

“ Amo molto la parola esperienza, nella cui origine vi è qualcosa dell'attraversata; ma di un'attraversata con il corpo, di uno spazio che non è dato in anticipo, ma si apre nella misura in cui si avvanza.

– Jacques Derrida ”

Liberazioni

43

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2020

43

F.TIMETO Femminismo nero e antispecismo A.BALZANO HeLa la guaritrice C.GOSSETT Il nero, l'animale, il non-sovrano M.ROSSI Diario di una ricercatrice P. JONES Animali come fonti di pensiero strategico. Intervista di Giorgio Losi M.GAZZOLA *Critical Animal Pedagogy*: una nuova pedagogia per una giustizia globale SCROFEINRIVOLTA Grugni per la liberazione D.MAJOCCHI Umani animali: Indios M.MESCHIARI Zoocene. De-estinguere animali B.MILANI Chimere. Come l'estetica postumana indaga e immagina possibili futuri di corpi ibridi



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 6,00



# Liberazioni

Trimestrale Anno XI n. 43 / Dicembre 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 Dicembre 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))

Albagnano	<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 Tovì 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 Federica Timeto  
**Femminismo nero e antispecismo**
- 23 Angela Balzano  
**HeLa la guaritrice**
- 28 Che Gossett  
**Il nero, l'animale, il non-sovrano**

#### TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 35 Martina Rossi  
**Diario di una ricercatrice**
- 39 patrice jones  
**Animali come fonti di pensiero strategico**  
Intervista di Giorgio Losi
- 55 Monica Gazzola  
***Critical Animal Pedagogy*: una nuova pedagogia per una giustizia globale**
- 67 ScrofelInRivolta  
**Grugniti per la liberazione**

#### TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 72 Davide Majocchi  
**Umani animali: Indios**
- 82 Matteo Meschiari  
**Zoocene**  
**De-estinguere animali**
- 89 Benedetta Milani  
**Chimere**  
**Come l'estetica postumana indaga e immagina possibili futuri di corpi ibridi**

#### NOTE BIOGRAFICHE

---

Federica Timeto

**Femminismo nero e antispecismo**

Ma un bel giorno il mulo morì. Lo trovò Lum sotto il grande leccio, coricato sul dorso pelle e ossa, con tutte e quattro le zampe ritte in aria. Era una posizione innaturale e insolita, ma Sam disse che per un animale come quello sarebbe stato più innaturale sdraiarsi su un fianco e morire come qualsiasi altra bestia. Doveva aver visto la Morte arrivare ed essersi difeso da vero uomo. Aveva combattuto fino all'ultimo respiro. Naturalmente non gli era rimasto il tempo di mettersi composto, e la Morte se l'era dovuto prendere così come l'aveva trovato.

Zora Neal Hurston, *I loro occhi guardavano Dio*

**Subalterni per natura**

Nei discorsi sull'animalità, la storia coloniale dell'Occidente e la dimensione coloniale dell'umanesimo non possono essere sottovalutate. Il sistema di valori della civiltà occidentale si è fondato sulla contrapposizione tra umano e animale, necessaria a un umano apparentemente non marcato (ma in genere maschio, bianco e borghese), per poter performare il proprio dominio sulle altre specie, umani non conformi alla propria norma inclusi. Ancora oggi, la definizione delle gerarchie animali e delle pratiche che coinvolgono animali ereditano e spesso attualizzano il retaggio delle storie coloniali: basti considerare come l'impiego degli animali nei combattimenti<sup>1</sup> o nