</sup>, omogeneizzandone e regolandone i processi e l'immaginario. Questo, però, si scontra con la necessità opposta, quella di tenere il passo con nuove scoperte e nuove metodologie al fine di analizzare e visualizzare i virus in modo sempre più dettagliato e accurato.

Si possono tracciare dei parallelismi tra il modo in cui Foucault descrive la relazione tra sicurezza e popolazione e quella tra visualizzazione e virus<sup>43</sup>. Come avviene per la sicurezza, il cui scopo è studiare un fenomeno al fine di anticiparne il comportamento e ridurre al minimo qualsiasi sorpresa negativa<sup>44</sup>, la visualizzazione monitora e studia la struttura dei virus per comprenderne – e quindi prevederne – la configurazione chimica e gli schemi comportamentali. La visualizzazione, inoltre, non proviene da un insieme specifico di politiche o da una singola istituzione che imponga un'agenda prefissata su come dovrebbero apparire le elaborazioni visive e su ciò che dovrebbero comunicare. È un prodotto della cooperazione tra gruppi di studio scientifici, team di laboratorio, grafici, scienziati di punta, dottorandi e altre parti interessate<sup>45</sup>.

39 Cfr. J. van Loon, «A Contagious Living Fluid», cit.

40 Cfr. José van Dijck, *The Transparent Body: A Cultural Analysis of Medical Imaging*, University of Washington Press, Washington 2005.

41 Cfr. J. van Loon, *Risk and Technological Culture*, cit.

42 Cfr. C. Coopmans, «Visual Analytics as Artful Revelation», cit.

43 Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2017.

44 Cfr. *Ibidem*; Eugene Thacker, «The Shadows of Atheology: Epidemics, Power and Life after Foucault», in «Theory, Culture and Society», vol. 26, n. 6, 2009, pp. 134-152; J. van Loon, *Risk and Technological Culture*, cit.

45 Cfr. Douglas E. Chandler e Robert W. Roberson, *Bioimaging: Current Concepts in Light and Electron Microscopy*, Jones & Bartlett Learning, Sudbury MA 2008.

La visualizzazione dipende anche da norme estetiche e culturali che non possono essere ignorate quando si cerca di riprodurre l'aspetto dei virus. Due domande complementari sorgono in questo contesto: come si possono interpretare e/o riconoscere uniformemente le informazioni scientifiche sui virus? Come si possono fare previsioni quando l'oggetto della ricerca non rimane costante? Con obiettivi che variano a seconda di contingenze diverse, e con forme di visualizzazione arbitrarie, le incoerenze sono inevitabili. Questi fattori contribuiscono alla diversificazione nella visualizzazione dei virus. Oltre all'obbligo di normare la forma e l'estetica delle immagini dei virus e al desiderio di innovare, trasformare e modificare il modo in cui appaiono, la visualizzazione scientifica esprime le difficoltà che riguardano il governo *della* vita dei virus, ossia la biopolitica della visualizzazione. In sostanza, i metodi meccanicistici e convenzionali di visualizzazione e i canoni estetici non riescono a cogliere il significato e la complessità di queste entità submicroscopiche.

Seguendo l'analisi di Esposito, nel concetto di biopolitica «i due termini da cui è formato – cioè quelli di vita e politica – non possono articolarsi che in una modalità che al contempo li giustappone»<sup>46</sup>. La giustapposizione di *bios* (cioè la vita, concepita in termini generali) e politica si ritrova negli obiettivi apparentemente diversi e nelle questioni scientifiche che la visualizzazione comporta. Emerge dall'incongruenza tra il cercare di controllare la visualizzazione dei virus e il rappresentarli liberamente. Con le parole di Esposito: «O la politica è trattenuta da una vita che la inchioda al suo insuperabile limite naturale; o, al contrario, è la vita che resta presa, e preda, di una politica tesa ad imprigionarne la potenza innovativa»<sup>47</sup>. La biopolitica, aggiunge Thacker, «diventa il governo delle forze vitali»<sup>48</sup>. È un tentativo di comprendere e individuare qualcosa che non può essere pienamente assimilato a causa della natura mutevole e delle svariate forze e pressioni che plasmano, modificano e convergono in questo oggetto e, in ultima analisi, nella sua visualizzazione.

Secondo questa interpretazione, la rapida proliferazione e la varietà delle visualizzazioni scientifiche non è che una manifestazione materiale, piuttosto che il prodotto definito, di lotte che caratterizzano le tensioni tra *bios* e politica. La visualizzazione scientifica si scontra con l'innovazione incessante, apparendo così incapace di raggiungere un accordo o regole chiare su come i virus dovrebbero essere rappresentati. Analizzare i processi che

46 R. Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, cit., p. 25.

47 *Ibidem*.

48 E. Thacker, «The Shadows of Atheology», cit., p. 137.

comprendono la visualizzazione e il suo obiettivo di produrre le immagini che poi troviamo nei periodici scientifici offre indizi circa la sua gestione *su e dei* virus. Rivela anche come il pubblico sia incoraggiato ad accettare immagini standardizzate dei virus che, a loro volta, modellano, per mezzo di tropi culturali e narrazioni collettive, i modi in cui vengono mostrate.

### La natura del submicroscopico: un processo multiparte

La visualizzazione facilita la comprensione dell'immateriale e dell'invisibile. Isolare e studiare i virus è comunque una sfida per l'azione e per la percezione. L'eterogeneità prodotta dalla tecnologia di raffigurazione dei virus deve essere mediata con i modelli visivi attesi. Come sottolinea Stengers, «[queste due] costrizioni, l'esigenza e l'obbligo, operano in modo indipendente rispetto al caso specifico dell'invenzione sperimentale»<sup>49</sup>. I risultati ottenuti dall'assoggettamento dei virus al microscopio elettronico sono esaminati, comparati a quelli di esperimenti simili e selezionati in base a obiettivi specifici<sup>50</sup>. I processi che portano alla visualizzazione isolano, reificano e idealizzano i virus al fine di assolvere precise necessità atte a soddisfare i vincoli del discorso scientifico. In altre parole, le procedure preparatorie sono eseguite per trasformare la materia d'indagine in un «oggetto docile [...] adatto a essere studiato secondo i metodi e i valori stabiliti dalla scienza, le strumentazioni e l'allestimento del laboratorio»<sup>51</sup>. Questo orientamento riproduce precise dinamiche biopolitiche: una prescritta come governance sul virus, inteso come oggetto a se stante, l'altra riguardante i tentativi per far fronte alle sue «[in]stabili connotazioni»<sup>52</sup>.

A differenza dei batteri, che possono essere misurabili in micrometri, la dimensione dei virus varia tra i 10 e i 100 nanometri<sup>53</sup>. Le loro dimensioni submicroscopiche hanno costituito un ostacolo insormontabile alla

49 La citazione è stata tradotta in maniera differente a quella presente nell'edizione italiana (I. Stengers, *Cosmopolitiche*, cit., p. 64) per una maggiore aderenza a quanto qui discusso [N.d.T.].

50 Cfr. D.E. Chandler e R.W. Roberson, *Bioimaging: Current Concepts in Light and Electron Microscopy*, cit.

51 Cfr. L. Pauwels, «A Theoretical Framework», cit.; Nicolas Rasmussen, «Making a Machine Instrumental: RcA and the Wartime Origins of Biological Electron Microscopy in America, 1940-1945», in «Studies in History and Philosophy of Science Part A», vol. 27, n. 3, 1996, pp. 311-349 e *Id.*, *Picture Control*, cit.

52 Cfr. R. Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, cit.

53 Cfr. D.E. Chandler e R.W. Roberson, *Bioimaging: Current Concepts in Light and Electron Microscopy*, cit.

visualizzazione fino alla prima metà del XX secolo. La loro resa visiva, infatti, è stata possibile solo a partire dall'invenzione del microscopio elettronico. Nel 1932 due fisici tedeschi, Max Knoll ed Ernst Ruska, costruirono con successo un prototipo di microscopio elettronico a trasmissione (TEM), successivamente perfezionato da un team di scienziati dell'Università di Toronto<sup>54</sup>. Il TEM è stato un importante passo in avanti nella microscopia. A differenza dei microscopi ottici, che operano tramite la diffrazione della luce e hanno una potenza di risoluzione relativamente limitata, i microscopi elettronici utilizzano fasci di elettroni la cui lunghezza d'onda è circa 100.000 volte più corta di quella dei fotoni. Ciò consente livelli di ingrandimento milioni di volte maggiori di quelli ottenuti con i microscopi ottici<sup>55</sup>. Tuttavia, i microscopi elettronici dotati di una tale capacità risolutiva non sono strumenti facili da usare o economici, e le operazioni di cattura del contenuto molecolare dei virus richiedono molto lavoro<sup>56</sup>. È inoltre necessario un ambiente dedicato e personale addestrato per configurare e calibrare il microscopio e farne funzionare il software<sup>57</sup>.

Prima di esporre un campione di virus ai fasci di elettroni di un TEM o di un microscopio elettronico a scansione (SEM), è necessaria una preparazione multifase. I campioni biologici devono essere preparati (cioè protetti e conservati) mediante congelamento rapido, utilizzando azoto liquido o colorando e rivestendo il campione con osmio, un metallo pesante<sup>58</sup>. I tecnici di laboratorio supervisionano il processo e preparano il campione seguendo una ricetta ben precisa, composta da quantità e proporzioni esatte di sostanze chimiche e minerali in modo da non compromettere l'integrità del campione. Queste procedure, poiché vengono eseguite su entità di dimensioni infinitesimali, sono soggette a errori e a rischi per la sicurezza e l'incolumità (ad esempio, l'esposizione ad agenti tossici)<sup>59</sup>. Pertanto, il

54 Cfr. Albert F. Prebus, «Events at the University of Alberta and the University of Toronto, Leading to the First North American Electron Microscope», in «Micon», vol. 29, n. 4, 1998, pp. 289-292; e N. Rasmussen, «Making a machine instrumental», cit.

55 Cfr. Cynthia S. Goldsmith e Sara E. Miller, «Modern Uses of Electron Microscopy for Detection of Viruses», in «Clinical Microbiology Reviews», vol. 22, n. 4, 2009, pp. 552-563.

56 Cfr. S.L. Flegler, J.W. Heckman Jr. e K.L. Klomparens, *Scanning and Transmission Electron Microscopy: An Introduction*, cit.; Luis P. Villareal, *Viruses and the Evolution of Life*, ASM Press, Washington DC 2005.

57 Cfr. C.S. Goldsmith e S.E. Miller, «Modern Uses of Electron Microscopy for Detection of Viruses», cit.; University of Cambridge, *DoITPoMS, Dissemination of IT for the Promotion of Materials Science*, <http://www.doitpoms.ac.uk>.

58 Cfr. D.E. Chandler e R.W. Roberson, *Scanning and Transmission Electron Microscopy: An Introduction*, cit.

59 Cfr. Ann Elizabeth Fowler La Berge, «The History of Science and the History of Microscopy», in «Perspectives on Science», vol. 7, n. 1, 1999, pp. 111-142.

successo di questo processo dipende da una molteplicità di competenze e richiede l'intervento di una vasta gamma di professionisti preparati.

Una volta che i campioni di virus sono stati selezionati, colorati o congelati, vengono condotte altre procedure per sezionarli ulteriormente ed esaminarne la struttura. Il prodotto visivo ottenuto dal microscopio elettronico appare come un'immagine in bianco e nero che mostra un ammasso di virus (Figura 2). La sua risoluzione varia a seconda della tecnica di preparazione, dell'obiettivo prestabilito da chi conduce l'esperimento e dallo stato del microscopio<sup>60</sup>. Questo, tuttavia, non è affatto il prodotto finale. Su rotocalchi e riviste scientifiche, infatti, vengono pubblicate delle immagini colorate<sup>61</sup>. L'immagine del virus H5N1 sulla copertina di «New Scientist» (Figura 1), ad esempio, è stata ottenuta solo dopo aver «prodotto, trasferito e modificato una serie di rappresentazioni o rendering nel corso dell'iter della ricerca, dall'osservazione iniziale alla pubblicazione finale»<sup>62</sup>. Queste operazioni sottopongono l'iniziale scansione microscopica a una serie di riduzioni<sup>63</sup> che comportano “selezione” e “matematizzazione”<sup>64</sup>, che estraggono, isolano, colorano e ricolorano il virus secondo convenzioni consolidate che lo scompongono nei suoi componenti principali e semplificano l'aspetto del suo contenuto per facilitarne l'analisi.

Durante tutto il processo si cerca una coerenza in grado di soddisfare convenzioni scientifiche e forme estetiche che facilitino il riconoscimento, la delimitazione e la configurazione dei virus. Tuttavia, la natura dei virus e i numerosi processi necessari per visualizzarli invalidano tale coerenza. In altre parole, poiché la natura dei virus rifiuta una definizione universale e l'omogeneizzazione grafica, devono essere applicate convenzioni tecno-estetiche al fine di garantire che l'oggetto visualizzato si adatti a uno standard minimo di identificazione. Questo intreccio tra norma ed eccezione all'interno del processo di visualizzazione fa incontrare le regole disciplinari sottilmente imposte dal biopotere con le incertezze, gli errori e i compromessi che caratterizzano la gestione di un'entità che tutto è meno che stabile.

60 Cfr. D.E. Chandler e R.W. Roberson, *Scanning and Transmission Electron Microscopy: An Introduction*, cit.

61 Cfr. S. Chatterjee, A. Roy, A. Laskar e S. Swarnakar, «Electron Microscopy in the Perspective of Modern Biology: Ultravision and Ultradimension», cit.

62 Cfr. M. Lynch, «The Externalized Retina», cit., p. 202.

63 Cfr. I. Stengers, *Cosmopolitiche*, cit.

64 Cfr. M. Lynch, «The Externalized Retina», cit.

## Strumentalizzazione o necessità tecnica?

Nel tentativo di trasformare i «fenomeni oggetto di ricerca in dati trattabili»<sup>65</sup>, l'elaborazione visiva conferma i riferimenti e le aspettative che facilitano il riconoscimento dell'entità da visualizzare. Allo stesso tempo, questi processi assumono le modalità di rappresentazione stabilite dalla disciplina. La manipolazione dell'immagine è fondamentale per trasformare campioni biologici in immagini leggibili. Secondo Tufte<sup>66</sup>, operare vari gradi di selezione è una regola normativa che sovrintende ogni forma di visualizzazione e mappatura. Altrimenti, l'oggetto sarebbe troppo ricco di dettagli per essere decifrato in modo efficace e il virus sarebbe illeggibile. Come cartografi e creatori di mappe, spiega Tufte, gli scienziati devono scendere a compromessi e scegliere la quantità e il tipo di informazioni da evidenziare. Nonostante i diversi risultati ottenibili, legati ai microscopi utilizzati, ai metodi e alle tecnologie impiegati e al pubblico dei destinatari, la visualizzazione dei virus è sottoposta a una crescente semplificazione che si rifà a rappresentazioni precedenti o impiega stili e layout convenzionali che guidano il modo in cui i virus e, più in generale, le entità submicroscopiche andrebbero formalmente esaminate e visualizzate.

I processi di riduzione «trasformano il simbolico in geometrico»<sup>67</sup>, laddove la geometria riflette sia un requisito di leggibilità sia una “geometrizzazione” o una matematizzazione del campione (cioè la riduzione del campione a geometria). Lynch<sup>68</sup> descrive quattro fasi nella riduzione e trasformazione di un oggetto di studio in un diagramma: il filtraggio, l'uniformazione, il miglioramento e la definizione. Ad esempio, per essere esaminato correttamente, il virus H5N1 viene mostrato in base a modelli standard di layout. Le scansioni microscopiche originali in bianco e nero ottenute dal TEM (Figura 2) sono state colorate artificialmente utilizzando un tipico colorante verde fluorescente per rendere più distinguibili le componenti fondamentali del virus. Successivamente, è stato selezionato un singolo virus, separato e isolato dagli altri che potrebbero essere apparsi nella stessa scansione. Quest'ultima operazione è stata eseguita per eliminare la «visibilità inutilizzata»<sup>69</sup>, ossia il rumore visivo che può distrarre

65 *Ibidem*, p. 204.

66 Cfr. Edward R. Tufte, *The Visual Display of Quantitative Information*, Graphics Press, Cheshire CT 2001.

67 Bruce H. McCormick, «Visualization in Scientific Computing», in «ACM SIGBIO Newsletter», vol. 10, n. 1, 1988, p. 2.

68 Cfr. M. Lynch, «The Externalized Retina», cit.

69 *Ibidem*, p. 209.

l'osservazione (filtraggio). Il processo di digitalizzazione ha quindi affinato e ridefinito l'immagine (Figura 1), assegnando campi di colore specifici a tinta unita (uniformazione), stabilizzando ed evidenziando i contorni (miglioramento) e disponendo l'illustrazione risultante su uno sfondo scuro o vuoto (definizione). Dopo essere stato smembrato, il contenuto molecolare del virus è stato separato e i suoi componenti meticolosamente definiti per visualizzare proteine, lipidi, RNA e altri componenti della sua struttura; pertanto, il virus che appare sulla copertina di «New Scientist» altro non è che il risultato di una combinazione di programmi di design come Chimera, Pymol e Avogadro. Il prodotto visivo è un'immagine *eidetica*, destinata a essere solo rappresentativa del fenomeno piuttosto che riprodurlo fedelmente<sup>70</sup>.

Myers ipotizza che «le analogie macchiniche non siano solo ornamenti estetici del linguaggio o attraenti figure retoriche»<sup>71</sup>, ma una necessità metaforica. Queste possono essere viste come «“esche” che “vettorializzano” l'immaginazione e l'indagine sperimentale»<sup>72</sup>. La visualizzazione è «la raffigurazione materializzata che dà corpo alla vita sotto forma di sistemi informativi»<sup>73</sup>. Nella visualizzazione di entità submicroscopiche che non possono essere osservate direttamente dall'occhio umano<sup>74</sup>, si incorporano tropi e sedimenti culturali e si stabilisce un intenso confronto tra fenomeni familiari e oggetto mostrato, aiutando così il pubblico, più o meno istruito, a comprenderne il significato. Nel caso dei virus, però, non è necessario evocare metafore culturali perché essi incarnano pregiudizi e una forza emotiva difficili da ignorare. Sia gli scienziati sia il grande pubblico hanno familiarità con la retorica che definisce i virus come potenziali o incompetenti minacce pandemiche<sup>75</sup>.

I colori fluorescenti e luminosi, la singolare complessità e le forme definite e acuminata di cui le visualizzazioni dei virus si servono confermano la retorica della paura. D'altra parte, però, colori e forme geometriche facilitano gli scienziati nel riconoscimento delle componenti costitutive dei virus. Allo stesso modo, la tendenza riscontrabile nella maggior parte delle illustrazioni a rappresentare i virus con colori saturi e fluorescenti (invece che tenui e delicati) comunica a chi osserva una potenziale aggressività.

70 Cfr. M. Lynch, «The externalized retina», cit. e *Id.*, «The production of scientific images» cit.

71 N. Myers «Rendering Machinic Life», p. 159.

72 I. Stengers, cit. in *ibidem*.

73 *Ibidem*.

74 Cfr. C. Mody, «Essential Tensions and Representational Strategies», cit.; M. Ruivenkamp e A. Rip, «Nanoimages as Hybrid Monsters», cit.

75 Cfr. J. van Loon, *Risk and Technological Culture*, cit.

In assenza di una comprensione del processo di visualizzazione, forme regolari e geometriche diventano fonti di sospetto. La varietà e la diversità delle visualizzazioni, combinate con una generale mancanza di alfabetizzazione visiva<sup>76</sup> e con le narrazioni popolari sui virus, esacerbano questi sospetti e favoriscono un clima di insicurezza.

Sebbene i virus raffigurati in queste immagini sembrano spesso essere stati manipolati artificialmente per apparire più minacciosi, possono anche essere interpretati come tracce dei processi tecnici impiegati in fasi precedenti della visualizzazione e come espressioni dell'estetica e delle limitazioni formali da seguire per rendere possibile l'identificazione del virus. Ad esempio, il colore verde presente nella Figura 1 è stato precedentemente utilizzato nella Figura 2 per evidenziare alcuni dettagli specifici che richiedono una particolare attenzione. Pertanto, la sua presenza nella Figura 1 può essere giustificata come il risultato di procedure tecniche, piuttosto che come uno stratagemma retorico strumentalizzante. Allo stesso modo, la manipolazione di forme e modelli, che rendono i virus più comprensibili al pubblico, spesso va di pari passo con i, e non può essere distinto dai, modi in cui sono percepiti e temuti. Così, gli elementi che perpetuano le percezioni tipiche dei virus come entità nocive sono gli stessi che li rendono riconoscibili. In altre parole, nella visualizzazione dei virus, gli elementi tecnici si intrecciano con la cultura della paura che li circonda.

Questo accoppiamento tra aspetti tecnici e aspetti retorico-culturali rivela in che misura il biopotere influisce sulla visualizzazione. La natura stessa dei virus rende i processi di preparazione e di imaging eterogenei, imprevedibili e difficilmente gestibili. Nel caso del virus H5N1, le convenzioni e le prassi scientifiche imposte dall'alto (la politica) sull'oggetto di studio (la vita) hanno dovuto essere costantemente adattate e modificate in base al suo comportamento, producendo così risultati sempre diversi. Quando si analizzano i modi in cui vengono prodotti i rendering e le illustrazioni dei virus, risulta evidente che pregiudizi, narrazioni culturali tradizionali e stereotipi influenzano la comprensione e la ricezione delle rappresentazioni visive; queste, a loro volta, influenzano le convenzioni applicate per rendere le visualizzazioni “familiari” a un pubblico scientifico e generalista. Questa tendenza è un prodotto della concettualizzazione culturale dei virus ed è un elemento importante della biosocialità.

Rabinow descrive questo fenomeno come un esempio di biopotere e

76 Cfr. Jean Trumbo, «Making Science Visible: Visual Literacy in Science Communication», in L. Pauwels (a cura di), «A Theoretical Framework», cit., pp. 226-284.

come un ulteriore sviluppo del fenomeno per cui la «natura [è] modellata sulla cultura intesa come pratica»<sup>77</sup>. Questa tendenza, sostiene, segna un'epoca in cui «la natura sarà conosciuta e riprodotta attraverso la tecnica e diventerà artificiale, proprio come la cultura diventa naturale»<sup>78</sup>. Pandemie e altre malattie endemiche, continua, hanno già prodotto «la formazione di nuove identità e pratiche di gruppo e individuali derivanti da tali nuove verità»<sup>79</sup>, grazie alle ricorrenti narrazioni sulle epidemie che unificano collettivamente le aspettative in merito ai fenomeni infettivi e al comportamento dei virus<sup>80</sup>. Queste narrazioni si intrecciano con, e in parte determinano, la costruzione tecnica e l'estetica della visualizzazione.

La visualizzazione dei virus si colloca all'incrocio di esigenze tecniche e credenze popolari, influenzando le pratiche di laboratorio. Diverse concettualizzazioni e tentativi di strumentalizzazione nascono dalla corrispondenza fra applicazione di procedure tecniche e aspettative visive, corrispondenza che innesca una acritica accettazione di queste narrazioni. Mentre è praticamente impossibile distinguere tra elementi che provengono da queste narrazioni ed elementi dettati da esigenze scientifiche e tecniche, tali elementi costituiscono comunque delle regole che consentono l'identificazione immediata dei virus e, al contempo, suscitano paure e congetture.

Se la scelta dei colori e delle forme geometriche influenza il modo in cui vediamo e interpretiamo le rappresentazioni dei virus non possiamo fare a meno di chiederci che cosa accadrebbe alle credenze popolari sui virus, e alle suggestioni che evocano, se questi elementi venissero rimossi. Lavorando in collaborazione con il virologo Andrew Davidson dell'Università di Bristol, l'artista Luke Jerram ha affrontato tale questione quando ha prodotto in vetro una serie di molecole giganti di virus noti<sup>81</sup>. Incuriosito dai colori vivaci e arbitrari delle visualizzazioni dei virus nelle riviste scientifiche e nei media, Jerram ha prodotto una serie di sculture trasparenti in vetro della struttura molecolare di virus famigerati, tra cui HIV, SARS, e H5N1 (Figura 3). Nonostante sia un'aggiunta artificiale, molti

77 Cfr. P. Rabinow, «Artificiality and Enlightenment», cit., p. 241.

78 *Ibidem*, p. 242.

79 *Ibidem*, p. 244.

80 Cfr. Priscilla Wald, *Contagious: Cultures, Carriers, and the Outbreak Narrative*, Duke University Press, Durham NC 2008.

81 Greg Boustead, «At the Edge of Perception: Luke Jerram's Work Explores the Limits of Science and Art, Challenging the Boundaries of both», in «Seed Magazine», non più disponibile online; Luke Jerram, <http://www.lukejerram.com>; Edyta Zielinska, «Fragile Flu, Siliciferous Smallpox», in «The Scientist», <http://www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/27707/title/Fragile-flu—siliciferoussmallpox>.



Figura 3

osservatori non specializzati spesso presumono che la colorazione nelle visualizzazioni riproduca i colori naturali dei virus. Costoro sono altrettanto spesso persuasi dalla retorica che accompagna l'uso di questi colori. Tuttavia, i visitatori delle mostre di Jerram hanno potuto scoprire che la loro reazione di fronte ai virus è cambiata drasticamente. Molti hanno osservato che la loro percezione è passata dal disgusto e dalla repulsione al genuino interesse per le procedure

che hanno reso possibile l'analisi dei virus e la creazione delle sculture.

Il progetto di Jerram sensibilizza l'opinione pubblica sull'applicazione arbitraria dei colori nella visualizzazione di entità submicroscopiche e sugli effetti che ciò provoca nel caso di entità note per le loro connotazioni negative e sottolinea la misura in cui tale pratica di visualizzazione riflette e, allo stesso tempo, «distorce negativamente l'opinione dell'osservatore»<sup>82</sup>. Una volta che i colori vengono cancellati, diventa impossibile per gli osservatori distinguere le numerose parti che compongono la struttura materiale dei virus. La colorazione artificiale può provocare reazioni negative, ma è anche uno strumento indispensabile per facilitare il lavoro degli scienziati. L'eliminazione di uno degli elementi principali che influenzano le percezioni culturali dei virus può neutralizzare parzialmente uno dei meccanismi che controllano le reazioni delle persone alla diffusione dei virus. Al contempo, però, rimuove informazioni importanti riguardanti determinate caratteristiche dei virus. Ciò sottolinea, ancora una volta, l'interdipendenza di retorica e tecnica nella visualizzazione.

### Le culture della visualizzazione: una gara senza una direzione precisa

L'industria della visualizzazione comprende una varietà di pratiche e

82 Cfr. G. Boustead, «At the Edge of Perception», cit.

progetti che riproducono i virus nel loro aspetto esteriore, nella loro struttura molecolare e nei loro modelli comportamentali; pratiche e progetti che seguono linee guida interne indipendenti e che rispondono a diverse condizioni della ricerca. Le pratiche includono il rendering di modelli del capsido e delle molecole, animazioni e simulazioni 3D, visualizzazioni di dati e illustrazioni per il grande pubblico. La recente proliferazione di software specializzati risponde alle richieste avanzate dalle istituzioni scientifiche che desiderano comunicare con un pubblico sempre più ampio e raggiungere maggiori visibilità e prestigio<sup>83</sup>.

Nel contesto (e a dispetto) di tale diversità, laboratori e studi di *graphic design* sono in competizione tra loro. Questa concorrenza non si preoccupa di stabilire un modello per l'industria o una disciplina per la visualizzazione e nasce piuttosto dal tentativo di soddisfare contemporaneamente il mandato e gli ambiti di ricerca dei laboratori committenti e i pubblici ai quali la visualizzazione è destinata<sup>84</sup>. In altre parole, ci si occupa di gestire con successo e modulare abilmente, invece di domare e regolare, le "forze vitali"<sup>85</sup> che concorrono alla creazione delle immagini. Le diverse parti coinvolte nei processi di visualizzazione perseguono ognuna contemporaneamente obiettivi diversi, quali rispondere a domande scientifiche, ottenere premi e finanziamenti per la ricerca e diffondere oggetti visivi che attraggano il pubblico con un'estetica accattivante<sup>86</sup>. Tali obiettivi vengono raggiunti negoziando e mediando informazioni ed estetica nell'artefatto visivo finale, coinvolgendo membri di laboratori e di studi di *graphic design*.

Dal punto di vista della ricerca, questa competizione punta verso l'interno: ogni tentativo di visualizzare i virus ha come obiettivo quello di risolvere una sfida scientifica. Ogni visualizzazione dà il suo contributo a uno studio o a un problema specifico che, a sua volta, richiede una combinazione di tecniche ed estetiche diverse<sup>87</sup>. Dal punto di vista della divulgazione scientifica e/o della cultura popolare, la corsa è diretta verso il raggiungimento della visibilità e della legittimazione professionale. A questo punto, la visualizzazione diventa un simbolo di rendicontazione per garantire l'ottenimento di benefici economici per i laboratori e incarichi professionali

83 Cfr. Science Illustrated, «A Symposium on Visualizing Science», McLeod Auditorium, Medical Science Building, University of Toronto, 22-23 Febbraio 2011.

84 Cfr. C. Coopmans, «Visual Analytics as Artful Revelation», cit. e N. Myers, «Rendering Machine Life», cit.

85 Cfr. E. Thacker, «The Shadows of Atheology», cit.

86 Cfr. Barbara Maria Stafford, *Good Looking: Essays on the Virtue of Images*, The MIT Press, Cambridge MA 1996.

87 Cfr. David Steinman e Dolores Steinman, «The Art and Science of Visualizing Simulated Blood Flow Dynamics», in «Leonardo», vol. 40, n. 1, 2007, pp. 71-76.

per gli studi di progettazione grafica. In parole povere, la visualizzazione scientifica promuove artefatti che fluttuano tra fattori estetici e divulgativi, tra il soddisfare le aspettative di un pubblico più ristretto e l'agevolare la disseminazione delle informazioni. In entrambi i casi, gli oggetti visivi risultanti tendono a essere piuttosto singolari.

La consapevolezza dell'importanza del ruolo della visualizzazione nel presentare la ricerca scientifica al pubblico, sia a quello generalista sia a quello scientifico, sta aumentando. La precisione e la leggibilità della computer grafica, unite alla popolarità delle industrie di grafica e di pubblicità, hanno reso gli scienziati consapevoli dell'immediatezza e dell'efficacia delle immagini<sup>88</sup>. Allo stesso tempo, l'utilizzo di questi strumenti a supporto della pratica scientifica è diventato una necessità. La pubblicazione di una semplice scansione microscopica elettronica elaborata attraverso un software fatto in casa non è più sufficiente. Le nuove politiche e i nuovi programmi di finanziamento, unitamente alla privatizzazione e alla frammentazione dei fondi di ricerca, rendono necessarie presentazioni efficaci e la capacità di divulgare i risultati scientifici. Di conseguenza, la proliferazione della visualizzazione scientifica e delle illustrazioni è ormai una pratica diffusa<sup>89</sup>.

Giudicate tanto per il loro valore scientifico quanto per la loro potenzialità di attrarre un pubblico variegato, le immagini dei virus diventano effettivamente una sineddoche del lavoro svolto da interi team di laboratorio. Diventano un fiore all'occhiello della produttività e della resa, aumentando la capacità di un singolo scienziato o di un singolo laboratorio di fare pressione sugli enti che erogano fondi prestigiosi o più sostanziosi<sup>90</sup>. Non è raro entrare in un laboratorio e scoprire che alle pareti fanno bella mostra copertine famose e foto premiate<sup>91</sup>. Laboratori o singoli scienziati competono per far pubblicare le loro immagini sulle copertine delle principali riviste<sup>92</sup> e per partecipare a concorsi di visualizzazione scientifica e di

88 *Ibidem*.

89 Cfr. David Demeritt, «The New Social Contract for Science: Accountability, Relevance, and Value in US and UK Science and Research Policy», in «Antipode», vol. 32, n. 3, 2000, pp. 308-329; Bruce Small e Mary Mallon, «Science, Society, Ethics, and Trust: Scientists' Reflections on the Commercialization and Democratization of Science», in «International Studies of Management and Organization», vol. 37, n. 1, 2007, pp. 103-124.

90 Cfr. The Jon Nield Group in *Biochemistry and Structural Biology, Structural Biology and Photosynthesis*, Londra 2010, <http://www.sbcs.qmul.ac.uk/research/researchgroups/structuralbiologyandphotosynthesis/index.html>.

91 Cfr. D. Steinman e D. Steinman, «The Art and Science of Visualizing Simulated Blood Flow Dynamics», cit.

92 Cfr. RImAd (Research Institute for Media, Art and Design), *Open Repository*, University of Bedfordshire, 2010, <http://uobrep.openrepository.com/uobrep/handle/10547/132179>.

microfotografia, come esemplificato dai concorsi multi-categoria istituiti dal Wellcome Trust nel Regno Unito<sup>93</sup> e dalla National Science Foundation negli Stati Uniti<sup>94</sup>.

La varietà di prodotti provenienti da laboratori e aziende ha accelerato lo sviluppo di nuovi strumenti e nuove strategie per presentare e illustrare i dati submicroscopici. Questa mossa contribuisce anche all'atomizzazione di un'industria la cui diversificazione è incoraggiata dalla competitività che caratterizza il settore dei nuovi media e della grafica digitale. Ogni azienda utilizza sistemi operativi e software diversi e si rivolge a soggetti diversi, ingegneri, microbiologi e grafici. L'illustrazione del virus H5N1 riportata in «New Scientist» e la riproduzione dello stesso virus fatta da Jerram costituiscono esempi della varietà delle rappresentazioni dei virus. Entrambe partono da dati scientifici simili per i loro modelli ed entrambe sono apparse su riviste scientifiche di divulgazione. Tuttavia, obiettivi, mezzi di comunicazione e materiali diversi hanno fatto sì che i due modelli differiscano radicalmente.

## Conclusioni

La vasta gamma delle visualizzazioni dei virus, realizzata attraverso software personalizzabili e in perenne espansione, riflette l'«insieme delle nuove tecnologie in continuo sviluppo che facilitano la creazione di immagini accattivanti»<sup>95</sup>. Cercando di combinare informazioni ed estetica, per soddisfare i diversi obiettivi perseguiti da laboratori e team editoriali, la visualizzazione scientifica diffonde inevitabilmente prodotti eterogenei. Questa tendenza non soddisfa né il desiderio di catturare la fuggevolezza dei virus, né il desiderio di produrre criteri standardizzati per rappresentazioni coerenti dei virus.

La visualizzazione fatica a controllare quell'oggetto virtuale che chiamiamo “virus”. La varietà che caratterizza questo campo e la natura dei virus stessi non consentono che ciò accada. Tuttavia, in tutte le fasi che portano alla loro rappresentazione visiva, e nella visualizzazione che ne

93 Wellcome Images, *Wellcome Images Awards*, 2011, <http://wellcomeimages.org>.

94 Cfr. Sandrine Ceurstemont, «New Scientist TV: HIV as You've Never Seen it Before», in «New Scientist», 2011, non più disponibile online; Jeff Nesbit e Colin Norman, «2010 Visualization Challenge», in «Science» vol. 331, n. 6019, 2011, p. 847.

95 Cfr. Jean Trumbo, «Seeing Science», in «Science Communication», vol. 21, n. 4, 2000, pp. 379-391.

risulta, incontriamo tentativi per poterli gestire. La presenza di elementi ricorrenti assicura che le immagini dei virus rimangano ancorate a layout visivi che li ritraggono singolarmente e che rispondono a tropi visivi e a narrazioni popolari. All'inizio di *Picture Control*, Rasmussen definisce la natura del cambiamento scientifico un compito ossimorico, facendo notare che «la scienza deve conservare e accumulare, ma la scienza deve anche progredire e rovesciare il proprio passato. La scienza cresce con una conservazione radicale o, forse, con una rivoluzione conservatrice»<sup>96</sup>. Un insieme di dinamiche simili è riconoscibile nella costante trasformazione delle visualizzazioni. Qui, però, il termine “conservatore” riproduce alcune pratiche proprie dell'ambiente di laboratorio che si conformano alla conoscenza consolidata, mentre non attribuisce all'osservatore alcun ruolo nel perpetuare questa conoscenza. E neppure riflette l'«incontro»<sup>97</sup> tra la vitalità di un oggetto di studio ribelle per natura (in questo caso, il virus) e il desiderio scientifico, sociale e politico di ordinare e vincolare tali oggetti (cioè la gestione *sul* e *del* virus).

In generale, le pratiche per visualizzare i virus sembrano inseguire un oggetto che si rifiuta di essere confezionato in forma definita. Vista da una prospettiva diversa, la visualizzazione costituisce un importante contributo alla vigorosa e rapida diversificazione dello sviluppo dei software e dell'innovazione visiva. È grazie alla persistenza – e alle tensioni che in essa si sviluppano – di modelli predefiniti per la rappresentazione formale dei virus e alle modulazioni creative del loro aspetto visivo che la visualizzazione scientifica mantiene la sua eterogeneità.

Vista come un incontro tra *bios* e politica, regolamentazione e raccomandazione, la varietà che caratterizza visualizzazioni e trasformazioni deriva dall'indeterminatezza dei virus. Tale varietà riflette il desiderio di affrontare questa indeterminazione e di sconfiggere, anche se solo gradualmente, le norme visive, tecniche e culturali che dominano l'attuale aspetto visuale dei virus. In effetti, questa diversità si manifesta con piccoli ma continui cambiamenti e adeguamenti che fanno da importanti incentivi per alimentare il rinnovamento del campo della visualizzazione scientifica.

*Traduzione dall'inglese di Luca Carli*

96 Cfr. N. Rasmussen, *Picture Control*, cit., p. 3.

97 Cfr. R. Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, cit.

Catherine Oliver

## SARS-CoV-2<sup>1</sup>, ricerca “più-che-umana” e riproduzione della violenza interspecie

Alcune narrazioni provenienti dal campo degli studi più-che-umani stanno evidenziando come le cause e gli effetti oltre-umani del SARS-CoV-2 appoggino «sul paradosso di una simultanea sovra-esposizione e scomparsa dell'umano [...] all'interno della nozione stessa di presente»<sup>2</sup>. Il SARS-CoV-2 ha rivelato un profondo investimento di fronte a questa crisi globale, nella perpetuazione dell'“umano-paradigmatico” da parte di molti studiosi dell'oltre-umano in tutte le sue forme. Il SARS-CoV-2 ha rivelato le porosità tra corpi umani e corpi animali, la nostra immutabile costituzione reciproca e le conseguenze della violenza interspecie non in quanto interpersonale, ma in quanto mondo-trasformante. «E anche mentre il virus prolifera, chi non si emozionerebbe davanti al canto degli uccelli nelle città, alla danza dei pavoni agli incroci stradali o al silenzio nei cieli?»<sup>3</sup>. Anche se il ritorno degli animali nelle nostre vite temporaneamente sospese e rallentate rivela una certa cura per la natura e gli animali<sup>4</sup>, il momento di apertura a una trasformazione etico-politica del mondo sta deliberatamente cancellando i soggetti animali nelle narrazioni “più-che-umane”. Rifiutando di riconoscere le espropriazioni e distruzioni violente già in atto nell'uccisione e nel consumo di animali, si rafforza la supremazia umana a scapito delle concezioni ottimistiche di possibili futuri multispecie.

Come scrive Stephanie Eccles sul blog «Animals in Society», «dobbiamo resistere a questa cancellazione, al collasso di vita che la Covid-19 ci sta costando in quanto uccide le persone e gli animali più vulnerabili

nella società»<sup>5</sup>. L'assenza di analisi di «come potremmo voler alterare radicalmente le nostre pratiche post-pandemiche per fare spazio agli animali che chiaramente vogliono, o almeno sono disposti, a usare più spazio di quello che è loro assegnato»<sup>6</sup> esige che noi diveniamo eticamente e politicamente obbligati\* a infondere a questo presente ricostituenti radicali del futuro. Poiché un numero crescente di umani assiste alle conseguenze delle inevitabili intimità intrecciate tra umani e animali, il futuro è aperto allo smascheramento degli sfruttamenti violenti e a offrire alternative di cura.

L'umano violento, bianco, occidentale ignora intenzionalmente le morti, gli abbandoni e le distruzioni che sono già state messe in atto nei confronti degli animali, i cui corpi e vite vengono strumentalizzati e cancellati in tentativi di teorizzare la pandemia e porvi fine. Al contempo, la romanticizzazione del ritorno degli animali nel mondo nega le specificità e le storie di violenza che abbiamo inflitto loro e che rientrano nell'orizzonte post-Covid (gli animali sono sempre stati lì, anche se spinti ai margini del dominio umano sul regno dei viventi). Quando le persone si dirigono verso concezioni più-che-umane del futuro, si dà una più ampia accettazione del fatto che soggetti oltre l'umano abbiano la capacità di perturbare le nostre vite, ma, d'altra parte, si assiste anche a un diffuso investimento nella continuazione dell'umano-paradigmatico.

In giugno, un focolaio di SARS-CoV-2 in un macello nella contea di Guetersloh in Germania, con centinaia di lavoratori contagiati e 1500 casi nella comunità, ha comportato un lockdown regionale. All'inizio della pandemia, l'indignazione morale e il disgusto si sono espressi online contro i mercati cinesi umidi e di animali selvatici – con una buona dose di sinofobia –; reazioni simili, invece, non si sono realizzati a seguito degli eventi europei più recenti. Nel mondo bianco, occidentale, l'indignazione morale viene riservata a modi di vita distanti e alterizzati [othered], piuttosto che occuparsi degli spazi di violenza a casa propria, per così dire, e indagare sull'etica, la politica e il futuro che vi si sta realizzando. I contesti e i soggetti che attirano l'attenzione critica riproducono la preoccupazione non per gli animali nei mercati umidi o nei macelli, né per i modi di vita cinesi, quanto piuttosto per un riposizionamento delle pratiche europee e

1 Nella traduzione si è sostituito “SARS-CoV-2”, il nome scientifico del virus, a “Covid-19”, usato invece dall'autrice nell'originale inglese, in quanto quest'ultima dicitura si riferisce alla malattia causata dal virus [N.d.T.].

2 Rosi Braidotti, «A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities», in «Theory, Culture & Society», 2019, vol. 36, n. 6, p. 36.

3 Arundhati Roy, «The Pandemic is a Portal», in “Financial Times”, 3 aprile 2020, <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>.

4 Cfr. Adam Searle e Jonathon Turnbull, «Resurgent Natures? More-than-human Perspectives on COVID-19», in «Dialogues in Human Geography», 2020, pp. 1-5.

5 Stephanie Eccles, «Imagining Something More During and After Covid-19: Our Bounded Relations», in “Animals in Society”, 16 aprile 2020, <https://animalsinsocietygroup.wordpress.com/2020/04/16/imagining-something-more-during-and-after-covid-19-our-bounded-relations-by-stephanie-eccles/>.

6 Nik Taylor e Heather Fraser, «Radically Imagining Human-Animal Relations after the Covid19 Pandemic», in “Animals in Society”, 6 aprile 2020, <https://animalsinsocietygroup.wordpress.com/2020/04/06/radically-imagining-human-animal-relations-after-the-covid19-pandemic/>.

americane come moralmente superiori<sup>7</sup>.

Questa prospettiva ignora che, ovunque, uccidere e consumare animali è una minaccia per la salute umana. Al contempo essa riproduce non solo la supremazia umana, ma anche il potere razziale e coloniale. Quello che si sviluppa in questa indignazione, quindi, non è il desiderio di una trasformazione etico-politica a favore degli animali, quanto piuttosto il desiderio per la continuazione (se non l'espansione) dell'umano-paradigmatico, bianco e occidentale.

Le preoccupazioni più-che-umane nella pandemia in corso sono dupli- ci: a) la preoccupazione per gli animali è associata a costruzioni reificanti e generalizzate dell'alterità e b) questa preoccupazione si concretizza come politica solo quando è la vita umana a essere minacciata e, anche in questo caso, solo quando a essere a rischio sono particolari vite e stili di vita bianchi, occidentali. Ciò non si discosta da storie, tanto antiche quanto attuali, circa gli atteggiamenti di sinistra e ambientalisti nei confronti dell'attivismo animalista che rifiutano i seri obiettivi etici e politici del veganismo. Prima del SARS-CoV-2, la sinistra stava già affrontando l'ineludibilità della questione animale<sup>8</sup> in quanto intrecciata con la resistenza alla degradazione ambientale, all'estrattivismo e allo sfruttamento capitalistici e con i diritti umani. Lo scetticismo della sinistra e il rigetto dell'attivismo animalista come "non-politico" si politicizzano in quei contesti in cui si hanno ripercussioni umane: alta disoccupazione, polarizzazione tra ricchi e poveri e abusi dei diritti umani<sup>9</sup>, come abbiamo visto nel caso del SARS-CoV-2. Questa coalizione subordina la considerazione politica degli animali alla condizione che questi diritti promuovano l'umano-paradigmatico, o, in questo caso, gli obiettivi di liberazione della politica di classe.

Questa scomoda relazione di supremazia umana è stata anche riprodotta negli scontri e nel rifiuto da parte del movimento ambientalista di individuare il veganismo come parte del contrasto alla crisi climatica. Il veganismo, invece, si è aperto alle preoccupazioni ambientaliste sin dalla sua nascita come movimento etico-politico organizzato. Già ai suoi inizi la *Vegan Society* si occupava infatti della degradazione del suolo e, nei decenni del dopo-guerra, ha svolto il ruolo di antidoto alle continue ansie

globali sulla scarsità di cibo<sup>10</sup>. Il veganismo contemporaneo mette al centro le preoccupazioni planetarie, accanto a quelle della salute e degli animali, ritenendole essenziali per i suoi obiettivi tripartiti<sup>11</sup>. Questa relazione, tuttavia, non è stata storicamente ricambiata dalle organizzazioni e dagli attivisti ambientalisti<sup>12</sup>. Hannah Battersby<sup>13</sup> richiama l'attenzione sul fatto che l'ingiustizia ecologica del SARS-CoV-2 è duplice sia per gli animali da allevamento che per quelli selvatici: nel presente, con l'aumento delle sofferenze durante l'esportazione e il trasporto di animali vivi, l'eutanasia e gli esperimenti di laboratorio, e per le future generazioni di animali, nella distruzione degli ecosistemi e nei danni ambientali. Le analisi più-che-umane del SARS-CoV-2 che non stano promuovendo una trasformazione antispecista e anticapitalista sono parte di inveterate tradizioni di crisi che rinforzano la violenza, umana-paradigmatica, verso gli animali. Questa cura condizionale invisibilizza gli animali e li consegna alla supremazia umana. Sottolineare e criticare le intenzioni delle narrazioni più-che-umane che ignorano gli animali non è questione di purezza morale, come spesso si dice. Anzi, queste critiche enfatizzano che è solo con un investimento genuino nell'immaginare e creare mondi trasformativi *per* e *con* gli altri animali che possiamo immaginare e (ri)fare relazioni significative dopo la pandemia e nel contesto di collassi sempre più emergenti e di violenza al di là dell'umano. Laddove studios\* dei *Critical Animal Studies* e vegan\* hanno già immaginato, teorizzato e messo in pratica queste alternative, è nostra responsabilità etica e politica continuare a sviluppare, diversificare e sostenere questo lavoro all'interno e oltre il SARS-CoV-2, richiamando continuamente l'attenzione sulle riproduzioni della violenza interspecie che minacciano futuri veramente trasformativi.

*Traduzione dall'inglese di Chiara Stefanoni*

7 Cfr., ad es., Karen M. Morin, *Carceral Space, Prisoners and Animals*, Routledge, Londra 2018.

8 Cfr. Emily Atkin, «Why Animal Rights Is the Next Frontier for the Left», in «The New Republic», 14 marzo 2019, <https://newrepublic.com/article/153302/animal-rights-next-frontier-left>.

9 Cfr. Ted Benton e Simon Redfean, «The Politics of Animal Rights - Where is the Left?», in «New Left Review», 1996, pp. 43-58.

10 Cfr. Angela Hawk, «“Disney-fying” Mother Nature in the Atomic Era: How Disneyland's Portrayals of Nature Reflected Post-War Ideals of Family, Child-Rearing, and the Home, 1955-1966», in «Explorations: An Undergraduate Research Journal», 2004, pp. 7-28.

11 Cfr., ad es., Vegan Society, *Vegan for the Environment*, 2020, <https://www.vegansociety.com/sites/default/files/Vegan%20for%20the%20Environment%20Plain%20PDF.pdf>

12 Cfr. Ian Werkheiser, «Domination and Consumption: An Examination of Veganism, Anarchism, and Ecofeminism», in «PhaenEx», n. 8(2), 2013, pp. 161-184.

13 Hannah Battersby, «Covid19, Ecological Justice, and Veganism», in «Discover Society», 28 maggio 2020, <https://discoversociety.org/2020/05/28/covid19-ecological-justice-and-veganism/>.

Francesco Urso

## Proteine nubili

### L'esercizio del potere maschile nelle pratiche carnivore

Che un'alimentazione carnivora non faccia crescere il pene lo abbiamo capito; che le pratiche della masticazione/manipolazione dei corpi siano un atto di potere forse no.

Il dibattito nelle zone franche del femminismo, dove la critica dell'autodeterminazione ha esteso la cura dell'altr\* anche ai corpi non umani in termini di sostenibilità/preservazione, ha smascherato una muta connivenza tra le intenzioni simboliche patriarcali e le pratiche domestiche (e non solo) della nutrizione. Può l'alimentazione determinare un'appartenenza di genere nella sua costruzione? Forse no. Può il rifiuto di questa mettere in crisi l'ordine simbolico del padre nell'analisi sistematica della ripetizione/cessazione dei suoi rituali? Forse sì.

Figlie di una società patinata, in cui mangiare, stuprare, demolire, frammentare, affettare, dominare ed esserci spesso possono essere sinonimi, le prime voci della critica angloamericana sull'argomento, alla soglia degli anni '90, guardano alla costruzione dell'universo semiotico come a una dichiarazione (neanche troppo celata) di supremazia bianca carnivora sulle pratiche di resistenza dei non WASP (e aggiungiamo non maschi eterosessuali) e sulla libera circolazione dei corpi degli animali non umani. Il femminismo ingloba le istanze dell'ambientalismo e, se pur una scintilla di riflessione era apparsa nei movimenti contro-culturali degli anni '60 e '70, fratelli (sorelle!) delle teorie di liberazione degli animali, le voci dei decenni successivi delineano il profilo di una società, quella americana dopo la vittoria bellica (dei padri salvatori e dei figli cresciuti in questa consapevolezza) in cui le donne si mangiano nude, i froci si impalano, gli animali si stuprano e i negri sono animali vestiti. Le autrici e gli autori (pochi uomini) raccontano i corpi e la violenza e, annientandone l'oblio, ne ricostruiscono la storia. Il verbo (letteralmente) si fa carne e, raccontandosi, palesa il suo essere nel mondo come universo di simboli, connessioni, significati, obiezioni e sublimazioni.

Teorizzate le strategie e le pratiche di resistenza, i corpi narranti (e narati) raccontano di un mondo in cui una donna, sezionata come un maiale, può soddisfare i più diversi appetiti, di uno spazio dove l'empatia con le

vittime del mattatoio è mollezza e dove l'esperienza della segregazione nasce dal rifiuto del ruolo di dominio imposto dallo stupro della carne. La carne (umana e non) al centro dell'edificazione di una società patriarcale: assumerne o possederne un pezzo abilita alle istanze del potere, rifiutarne la mortificazione (alimentare, pratica di violenza o sessuale) esclude dall'oligarchia dominante.

Su quale convinzione, su quale stratificazione culturale originaria, si fonda, però, nella società occidentale, l'assimilazione fisiologica del potere patriarcale alla forza carnivora e la proiezione del corpo oppresso (le donne nella fattispecie ma anche i corpi extra-ordinari) nell'immagine della preda seviziata/esibita/scarnificata? La preda è la carne, e la carne è il sangue, e la donna sanguina. Il cannibalismo della femmina mestruata, come annientamento della sua forza volitiva, si sublima nel consumo della carne fatta sangue, e l'uomo è tanto più forte quanto più il suo "stomaco" regge il colpo. La carne è il feticcio del corpo della donna, che rinasce nell'animale sacrificato e in lui/lei si offre fertile (al sangue) sull'altare domestico. E se il corpo è nero, magari sessuato, il desiderio dell'amplesso/fagocitazione si carica di significati duplici, di dominio, culturale e insieme sessuale e politico. La violenza è bianca, e i pezzi di corpo sono insieme posticci, esotici e ferini. Così i seni di cioccolato di bell hooks, seni enormi, da *mammies*, seni da mangiare esibiti in un locale del Midwest a ricordare «un passato razzista in cui i corpi delle donne erano una merce, disponibile a qualunque bianco ne potesse pagare il prezzo»<sup>1</sup>.

I confini si confondono, e spostarsi tra lo statuto di umano, ex-umano, non umano, diventa una soluzione obbligata: tutti i corpi altri sono un non-corpo reale e normato e, al contempo, un corpo fluido, un corpo oggetto che si può esibire (pensiamo agli zoo, ai bordelli, agli spettacoli *freak*) e uno spazio di significato vuoto che si può caricare di pulsioni, ossessioni, devianze e dei più spietati ignobili propositi (dallo stupro all'allevamento intensivo).

Come sopravvive questo modello di violenza in una società che si pone nel mondo come baluardo democratico e come distributore di significati collettivamente condivisi e condivisibili? Solo estraendo il corpo dalla narrazione delle pratiche della violenza per collocarlo nello spazio della

<sup>1</sup> bell hooks, *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, trad. it. di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 1998, p. 75. L'autrice, il cui nome è Gloria Jean Watkins, preferisce identificarsi con lo pseudonimo in minuscolo *bell hooks* prendendo una parte dal nome della madre (Rosa Bell Watkins) e una parte dal nome della nonna materna (Bell Blair Hooks), rifiutando il sistema patrilineare di attribuzione dei nomi.

metafora per caricare/scaricarne i significati. Anche attraverso il linguaggio. Gli agnellini scannati vivi diventano abbacchio, la donna stuprata è una troia, le galline stipate nelle cassette polli da allevamento e le bambine sulle spiagge thailandesi scopate da bianchi borghesi occidentali pigro turismo sessuale.

In questo senso, un contributo fondamentale è quello di Carol Adams che, a partire dal 1990, ha approfondito i punti di intersezione tra lo sfruttamento degli animali non umani e l'oppressione delle donne. Se *carne da macello*<sup>2</sup> stabilisce un'interdipendenza tra l'oppressione delle donne e degli animali nell'astrazione dei corpi in referenti assenti, c'è nella messa in pratica di questa oppressione la volontà di mantenere identiche le strutture profonde proprio a partire dai movimenti che le costituiscono. La preparazione del cibo, la spartizione, il consumo, l'offerta e la condivisione, sono posizionamenti dei corpi sessuati, che si caricano dei significati in relazione a un codice condiviso.

Il (s)ostentamento è una pratica politica. Il nutrimento è alla base della divisione del mondo in oppressori e oppressi, il cibo è potere, resistenza, attacco, ricatto. L'Occidente affama e distrugge, i militanti scioperano con la fame, i maschi mangiano la carne al sangue, le ragazze si tengono leggere. Appena un po' di spazio per il dolce e poi di nuovo tutti a tavola. E proprio a partire da questa potenziale tavola (sicuramente ben apparecchiata – il coltello a destra – una famiglia bianca, borghese, eteronormata) che seguiremo le linee di questa osservazione.

Il modello dominante, necessario per l'identificazione con l'immaginario collettivo (modello il cui esoscheletro coincide con quello consigliato e quasi imposto dai mezzi di comunicazione, dalla pubblicità e dai social media) non esclude la possibilità di collocamenti esterni, eccentrici, non normati; ma un'indagine volta a smascherare le pratiche di controllo deve necessariamente parlare dei soggetti che di questo controllo si servono per produrre la narrazione di sé e dell'altr\* e che da questa partono per definirsi, nel mondo, come soggetti forti. L'atto della nutrizione, nel modello occidentale, è parte integrante del processo di costruzione del sé, e, nell'analisi delle sue parti fondamentali e dei materiali che contempla, fortificazione dei ruoli chiave di un ben preciso edificio patriarcale.

Lo stato-famiglia distribuisce oneri e responsabilità, ruoli ed esclusioni, accessi e divieti a partire dal mandato del padre. Lo spazio domestico della nutrizione è appannaggio del femminile solo nel momento (faticoso,

lavoro non retribuito!) della preparazione manuale del sostentamento. Il corpo diventa un tutt'uno amoroso con la sostanza-cibo così che la sua offerta si fa automutilazione e massimo sacrificio di trasfigurazione eucaristica. Quasi che il compito (dovuto) non fosse altro che il completamento rovesciato dell'atto materno della suzione. Sfamare e garantire protezione prima, sfamare in cambio di protezione poi.

Il corpo cibo smembrato è così ripartito e (immaginiamoci) servito in tavola secondo un ordine socialmente condiviso. Il *pater familias*, il capo della tribù, per primo, i commensali poi in ordine di importanza di filiazione. Se il padre indica i tempi e i modi di accesso alla tavola, e a lui è affidata la gestione dei commensali e la benedizione della mensa, il corpo della donna torna in scena solo nel momento di disfare il rituale, come a garanzia della fedeltà di una determinata condizione servile.

L'unificazione del corpo nel cibo, al di fuori delle convenzioni religiose e ancor più al di fuori delle necessità nutrizionali, è forse il punto di origine, nel sistema simbolico, dell'attitudine contemporanea al carnivorismo brutale. Questo spiegherebbe la sempre crescente sovrapposizione del virilismo con le scelte alimentari *mache* e la relegazione delle pratiche sostenibili alle scelte delle donne (femministe e non) e dei soggetti deboli. Come non identificare nella volontà di ingerire (e quindi possedere) un corpo (in precedenza) vivo la necessità di porsi come dominatore e di esibire l'attributo virile che si sposta dal membro alle ganasce? Basterebbe pensare alle modalità di masticazione brutale e alle opinabili necessità di (quasi) bere il sangue come unico elemento distintivo dal regno vegetale. La violenza SESSUALE è violenza CARNALE. Il corpo impuro è un corpo animale (troia, cagna, vacca), la macellazione annulla il giudizio, redime la bestia e la riposiziona nell'utilità dei benefici dell'Uomo. Alimentarsi di carne rende forti, maschi: l'annullamento del corpo dell'animale è potenziamento fisico, assimilazione, appropriazione. La rinuncia a tutto questo è devirilizzazione e, quindi, sconfitta.

Può una pratica di contestazione porsi come strategia di rinuncia delle strutture dominanti? Può un sistema di alleanze consapevoli sostituire (e restituire) all'atto della nutrizione la sola finalità biologica, liberata dal peso normativo di impronta fallocentrica? Questo è un punto di arrivo auspicabile, ma richiederebbe il totale riposizionamento del sentire collettivo, perché il cibo, la fame, si sa, altro non sono che le zone più profonde della natura dell'essere umano che, così facendo, cesserebbe di essere tale o verrebbe altrimenti accusato di cannibalismo.

2 Carol J. Adams, *carne da macello. La politica sessuale della carne. Una teoria critica femminista vegetariana*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zabonati, VandA, Milano 2020.

Alessandro Lanfranchi ed Emilio Maggio

## Il cinema e la decostruzione antropocentrica

Il ventunesimo secolo sarà deleuziano.  
Michel Foucault

I due articoli qui proposti intendono rilanciare l'attualità dell'impresa concettuale deleuziana che, proprio intorno al dispositivo cinematografico, ha prodotto alcune delle più feconde riflessioni in grado di rimettere in discussione lo stato delle cose presenti ed elaborare una teoria del cinema antagonista alle immagini prodotte dal cine-capitale<sup>1</sup>. L'occasione per discutere *il divenire cinema e il cinema in divenire* come concetti costitutivi di una possibile alternativa alla dittatura della prospettiva unica e omologante del cinema umanocentrico, ci è stata offerta dalla rassegna cinematografica che il festival transalpino *Cinéma du réel* ha messo a disposizione del pubblico sulla sua piattaforma in streaming gratuito. La rassegna si è svolta interamente online dal 17/4/20 al 2/5/20 e i due film presi in analisi, *El otro* di Francisco Bermejo, vincitore della sezione *Burning Lights International Competition*, e *Becoming Animal* di Peter Mettler ed Emma Davie, sono accomunati da un'analoga indagine attorno all'essere-animale e dalla riscoperta di un cinema che prende le distanze dall'architettura antropocentrica dello sguardo.

### *El otro* e l'epos melvilliano

*El otro* è il racconto di due uomini: Oscar Garrido e Oscar Garrido. Due i protagonisti – come recita il finale della pellicola –, due i personaggi, un unico attore, o meglio una sola persona. Un uomo solo, confinato nel suo spazio vitale – una baracca posta su una scogliera a picco sul

1 Al proposito, cfr. Jun Fujita Hirose, *Il cine-capitale. Il cinema di Gilles Deleuze e il divenire rivoluzionario delle immagini*, trad. it di G. Morosato, ombre corte, Verona 2020, in cui viene evidenziata l'attualità della teoria cinematografica deleuziana e la validità della sua critica delle immagini-movimento e delle immagini-tempo.

mare e ai margini della civiltà: niente luce, gas e mezzi di comunicazione, a eccezione di una vecchia radio non funzionante – e diviso dal delirio schizofrenico nel suo doppio amichevolmente speculare. *L'altro* è un film beckettiano, “fedele” alla rilettura deleuziana del *corpus* dell'intera opera del drammaturgo irlandese. I due *protagonistas* della pellicola cilena sono infatti personaggi esausti in quanto hanno esaurito il campo delle attività preferibili.

Il film di Francisco Bermejo inizia con l'immagine di una balena bianca che fluttua tra le onde del mare artico. Una voce fuori campo si chiede se le balene possano avere un nome di battesimo. Sono parole tratte da *Moby Dick*, il capolavoro di Melville che uno dei “due” personaggi sta leggendo. La visione della balena è il prodotto dell'immaginazione del lettore che, a sua volta, condiziona e influenza la visione e l'immaginazione dello spettatore. Si ottiene così quello che Deleuze descriveva come *divenire animale*, un processo in cui il raggiungimento di un fine – l'approdo, per rimanere al lessico della letteratura di mare – corrisponderebbe paradossalmente alla sua negazione, al suo arresto. Un blocco che mette fine a essenze e identità per abbandonarsi al divenire in sé. Il personaggio di *El otro*, così come Achab, diviene balena: sperimenta la possibilità di fuoruscire dall'identità umana e accedere alla deterritorializzazione dell'animale. D'altra parte, sempre seguendo le tracce animali lasciate da Deleuze nel corso della sua avventura concettuale, la nostra umanità si esplica solo quando entriamo in contatto con ciò che non è umano.

Questa postura deleuziana viene immediatamente esplicitata dal dettaglio degli altri libri che uno dei “due” protagonisti sta leggendo: *Delitto e castigo*, *Il vecchio e il mare*, *Robinson Crusoe*. I riferimenti rimandano non solo al mare letterario, che ha prodotto un vero e proprio genere con codici e stili propri, ma anche a quella *letteratura minore* di cui Deleuze si è fatto instancabile portavoce. Il suo entusiasmo per la letteratura angloamericana e russa e per la loro *superiorità*<sup>2</sup> è motivato dal fatto che entrambe sono in grado di pensare e immaginare il mondo del “fuori”, attraverso una serie di percetti e affetti che vanno a costituire la comunità anarchica statunitense di individui liberi e uniti come fratelli e la rivoluzione proletaria. Il duplice personaggio del film rispetta la dichiarazione di Moby Dick, *l'uomo è il fratello dell'uomo*, con la quale Melville immagina la sua idea di umanità. L'Uomo messo in “campo” dal regista cileno è il fratello di se stesso,

2 Cfr. Gilles Deleuze, *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996, Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, ombre corte, Verona 1988 e Gilles Deleuze e Giorgio Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1993.

l'amico di tutta una vita – e l'amicizia per Deleuze è la dimensione che distingue la *dignità democratica* dalla violenza di Stato – tanto è vero che quando il protagonista si rivolge al suo doppio sembra di assistere a un vero e proprio *buddy movie*, sottogenere cinematografico in cui una coppia di maschi adulti, con personalità opposte e costretta alla convivenza, dà luogo a una serie di situazioni comiche e paradossali.

La “schizofrenia” patita da *El otro* non è una forma di patologia mentale quanto un divenire *schizo*, cioè una ridefinizione del desiderio a partire dalla combinazione e differenziazione tra la messa in atto di un possibile che implica «preferenze e scopi variabili»<sup>3</sup> e un possibile che esaurisce ogni preferenza. *El otro* è colui che recita a soggetto la parte del personaggio che si procura il cibo, ripara la vecchia radio a transistor, cucina e accudisce la baracca, e colui che dà luogo a una proliferazione de-soggettivante di flussi di desiderio rappresentati dalle sue attività eminentemente contemplative. Se l'“uno” è costretto a cacciare e pescare, l'“altro” legge, pensa e filosofeggia. Se l'“uno” si occupa di macellare i resti di una balena spiaggiata, l'“altro” balla, canta e si ubriaca. Se l'“uno” scuoia e sviscera la carcassa di una lepre, l'“altro” definisce l'atto crudele come un «lepricidio». Se l'“uno” si stanca, l'“altro” si esaurisce. Pertanto, l'esaurimento non è il prodotto di una serie di cause specifiche che includono la propria biografia, la vita in atto che ci è stata assegnata: «Si è esauriti prima di nascere, prima di realizzarsi o di realizzare alcunché [...]. Quando si realizza un possibile, è sempre in funzione di certi scopi, progetti e preferenze»<sup>4</sup>.

La schizo/interpretazione del personaggio del film, che non ha nome – a differenza dell'animale totem Moby Dick, il cui appellativo giustifica la sua funzione apotropaica – proprio perché di per sé non costituisce una risorsa socializzabile da poter sfruttare anagraficamente (e, d'altra parte, darsi del tu lo connoterebbe come soggetto affetto da malattia psicologica da recuperare alla civiltà), si consuma all'interno di quella zona di indeterminazione rappresentata da Melville nella formula *I would prefer not to* attraverso cui Bartleby risponde ostinatamente a qualunque esortazione. La schizofrenia del personaggio ci viene svelata gradualmente attraverso una serie di dettagli infinitesimali che sfruttano i “trucchi” storici del cinematografo – il campo/controcampo, lo specchio che riflette il sé/altro e i continui stacchi sulla finestra – che producono la sensazione che il dialogo serrato con l'amico sia un monologo con se stesso:

«Io sono il capo e tu sei il parassita».

«Io ti amo e tu mi ami, abbiamo bisogno l'uno dell'altro».

«Nessuno mi comanda. No, questo non è vero. Non fare impazzire te stesso. Perché il corpo governa se stesso? No signore, il corpo comanda solo su certe cose. Devi soddisfare bisogni fisiologici. È un comando fisico. Per alcune cose sei schiavo del tuo corpo. Materia e complemento, o elemento».

Questa inesorabile dialettica tra fare e non fare, che va a costituire quella soggettività indispensabile alla realizzazione della maschera anagrafica degli individui, scandisce la diegesi del film, che non sviluppa una trama, quanto piuttosto una serie di accadimenti il cui scopo non è altro che la vita che si vive. Vita che prende coscienza di sé. Vita che non è mera sopravvivenza, come in questo momento di crisi pandemica in cui l'esaurimento diventa una diagnosi clinica, semmai meravigliosa e fragile saggezza del corpo. Il delirio di quest'uomo anziano, pelle e ossa, il cui fisico sembra mangiato dal tempo, che si esclude dalla civiltà attraverso l'auto-distanziamento sociale, non è dettato dalla sua condizione economica, dalla miseria, dall'isolamento; non ci sono cause specifiche che ne determinano la condizione di *outsider* – anche se per un momento vediamo alcune fotografie che lo ritraggono insieme a una probabile famiglia. Egli, come tutti i personaggi di Beckett, è troppo occupato con una serie di possibilità minime ma indispensabili, «per preoccuparsi di quel che potrà accadere»<sup>5</sup>.

Una delle immagini più iconiche del film – oltre a quella della balena morta che presagisce l'approssimarsi della fine, sottintendendo anche la rappresentazione del Leviatano di ispirazione biblica – si materializza quando il protagonista indossa muta e maschera da sub. L'aspetto grottesco non solo sottolinea la sua alterità rispetto al mondo civile, ma ne connota l'impossibilità di inclusione nella sfera sociale. Si può dire che il travestimento sia un modo per mascherare la sua maschera sociale, la persona anagrafica che lo identificherebbe come cittadino. La città più vicina (probabilmente Valparaiso), che visita saltuariamente, diventa il luogo in cui deterritorializzare se stesso e riterritorializzare l'altro sfruttando e servendosi di alcuni dei *tropi* che la qualificano come tale. Il bar e soprattutto la libreria rappresentano delle eterotopie, luoghi che esauriscono il campo delle possibilità funzionali alla logica del mercato per trasformarsi in luoghi del desiderio. Sulla porta d'ingresso della baracca c'è inciso «IO». Una metonimia che evoca sia il numero civico 10 che il pronome di prima persona singolare. «Il rovescio e il diritto di una stessa cosa: un senso o

3 *Id.*, *L'esausto*, trad. it di G. Bompiani, nottetempo, Roma 2015.

4 *Ibidem*, p. 16.

5 *Ibidem*, p. 18.

una scienza acuta del possibile, giunta o meglio disgiunta a una fantastica scomposizione dell'io»<sup>6</sup>.

Lo stile paratattico del film viene bruscamente interrotto dall'immagine di una medusa che galleggia tra i flutti – immagine che rimanda alla sequenza iniziale – della balena bianca. Viene qui evocato il fantasma patafisico di Painlevé: una *scienza delle soluzioni immaginarie* che rimanda a Poe e al gotico americano<sup>7</sup>, a quelle immagini che finiscono per bruciare le stesse motivazioni per cui sono state concepite. Una *combinazione* tra finzione e realtà, tra il repertorio e il filmare, che esaurisce la possibilità del cinema come macchina di mera riproduzione della realtà – e proprio per questo occultamente persuasiva.

L'epilogo e il prologo del film reinterpretano l'*epos* melvillianiano come fosse il risultato di un lungo e sofferto processo di liberazione dalle tecniche che organizzano e fabbricano un corpo sociale; quel corpo che, non potendo più scegliere tra la vita e la morte, diventa l'oggetto su cui far convergere l'intera politica governamentale. La vitalità con cui i personaggi melvillianiani si sottraggono al "lavoro" e alle modalità di produzione e riproduzione del profitto sono un inequivocabile segno della loro disobbedienza "civile". L'uomo si veste, raccoglie i pochi oggetti indispensabili e raggiunge la spiaggia con una grossa fune in mano. Per gli spettatori questa sequenza rimane un mistero. Ma contemporaneamente più evidente sarà la contiguità dell'*otro* con Bartleby. Egli, come il personaggio di Melville «si è guadagnato il diritto di sopravvivere»<sup>8</sup>. Esaurisce il suo scopo e si avvicina al mare armato di una corda, quella stessa corda da cui dipende la sopravvivenza di Ismaele e del suo amico Queequeg nel capitolo 72 di *Moby Dick*, intitolato *La fune e la scimmia*. Compito del ramponiere, infatti, è di introdurre un gancio nel dorso della balena in modo di arrestarne i tentativi di fuga. Queequeg è legato a Ismaele, il prodiere, colui che maneggia il remo di prora, da una fune detta *scimmia* (in genere usata dagli imbonitori negli spettacoli di strada), onde evitare di cadere dal dorso della balena e farsi inghiottire dal mare. Ismaele, così come il personaggio senza nome del film, simboleggia l'uomo senza storia, il figlio reietto di Abramo cacciato nel deserto, dove impara a vivere in completa solitudine, affidandosi solo a se stesso, o meglio all'*altro* se stesso.

6 *Ibidem*, pp. 20-21.

7 L'affinità tra *Moby Dick* e l'opera di Poe è già stata sottolineata da Pavese nella sua introduzione all'edizione italiana del romanzo di Melville riproposta da Adelphi (settembre 1994).

8 G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, cit., p. 15.

Seguendo la rilettura di Hirose<sup>9</sup> a proposito dei due elementi naturali, il cielo e il mare – che secondo Deleuze e Guattari<sup>10</sup> segnano le due principali forme di rivoluzione, la prima individuale e trascendentale, attesa e subita come il Leviatano, l'altra di massa e immanente, presa in carico attivamente come processo politico – il film di Bermejo, al pari di *Becoming Animal*, in cui «*la voce dell'acqua* deterritorializza quelle pratiche di soggettivazione che il cine-spettacolo ha fatto proprie», si può tranquillamente inserire in quel cinema politico in cui il mare costituisce il moto della rivoluzione. La marea, lo *tsunami* rivoluzionario ha infatti sviluppato una «società degli "amici" rivali, una società nella quale chiunque avesse lo status di "cittadini" poteva fruire – o presentarsi come l'amico di – qualunque oggetto»<sup>11</sup>.

In un momento in cui le politiche securitarie hanno raggiunto il massimo grado di disciplinamento dei corpi, il film cileno sembra sottrarsi alle retoriche palingenetiche che attualmente caratterizzano sia le aspettative di "cambiamento" dei movimenti ecologisti, sia quelle biopolitiche delle controparti governative globali. La sua disobbedienza civile occupa quello spazio di "assembramento", amicale e politico, che ancora oggi rappresenta il luogo dove è possibile ricostituire una comunità dei viventi.

### ***Becoming Animal* o sulla disidentificazione dello sguardo**

In *Cinema e psicologia*<sup>12</sup>, Merleau-Ponty riflette sulle possibilità espressive del cinematografo e ciò che stupisce di questo breve scritto, che si pone in dialogo con opere più vaste e complesse come *L'occhio e lo spirito* e *Il visibile e l'invisibile*, è la chiarezza con la quale il fenomenologo francese coglie una delle caratteristiche principali della settima arte. Dopo aver definito il cinema come un modo per «esprimere l'uomo mediante il suo comportamento visibile», il filosofo sottolinea l'incredibile ricchezza prospettica offerta dall'immagine cinematografica. Questa, infatti, si apre a una pluralità di interpretazioni e di punti di vista che la pongono in discontinuità rispetto alle altre forme rappresentative: nella letteratura, ad esempio, il punto di vista coincide solitamente con quello del narratore o

9 J. Fujita Hirose, *Il cine-capitale*, cit., pp. 99-109.

10 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1991, p. 77.

11 J.F. Hirose, *Il cine-capitale*, cit., p. 100.

12 Cfr. Maurice Merleau-Ponty, «Cinema e psicologia», in «Materiali di Estetica», vol. 1, 2014, pp. 71-74.

con quello di uno dei personaggi; in pittura, invece, come pure Èjzenštejn ha fatto notare in *Teoria generale del montaggio* in riferimento al ritratto dell'attrice Marija Ermolova, la questione si complica giacché l'artista può comporre l'inquadratura attraverso l'unione di prospettive tra loro differenti. Tuttavia, rispetto a queste espressioni artistiche, il cinema è in grado di offrire un'apertura e una rappresentazione del mondo ancora più articolate, complesse e discontinue. Lungi dall'essere una banale riproduzione del movimento, l'arte cinematografica, attraverso il montaggio, consente di passare ininterrottamente da una vicenda all'altra, da un luogo all'altro, di vagare tra i personaggi, tra gli ambienti e tra i punti di vista. Nel mondo diegetico l'immagine è in continuo divenire e proprio in virtù di questa instancabile variazione il cinema è in grado di allargare il campo della rappresentazione alle infinite forme che il mondo può assumere.

La macchina da presa non si limita a fotografare in modo ingenuo la realtà, come d'altronde hanno evidenziato anche le teorie del cinema che abbracciano una forma radicale di *realismo*, ma pone sempre un problema di interpretazione e di enunciazione. È proprio in questo scarto tra realtà e finzione, tra stimolazione percettiva e regime di credenza, che emerge, in tutte le sue declinazioni, l'immagine cinematografica – e con essa quello che Baudry chiama *l'effet cinéma*<sup>13</sup>. L'occhio disincarnato che caratterizza l'esperienza cinematografica rappresenta una delle più grandi potenzialità (e novità) della nuova arte: la capacità di superare enormi distanze spazio-temporali, l'occasione di osservare il mondo come se fosse la prima volta e la possibilità di identificarsi con quanto avviene sullo schermo. Tali caratteristiche, da un lato, come hanno evidenziato Jean-Louis Comolli<sup>14</sup> e Noël Burch<sup>15</sup>, incatenano lo spettatore nell'illusione di sentirsi soggetto dello spettacolo – e a partire da questa percezione privilegiata il dispositivo cinematografico produce i propri effetti ideologici che spaziano dall'antropocentrismo dello sguardo a una lunga serie di rappresentazioni asservite alla logica del capitale e al potere della classe dominante. Dall'altro lato, e in contraddizione con il primo aspetto, questa libertà di spaziare e di vagare tra i segni luminosi che compongono l'immagine permette una nuova apertura verso il mondo e gli altri viventi. Se la prima direttrice interpretativa conferisce allo spettatore la sensazione di essere un *soggetto trascendentale* capace di interpretare, costruire e ri-costruire lo spettacolo

13 Cfr. Jean-Louis Baudry, *L'effet cinéma*, Edition Albatros, Parigi, 1978.

14 Cfr. Jean-Louis Comolli, *Tecnica e ideologia*, Pratiche Editrice, Parma 1982.

15 Cfr. Noël Burch, *Il lucernario dell'infinito. Nascita del linguaggio cinematografico*, Editrice Il Castoro, Milano 2001.

del mondo, la seconda, al contrario, riesce a scalfire l'architettura normativa e antropocentrica dello sguardo.

*Becoming Animal* di Emma Davie e Peter Mettler si inserisce pienamente in questa seconda linea teorica e, insieme ad altri film come *Adieu au langage* di Jean-Luc Godard, *El otro* di Francisco Bermejo o *Animal pensivité* di Christine Baudillon, solo per citarne alcuni, opera una vera e propria decostruzione del dispositivo cinematografico. Quest'ultimo, come scrive Toni D'Angela,

si forma nell'illusione inquietante e destabilizzante prodotta dalla connessione di percezione e rappresentazione: effetto di realtà e potere di governo sulle cose. Ci sembra che là sullo schermo ci sia qualcosa di reale e di poterlo rappresentare come nostro e manipolabile come se sorvolassimo le cose<sup>16</sup>.

Le pellicole citate non si pongono l'obiettivo di elevare lo spettatore a padrone del mondo; al contrario, si insinuano proprio in quello scarto fecondo composto, al contempo, da stimolazione percettiva e assenza di realtà che, come sostiene Christian Metz, costituisce una caratteristica centrale dell'arte cinematografica.

Questo gioco decostruttivo si realizza pienamente in *Becoming Animal*. Girato all'interno del *Grand Teton National Park* nello stato del Wyoming, il/la regist\*, in compagnia del biofilosofo e pensatore David Abram, vagano nella natura selvaggia e lussureggiante del parco soffermandosi, di volta in volta, sui corpi degli alci e dei bisonti, sulle rocce sedimentarie, sulle conifere e gli arbusti, sui rigagnoli secondari prodotti dal fiume Snake e pure sulle lunghe carovane di turisti che prendono d'assalto il parco. Quello che stupisce di queste riprese non è l'aspetto contemplativo o naturalista, e nemmeno l'idea della meccanicità dell'occhio cine-fotografico, bensì la volontà di far incontrare e mettere in relazione il corpo dello spettatore con quello degli altri viventi. Un po' come accade in *El otro*, il divenire animale del film è un movimento continuo di scambio e di ibridazione tra l'umano e gli altri esseri che stimola una disidentificazione nei confronti di quell'istituzione sociosimbolica che definiamo "umanità". In altre parole, Davie e Mettler mettono in discussione la stabilità del soggetto umano mutandone e ridefinendone continuamente le basi e lo fanno invitando lo spettatore in quello «spazio qualsiasi» di cui parla Deleuze, spazio nel quale è possibile entrare in contatto con tutto ciò che non è umano. In questo

16 Toni D'Angela, «Movimento, percezione e dispositivo nella teoria cinematografica francese», <http://www.lafuriaumana.it>.

consiste il movimento destrutturante del cinema non-antropocentrico: esso fa proprio quel processo di doppia identificazione teorizzato da Baudry e Metz, mostrando così come possa portare a esiti inaspettati i quali, anziché confermare e rafforzare l'identità umana, ne causano una continua ricontrattazione, grazie alla limitrofia con ciò che è diverso dall'umano:

Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare a un continuum di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati, a vantaggio d'una materia non formata, di flussi deterritorializzati, di segni asignificanti<sup>17</sup>.

È esattamente in questo movimento di dissoluzione delle forme e di incontro tra viventi che si posiziona *Becoming Animal*. Questo scarto identitario emerge con particolare potenza in una delle scene più interessanti di tutto il lavoro, che Abram ribattezza *la voce dell'acqua*. Nel corso del loro peregrinare, a un certo punto, il/la regist\* si imbattono in uno degli affluenti secondari del fiume Snake e l'immagine si sofferma, di volta in volta, sui vari giochi sonori che l'acqua sviluppa nel suo incessante scrosciare. Sebbene nel documentario questi rumori siano accostati alle diverse tonalità che può assumere la voce umana, quello che più stupisce di queste riprese non è l'interpretazione animista di Abram, quanto la capacità di allontanarsi da una certa interpretazione solipsistica delle pratiche di soggettivazione. Lo spettatore non si rivede nel mondo rappresentato e non lo trasforma in uno specchio di sé, come vogliono le teorie tradizionali del cinema, ma si pensa e si sente svanire nell'infrangersi dell'acqua sui sassi. Questo flusso deterritorializzante, per usare ancora le parole di Deleuze, è amplificato dal fatto che lo sguardo non riveste più un ruolo di primo piano nell'esperienza percettiva. In altri termini, in alcune parti di *Becoming Animal* la fruizione cinematografica non si esercita assecondando la pulsione del vedere, ma attraverso quella dell'ascoltare. Il suono, quindi, non è più un accessorio estetico-percettivo che potenzia e amplifica il realismo del cinematografo, ma diventa un nuovo elemento di scambio e ibridazione. Questo non accade solamente nella sequenza dell'acqua; tutto il documentario è costellato da processi disidentificativi che si basano su una percezione non più oculocentrica, ma organica e sonora.

17 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 23-24.

Un'esperienza simile a quella dello scrosciare diffuso e unico dell'acqua viene ripetuta durante una lunga sequenza in cui vengono inquadrati in piano ravvicinato le superfici legnose delle conifere, le cui ruvide imperfezioni ricordano le irregolarità della pigmentazione della pelle umana e i vari fenomeni di cheratosi pilare. L'esperienza percettiva, insomma, passa dal piano visivo a quello aptico: la corrispondenza tra il corpo umano e quello vegetale non è suggerita esclusivamente dalla vista, bensì da uno sguardo che riscopre la propria funzione tattile. Nella vicinanza estrema del dettaglio, l'occhio non vede più, ma tocca, accarezza e in questa rinnovata rappresentazione «il mondo [...] è dato nelle mani degli occhi»<sup>18</sup>. Lo sguardo aptico stabilisce un nuovo legame tra spettatore e immagine, legame in cui la costituzione identitaria è sfumata, poco chiara e l'incontro con l'altro assume i connotati di una faglia sul cui crinale soggetto e oggetto si confondono e compenetrano.

Come ha rilevato Merleau-Ponty, il cinematografo offre un enorme potenziale prospettico e interstiziale che non si può ridurre alle sole pratiche di assoggettamento e disciplinamento. Come spesso ha ribadito Foucault, «il potere è dappertutto: non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove»<sup>19</sup>, ma accanto all'immanenza onnipervasiva delle pratiche di sapere-potere lo stesso filosofo opponeva, nella sua fase matura, «l'intransigenza della libertà»<sup>20</sup> e la resistenza delle controcondotte. Si tratta allora di leggere il cinema anche sotto la prospettiva di una tale dialettica, evidenziando la complessità dell'immagine cinematografica, sia che essa si ponga sotto l'egida antropocentrica sia che si apra e si pensi in contrapposizione a questa.

18 Jacques Derrida, *Toccare Jean-Luc Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007, p. 166.

19 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2016, p. 81.

20 *Id.*, *Come si esercita il potere*, in Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani e I. Levirini, La casa Usher, Firenze 2010, p. 288.

Tamara Sandrin

## *Island of Lost Souls*<sup>1</sup>

### Il ritorno della traccia animale

You made us in the House of Pain!  
 You made us... things!  
 Not men! Not Beast!  
 Part men! Part Beast!  
 Things!<sup>2</sup>.

### Introduzione

Tra gli anni '20 e '30 del secolo scorso si osservò un ritorno di interesse per il positivismo e le teorie darwiniste, oggetto – in particolare negli Stati Uniti – di un acceso dibattito tra i suoi fautori e i promotori dei principi cristiani. Questo rinnovato interesse, inserito nel quadro della crisi economica, diede impulso alla ricerca di nuove modalità e forme di esistenza:

Evoluzione e manipolazione divennero, dagli anni '30 del Novecento, una endiadi cui il pensiero e l'immaginazione hanno ricorso reiteratamente, perché diffuso era il sentimento che se l'uomo voleva sopravvivere nel mondo che stava creando, doveva divenire altro da quello che era: anche da un punto di vista fisico<sup>3</sup>.

Anche il cinema fu coinvolto in questo revival, fece suoi questi elementi e questi temi, riprese i romanzi e i racconti gotici (*Frankenstein*, *Dracula*, *I delitti della Rue Morgue*, ecc.) o di fantascienza (*L'uomo invisibile*, *Il dottor Jeckyll e Mr. Hyde*, *L'isola del dottor Moreau*, ecc.), proiettandoli e inserendoli nella cornice dell'incubo espressionista. Vide luce un pullulare

1 Erle C. Kenton, *Island of Lost Souls*, USA 1932. È il secondo film (il primo, un film muto francese del 1913 intitolato *Île d'épouvante*, è purtroppo perduto) tratto dal romanzo di Herbert G. Wells, *L'isola del dottor Moreau*. Pur non essendo pedissequo al libro nella sua trasposizione sullo schermo, il film condivide con quello le tematiche fondamentali.

2 «Tu ci hai creato nella casa del dolore! Tu ci hai creato cose! Non uomini! Non bestie! In parte uomini! In parte bestie! Cose!», discorso dell'Enunciatore della Legge in *Island of Lost Souls*.

3 Renato G. Mazzolini, «Ibridi», in Lea Vergine e Giorgio Verzotti (a cura di), *Il Bello e le bestie. Metamorfosi, artifici e ibridi dal mito all'immaginario scientifico*, Skira, Ginevra-Milano, p. 131.

di film in cui la scienza (presentata spesso in maniera tutt'altro che positiva nelle vesti dello scienziato pazzo) cerca di creare l'*uomo nuovo*, di superare i confini dell'umano, innanzitutto il confine per eccellenza, cioè quello con la morte (*Frankenstein*<sup>4</sup> e i suoi vari sequel), ma anche il confine tra umano e animale, forzando e accelerando l'evoluzione verso una bramata e remota perfezione (*Il dottor Miracolo*<sup>5</sup>, *Island of Lost Souls*): argomenti oscuri scaturiti dalla disperazione totale e realizzati in atmosfere cupe e distorte a mostrare come «il progetto umanistico, quello dell'uomo cartesiano, è naufragato contro il corpo polimorfico, ibrido e desiderante di Dracula»<sup>6</sup> e contro quello di Frankenstein, di Mr. Hyde, di Erik<sup>7</sup> e dei Beast People<sup>8</sup> che, lungi dal raggiungere la perfezione umana, in qualità di mostri, di ibridi, incarnano piuttosto il suo opposto e il suo fallimento, e al contempo insegnano «a guardare oltre e attraverso la superficie di cristallo della civiltà occidentale [...] per coglierne le ambivalenze [...] sfumature e ambiguità [...] riconsiderare le tracce che conducono ai nostri corpi, sulla cui pelle si giocano i conflitti del presente a venire»<sup>9</sup>.

### Corpi resistenti

Ibridi, mostri e mostruosità, dolore, una fitta giungla lussureggiante, ombre, corpi umani e semi-umani, urla, sbarre, grate, porte sigillate, stanze segrete... tutto nell'isola è perturbante e ci proietta nell'incubo del progetto di Moreau: la creazione dell'uomo perfetto attraverso l'accelerazione di centinaia di migliaia di anni dell'evoluzione degli animali primitivi. Secondo Moreau, «l'uomo è al culmine della catena evolutiva, tutte le forme di vita animale tendono alla forma umana»<sup>10</sup>.

Moreau unisce i principi darwinisti alla concezione classica dell'ibrido uomo/animale come figura archetipica di perfezione semi-divina per giungere alla creazione di corpi impuri, di esseri che sembrano parodie dell'umano, creature che suscitano disgusto e repulsione:

4 James Whale, USA 1931.

5 Robert Florey, *Murders in the Rue Morgue*, USA 1932.

6 Antonio Tursi, «Tracciare i corpi oltre l'umano. Dal mostro di Frankenstein a noi cyborg», in «Im@go. A Journal of the Social Imaginary», vol. V, n. 8, dicembre 2016, p. 94.

7 La scimmia protagonista del film *Il dottor Miracolo*.

8 Le creature del dottor Moreau.

9 A. Tursi, «Tracciare i corpi oltre l'umano», cit., p. 99.

10 Le citazioni, ove non diversamente specificato, sono tratte da *Island of Lost Souls*.

Il corpo del mostro è l'oggetto scandaloso con cui si confronta la società borghese [...] è l'oggetto di un conflitto [...] tra visioni normalizzate dell'umano e visioni inquietanti di ciò che umano non è ritenuto e che [...] insiste nel mettere in discussione le certezze umane<sup>11</sup>.

I corpi creati da Moreau sono sì *oltre umani*<sup>12</sup>, ma, lontani dall'essere corpi perfetti, sono *corpi scandalosi* in cui l'animalità è ancora prepotente e predominante: l'animalità rimossa chirurgicamente, occultata alla vista e alla società, riemerge, ritorna sempre. L'operazione di Moreau non è stabile e definitiva e questa instabilità è il tormento del bioantropologo: in particolare nel romanzo è un fattore incontrollabile che prende rapidamente il sopravvento senza che Moreau riesca o almeno tenti di opporvisi; nel film invece il suo atteggiamento denota rabbia (resa da Charles Laughton con una tensione del volto e del corpo sempre rappresa, trattenuta, sopra le righe) più che rassegnazione. I Beast People sono figure soglia sempre al margine di un confine, che fluttuano nel vasto "Impero di Mezzo" tra umano e non umano, figure di prossimità che conducono un'esistenza al limite tra umanità e bestialità, in una terra di nessuno tra umani e animali, sono esseri inferiori, «negroid type». Gli esseri creati da Moreau, come Frankenstein, ci costringono ad affrontare i confini del corpo: gli umani bestia sono pezzi assemblati attraverso il dolore, attraverso antropotecniche mediche, genetiche e biotecnologiche e antropotecniche primarie, quali il linguaggio, l'educazione, l'allevamento, il disciplinamento, per giungere al modellamento di una forma civilizzante dell'umano che resta «il prodotto di un antropogenesi sociale»<sup>13</sup>.

Nel testo di Wells, Moreau afferma: «Lei dimentica tutto quello che un abile vivisezionatore può fare con i vivi»<sup>14</sup>. Il corpo nell'evoluzione ha incorporato desideri del nostro immaginario, innescato a sua volta da pulsioni corporee: Moreau trova nei corpi animali una massa informe da plasmare e informare con i propri desideri, argilla dolente per creare l'antropoide perfetto, il Golem al contempo umano e non umano, naturale e artificiale, prodotto del potere e di un'irresistibile pulsione sadica e voyeuristica<sup>15</sup>. Il potere di Moreau – rappresentante di una cultura e di un antropotecnica/

11 A. Tursi, «Tracciare i corpi oltre l'umano», cit., p. 89.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, p. 96.

14 Herbert Georg Wells, *L'isola del dottor Moreau*, trad. it. di M.A. Puddu, Mursia, Milano 1968, p. 936.

15 In questo senso, i corpi dei Beast People sono corpi fondamentalmente cinematografici e pornografici.

antropogenesi profondamente bianca e occidentale – è indelebilmente inscritto sui corpi dei Beast People, che ha modificato fisicamente, esteriormente, e nel profondo. Ma i corpi, si sa, non sono malleabili all'infinito, oppongono resistenza perché «dove c'è potere c'è resistenza»<sup>16</sup>: «Qua e là la bestia si manifestava in loro senza possibilità di dubbio o di smentita»<sup>17</sup>, questi corpi mostruosi, *oltre umani*, nella loro ibridazione e nella loro metamorfosi progressiva (verso l'umano) e regressiva (verso l'animalità), «perturbano la stabilità e l'identità dei corpi umani»<sup>18</sup> fino a mettere in pericolo (di vita) «l'identità occidentale»<sup>19</sup>.

Il dottor Moreau, dopo aver straziato le carni delle sue cavie per giungere a quell'antropomorfismo che è una proiezione paranoide di un'idea rassicurante dell'umano, un'idea che vede nell'animale-mostro e nel suo divenire antropomorfo un capro espiatorio per esorcizzare la sofferenza e la mortalità, cerca di plasmare le loro menti attraverso un rituale calmante, condizionante e ipnotico, inculcando in loro la "Legge del Padre", ordine simbolico della cultura bianca e coloniale, come un missionario, un sacerdote, un intermediario divino, dopo il dolore e il terrorizzante potere della frusta, porta la parola civilizzatrice nella giungla animale della colonia:

Qual è la Legge?

Non camminare a quattro zampe. Non siamo forse uomini?

Qual è la Legge?

Non bere succhiando. Non siamo forse uomini?

Qual è la Legge?

Non mangiare carne e pesce<sup>20</sup>. Non siamo forse uomini?

Qual è la Legge?

Non spargere sangue. Non siamo forse uomini?<sup>21</sup>.

16 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 84-85.

17 H.G. Wells, *L'isola del dottor Moreau*, cit., p. 946.

18 A. Tursi, «Tracciare i corpi oltre l'umano», cit., p. 93.

19 *Ibidem*.

20 I *nativi* (come vengono definiti inizialmente i Beast People dagli occidentali che arrivano sull'isola e che ignorano la loro vera natura) sono vegetariani e così anche Moreau e Montgomery (anche se a malavoglia: nel romanzo una delle cause scatenanti la ribellione è l'introduzione nell'isola di alcuni conigli per soddisfare il desiderio di Montgomery di avere della «carne fresca»). È interessante ricordare che i Beast People vengono connotati come cannibali dal capitano, giunto in soccorso di Parker, che chiede a Moreau se non si cibano nemmeno di *long pig*, cioè di carne umana.

21 Derivato dal motto antischiavista *Am I not a Man and your Brother?*, coniato verso il 1780/1790 (e declinato al femminile nella seconda decade dell'Ottocento).

«La struttura della mente è ancora meno limitata di quella del corpo»<sup>22</sup> e mostra maggiore stabilità: con la *Legge*, esempio trionfante della cultura colonizzatrice, i Beast People imparano dei precetti quasi biblici, cerebralmente antropomorfizzanti. L'uso della lingua, considerato da Moreau un traguardo grande e soddisfacente, non si limita però alla ripetizione mnemonica dei comandamenti: ricevuto il dono della parola, a un certo punto gli umani bestia si impadroniscono del linguaggio umano e iniziano a usarlo in modo differente, a dire cose diverse; prendono coscienza di ciò che sono in realtà (*cose*), di ciò che sta accadendo, di ciò che subiscono e hanno subito da Moreau. Sembra quasi che l'uso della lingua vada di pari passo con la logica, il ragionamento sillogistico e deduttivo: quando Moreau trasgredisce la *Legge*, ordinando a Ouran<sup>23</sup> di uccidere, i Beast People capiscono che la *Legge* non ha più valore («*Law no more*») per nessuno; quando il capitano, un uomo come Moreau, muore, capiscono che anche il loro creatore può morire. I Beast People si ribellano. Dopo tutte le sofferenze patite, non temono più la minaccia della frusta e la casa del dolore, avanzano compatti contro Moreau, penetrano nella sua casa, roccaforte protetta da alti muri, porte chiuse, sbarre e recinzioni, intese a chiudere fuori l'animalità, relegandola nella foresta scura e lussureggiante.

Durante tutto il film c'è un continuo movimento animale: i Beast People si muovono furtivamente nell'ombra, tra la foresta e la casa di Moreau, in un continuo spiare, in un gioco di sguardi e contro-sguardi, in un perenne attentare per puntare alla destabilizzazione dei ruoli dell'umano civile e razionale e dell'animale selvaggio. Gli esseri che spiano senza sosta costituiscono una metafora dell'animalità sempre in agguato, come l'incendio finale dell'isola può essere interpretato sia come l'istinto bestiale, che lotta per emergere dall'umano e alla fine esplose, sia come punizione, una sorta di purificazione con il fuoco dei peccati (come in Sodoma e Gomorra: Montgomery, lasciando l'isola raccomanda a Parker e alla sua fidanzata di non voltarsi). Infine, i Beast People riescono a profanare la casa di Moreau, trasformandola per lui stesso in un carcere senza via di fuga, luogo in cui l'aguzzino subisce biblicamente la legge del taglione: portato a forza alla Casa del dolore, Moreau viene torturato, vivisezionato, fatto a pezzi, e il suo tormento, pur restando fuori scena, con le sue urla lancinanti, non è meno scioccante che se fosse mostrato sullo schermo.

Nel momento della ribellione, nella loro avanzata compatta, i *Beast People* – che finora abbiamo visto di sfuggita, in campo lungo o medio,

22 H.G. Wells, *L'isola del dottor Moreau*, cit., p. 937.

23 Una delle sue creature, che potrebbe corrispondere al porco-iena del romanzo.

in piccoli gruppi, nascosti nell'ombra o tra le fronde a spiare – vengono indagati dall'occhio cinematografico, in piani ravvicinati e dettagli: sullo schermo scorrono ora le immagini dei loro corpi mostruosamente ibridati. Dopo essere stati assemblati come pezzi, gli umani bestia sono di nuovo resi *corps morcelés* dal montaggio, corpi frammentati, *non soggetti* che, mentre non possono sentirsi e immaginarsi unitari, ritrovano questa unità nella resistenza e nella rivolta.

### Colonialità del potere

I corpi dei Beast People sono la materializzazione del principio per cui il corpo, «il luogo dell'urlo della carne»<sup>24</sup>, porta su di sé le tracce devastanti del potere<sup>25</sup>. In questo caso un potere scientifico e soprattutto coloniale. Il bioantropologo Moreau tratta gli animali prima e gli ibridi poi come materia grezza e, mentre cerca di cancellare la linea di demarcazione tra umano e animale, lui per primo si sente diverso e superiore rispetto a qualsiasi altra forma di vita («Sapete cosa vuol dire sentirsi come dio?»). La sua opera tecno-scientifica cerca, per assurdo, la purificazione delle forme e dei corpi attraverso l'ibridazione, ottenendo nuovi modi di essere transizionali, mediati, esacerbando però allo stesso tempo la dicotomia tra umano e non umano, tra natura e cultura/scienza. In questo senso, il suo laboratorio, la Casa del dolore, è un luogo paradossale. Il suo desiderio di esercitare il potere su ciò che è selvaggio e naturale è tipicamente coloniale. Gli ibridi, perciò, nella colonia personale di Moreau, «hanno diritto di cittadinanza, ma esclusivamente in quanto miscele delle forme pure»<sup>26</sup>, fintanto che la forma “pura” dell'animalità non ricomincia a prendere il sopravvento, rendendoli inutilizzabili come schiavi, come animali da soma e da lavoro.

Le due categorie asimmetriche, fluide e mutevoli, di umano e animale associate alle categorie di classe ed etnia (e specie) vengono descritte con caratteristiche e linguaggio simili a quelli usati nei circoli eugenetici degli anni '20 e '30 per designare gruppi “inferiori” con difetti ereditari (inabili, deboli fisicamente o mentalmente, imbecilli, con tendenze amorali e criminali, tendenzialmente violenti, stupratori e molestatori, ecc.), confermando

24 Antonella Pierangeli, «Aiuto. Se è il corpo a parlare... Michel Foucault o della corporeità inquieta», in «L'area di Broca», voll. 34-35, nn. 86-87, luglio 2007-giugno 2008, p. 19.

25 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 84-85.

26 Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni*, trad. it. di C. Milani, Elèuthera, Milano 2018, p. 76.

come «l'altro coloniale e gli animali siano categorie intercambiabili che si trovano in una fase simile di sviluppo evolutivo»<sup>27</sup> e che il loro *essere altro* delinea in modo esplicito ciò che rappresenta l'altra categoria umana dei colonizzatori anglo-americani.

Questa colonia speciale, valvola di sfogo della civiltà moderna<sup>28</sup>, è un'eterotopia foucaultiana in quanto spazio illusorio in cui è relegata la vita umana<sup>29</sup> e non umana. Lungi dall'essere uno spazio perfetto, dove realizzare la perfezione umana<sup>30</sup> «la colonia di Moreau diventa una parodia dello spazio coloniale perfetto»<sup>31</sup>, una «colonia penale sui generis, spazio estremo e simbolico [...] punta avanzata ed estrema dell'ideologia razziale del colonizzatore bianco al contempo creatore e civilizzatore»<sup>32</sup>.

Cinematograficamente questo contrasto è realizzato con il gioco del chiaroscuro, che opera anche a livello dei personaggi: mentre i nativi sono strani, sembrano «sudici animali», sporchi, scuri, vestiti di stracci luridi, che propendono sempre più verso la bestialità e appartengono a una classe inferiore, gli occidentali (e M'ling, «il cane fedele») sono sempre impeccabili nei loro abiti bianchi, un accecante bianco coloniale, spiccano sullo sfondo ombroso e misterioso della giungla, creando un contrasto non solo visivo, ma anche culturale e politico<sup>33</sup>: «Da una parte il nero squarciato dell'animalità, dall'altra la bianchezza insanguinata della razionalità»<sup>34</sup>. In particolare, Moreau è fortemente caratterizzato come uno schiavista britannico, abile con la frusta, ma sempre compassato ed esageratamente gentile e formale (con Parker); la sua espressione ambigua e vagamente sardonica rivela però che ha un progetto nascosto per ognuna delle sue creature e dei suoi ospiti, per i suoi schiavi e le sue cavie: gli ibridi maschi sono forza lavoro, l'unico ibrido femmina, Lota, è una schiava sessuale da

far ingravidare per perfezionare i suoi esperimenti per la procreazione di un *ibrido naturale*. Lota perde interesse agli occhi del suo padre-creatore quando Ruth, la fidanzata di Parker, arriva sull'isola. Per lei Moreau ha un progetto altrettanto raccapricciante: farla stuprare da Ouran sempre a scopo di procreazione.

Moreau rivela anche la sua natura sadico-voyeuristica: nel film, a differenza che nel romanzo (grazie anche all'interpretazione di Laughton), viene fortemente sottolineato l'aspetto erotico e sensuale ed è più che evidente il piacere sadico di Moreau, che non solo non appare per nulla turbato dalla sofferenza causata dai suoi esperimenti, ma non dimostra né compassione per le creature torturate né scrupoli morali riguardo la vivisezione, anzi bolla l'orrore di Parker per i suoi esperimenti come pregiudizio giovanile. In genere, invece, gli ibridi non sembrano essere ossessionati sessualmente, fatta eccezione per Ouran e per Lota, che è attratta da Parker, che inizialmente sembra contraccambiarla ma che poi la rifiuta quando nota l'incipienza dei suoi tratti animaleschi (artigli); in tal modo, riesce a dominarsi, a dominare la bestia in sé, purificando «la categoria umana da ogni aspetto non umano»<sup>35</sup>. La figura di Ouran (che, assieme alla scimmia Erik de *Il dottor Miracolo*, anticipa la figura di King Kong) sembra invece riproporre e confermare lo stereotipo del maschio non bianco come stupratore.

## Il doloroso divenire umano/animale

Pareva che in essi tutto il dolore del mondo avesse trovato una voce [...]. È quando il dolore trova una voce e fa vibrare i nostri nervi che siamo sconvolti dalla compassione<sup>36</sup>.

Nel film, il divenire umano è un processo forzato e doloroso, un'operazione volta a cancellare l'animalità degli animali e compiuta attraverso pratiche aberranti e crudeli, quali amputazioni, impianti di tessuti, chirurgia plastica, trasfusioni di sangue, estrazione di ghiandole, «ablazione e innesto di materiale organico, ablazione e innesto di pulsioni psichiche»<sup>37</sup>.

27 Sybille Lammes, «So Far, so Close: Island of Lost Souls as a Laboratory of Life», in Robert Pepperell e Michael Punt (a cura di), *Screen Consciousness. Cinema, Mind, and World*, Editions Rodopi, Amsterdam-New York 2006, p. 76.

28 Luigi Cazzato, «In spazi estremi, estremi disegni: l'isola di Doctor Wells fra memoria e amnesia coloniale. Un approccio decoloniale», in Nicoletta Brazzelli (a cura di), *Estremi confini. Spazi e narrazioni nella letteratura in lingua inglese*, Ledizioni, Milano 2020, p. 53.

29 *Ibidem*, p. 54.

30 La possibilità di realizzare la perfezione nelle colonie era possibile, nel pensiero dei missionari, grazie alla semplicità e, quindi, alla vicinanza a dio dei nativi, non ancora corrotti dalla civilizzazione e perciò aperti alla parola purificatrice, vivificatrice e salvifica della Bibbia.

31 L. Cazzato, «In spazi estremi, estremi disegni», cit., p. 54.

32 *Ibidem*, p. 55.

33 Anche nella scena al porto è ribadito il contrasto tra gli occidentali vestiti di bianco, viaggiatori, ricchi ospiti negli hotel, padroni e governatori, e le persone autoctone vestite con abiti colorati e impiegati in umili mansioni.

34 L. Cazzato, «In spazi estremi, estremi disegni», cit., p. 60.

35 S. Lammes, «So Far, so Close», cit., p. 78.

36 H. G. Wells, *L'isola del dottor Moreau*, cit., pp. 913-914. Queste parole ricordano immediatamente il famoso passo del romanzo di Erich Maria Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale* (1928), in cui i soldati in trincea sono sconvolti e furenti per lo strazio dei cavalli feriti.

37 R.G. Mazzolini, «Ibridi», cit., p. 129.

Il sospetto che Moreau pratichi la vivisezione anche sugli umani viene dissipato fin da subito nonostante «l'organismo che è sul tavolo» del suo laboratorio, «quella povera creatura torturata», «una cosa piena di dolore e di spavento [...] quel mostro della sofferenza»<sup>38</sup>, urli con voce umana, in modo così lacerante, spaventoso e straziante da creare una contrapposizione tra ciò che udiamo, l'atmosfera esotica della casa di Moreau e l'aspetto asettico e funzionale del laboratorio. Quelle urla, però, non si confanno nemmeno al mondo nascosto nel buio della foresta, dove percepiamo invece quel continuo movimento animale, furtivo e selvaggio a cui si è accennato in precedenza.

È sui Beast People che vivono nella foresta che vorrei infine soffermarmi: in loro sembra che «l'animalità stia per avere il sopravvento»<sup>39</sup>, stanno perdendo progressivamente qualsiasi caratteristica umana creata artificialmente, vanificando in tal modo il lavoro di Moreau, facendo naufragare il suo progetto: persino Lota, il suo capolavoro, mostra i segni iniziali di un'involuzione all'animalità. «La carne animale sta tornando»: *carne* è la parola usata da Moreau ed effettivamente gli umani bestia sono brandelli, pezzi assemblati, corpi lavorati artigianalmente e meccanicamente come carcasse nel macello; dopo questa “lavorazione” non sono più soggetti, ma divengono *viande*, carne “commestibile”, fruibile dall'umano per ogni sua esigenza e necessità<sup>40</sup>.

L'animalità, però, è così forte, così resistente e traboccante, che riesce a vivificare di nuova vita i corpi dei Beast People: il loro divenire altro è una questione di sopravvivenza e coincide con il ritorno alla forma animale, non più la forma primigenia di una specie, ma il ritorno a un'indistinzione metamorfica e ibridata. Un divenire animale rivoluzionario che «ha dunque primariamente l'obiettivo di sottrarre l'individuo alle logiche di dominio, di omogeneizzazione e rigida codifica sociale»<sup>41</sup>.

Gli umani bestia, animali indeterminati, ibridi «in cui si combinano inestricabilmente aspetti tecno-scientifici ed elementi sociopolitici»<sup>42</sup>, oltre a dimostrare il fallimento di Moreau, sembrano essere testimonianza della caduta nell'abisso del pessimismo delle dottrine evoluzionistiche, delle speranze di *fin de siècle* e degli anni '30, della fiducia nell'Uomo, nell'uomo

nuovo e nel nuovo secolo. Se, però, guardiamo in loro l'indistinto animale, pagato con sofferenze indicibili, come possibilità di esistenza, allora possiamo esorcizzare l'antropomorfismo dilagante, rendere inoperosa la macchina antropologica e accettare il “tra” incarnato nell'ibrido, nei «contorni non più umani e non più animali di una nuova creatura»<sup>43</sup>.

38 H.G. Wells, *L'isola del dottor Moreau*, cit., p. 940.

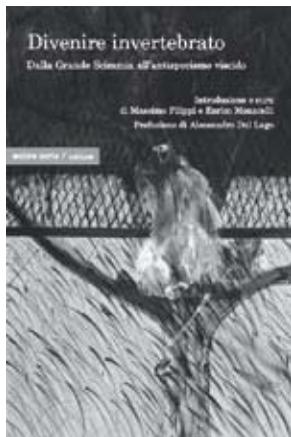
39 *Ibidem*.

40 Lo scopo di Moreau non è creare l'uomo perfetto (altrimenti avrebbe operato su umani e non su animali), ma lo schiavo perfetto, l'automa/forza lavoro al suo esclusivo servizio.

41 Paolo Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011, p. 52.

42 Massimiano Bucchi, «Ibridi tra scienza, arte e società», in *Il Bello e le bestie*, cit., p. 136.

43 Giacomo Di Marco, «Il magnifico animale», in *Il Bello e le bestie*, cit., p. 164.



**Divenire invertebrato**  
**Dalla Grande Scimmia all'antispecismo viscido**  
 A cura di Massimo Filippi e Enrico Monacelli  
 Prefazione di Alessandro Dal Lago  
 ombre corte, settembre 2020, pp. 159

Viviamo in un mondo fuori controllo. Il pianeta, che ci ha ospitato finora, è in ebollizione e minaccia la nostra stessa esistenza. Un numero di specie al limite della nostra capacità di comprensione si avvia ogni giorno verso l'estinzione, per non parlare del millenario sfruttamento e dell'incessante messa a morte di miliardi di "animali da reddito" perpetrati con mezzi sempre più osceni. Di fronte a questo scenario, da un lato le correnti maggioritarie dell'antispecismo non sembrano in grado di fornire risposte adeguate, dal momento che, pur nella variabilità delle loro proposte, hanno continuato a ruotare attorno a politiche dell'eccezionalismo umano. Dall'altro lato, la teoria critica, restando saldamente ancorata a modalità di pensiero obsolete e inefficaci, non ha fatto caso – o finge di non fare caso – che il nostro rapporto con le specie non umane è ormai completamente insostenibile e ingiustificabile.

Per iniziare a muoversi verso un antispecismo e una teoria critica non antropocentrici, questa antologia raccoglie un bestiario di saggi che trae ispirazione da alcune fra le più vitali e vivaci correnti del pensiero contemporaneo – dal realismo speculativo alle teorie materialiste derivate dal decostruzionismo derridiano, dal multiculturalismo prospettivista alle ontologie immanentiste di stampo deleuziano. Questo libro va letto come la prima mappa alternativa disegnata per orientarci nel territorio inesplorato della nostra convivenza con il resto del vivente.

Saggi di Claudio Kulesko, China Miéville, Eugene Thacker, Karen Barad, Eva Hayward e Jami Weinstein, Bogna M. Konior e Yvette Granata, Dagmar Van Engen.

Roberta Buiani è ricercatrice presso il Center for Feminist Research della York University e fellow del Fields Institute for Research in Mathematical Sciences (Toronto), dove ha co-fondato l'ArtSci Salon, un programma interdisciplinare dedicato alla promozione del dialogo tra scienza e arte. Il suo progetto di ricerca più recente è un'indagine sulle forme di vita emergenti che eccedono le categorie definite dai metodi tradizionali di classificazione. Il suo lavoro artistico e curatoriale ha viaggiato per festival d'arte (Transmediale; Hemispheric Institute Encuentro; Brasile), e istituzioni scientifiche (RPI; Fields Institute). I suoi scritti sono apparsi su diverse riviste internazionali come «Space and Culture», «Cultural Studies», «TOPIA», «Antennae» e «The Canadian Journal of Communication». Il suo libro *Viral Cultures, Viruses and Viral Phenomena across Science, Technology and the Arts* uscirà nella primavera del 2021 per la Wilfrid Laurier University Press.

Gioele P. Cima, ricercatore indipendente, ha collaborato con riviste come «Alfabeta2», «Operaviva Magazine» e «DinamoPress». Per Orthotes ha pubblicato *Il Seminario Perpetuo. Il tardo e l'ultimo Lacan* (2020) e ha curato la traduzione del volume *Contro il discorso della libertà. Saggi su politica, estetica e religione di Lorenzo Chiesa* (2019).

Teresa Di Peso, è psicologa e specializzanda in Psicoterapia psicodinamica junghiana presso il CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica). Opera, in collaborazione con Action Aid, svolgendo attività di orientamento scolastico e lavorativo in contesti di marginalità e di rischio dispersione scolastica. È volontaria presso il Servizio di Urgenza Psicologica di Milano.

*C*eli Fiorilli è attivista transfemminista, ricercator\* indipendente e insegnante. È autore di *La Signorina dell'igiene. Genere e biopolitica nella costruzione dell'infermiera moderna*, Pisa University Press, 2015, e coautore con Michela Baldo e Rachele Borghi di *Il Re Nudo. Per un archivio Drag King in Italia*, ETS, 2014.

*T*ommaso Lisa, entomologo dilettante, è dottore di ricerca in lettere presso l'Università di Firenze con una tesi su *Le poetiche dell'oggetto da Luciano Anceschi ai Novissimi. Linee evolutive di un'istituzione della poesia del Novecento*. Con un'appendice di testimonianze inedite e testi rari (Firenze, FUP, 2007).

*B*ianca Nogara Notarianni, nata nel '96, laureata in filosofia alla Statale di Milano e uditrice presso la Facoltà Teologica, collabora con il laboratorio di libero pensiero Parliamo di Filosofia e con il Gruppo Studi Girard.

*C*atherine Oliver è ricercatrice postdoc all'interno del progetto ERC *Urban Ecologies* e lavora presso il Dipartimento di Geografia dell'Università di Cambridge (UK), studiando i polli urbani della città di Londra. Ha recentemente concluso il dottorato di ricerca con una tesi dal titolo «Towards a beyond-human geography: Multispecies worlds and veganism in the past, present, and future» (School of Geography, University of Birmingham, UK), in cui combina una ricerca sugli archivi di Richard D. Ryder (The British Library) con interviste attiviste ed etnografie con i polli per esplorare l'amicizia, la "verità" incarnata e la visione del futuro nel veganismo. I suoi interessi di ricerca comprendono le geografie vegane, le relazioni fra umani e polli e lo studio del più che umano.

*S*ilvia Panzeri è psicologa clinica, specializzanda in psicanalisi junghiana presso il CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica, Istituto

di Milano). Si è laureata in psicologia clinica all'Università degli Studi di Padova. Sue aree di interesse sono la trasmissione psichica transgenerazionale e lo studio della psicopatologia all'interno della società contemporanea.

*G*io Matteo Risso Ricci è psicologo clinico e psicoterapeuta in formazione presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica. Le sue aree di ricerca e pubblicazione includono lo sviluppo delle strategie difensive e il rapporto fra tecnologie produttive e relazioni oggettuali.

*G*iacomo Filippo Stefanoni è psicologo clinico, specializzando in psicoanalisi junghiana presso il CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica, istituto milanese). Si è laureato presso l'Università degli Studi di Torino. Le sue aree di interesse e pubblicazioni riguardano il confronto tra psicologia analitica e psicoanalisi e la ricerca sui concetti di archetipo e inconscio collettivo.

*F*rancesco Urso, attivista transfemminista e queer, nasce a Roma nel 1986 dove attualmente vive e lavora. Si laurea nel 2009 in teoria e critica letteraria e *gender studies* all'Università La Sapienza di Roma, e da allora si interessa al dibattito culturale e politico dei movimenti di liberazione delle donne, lgbtqi+ e degli animali non umani. Questa è la sua prima pubblicazione.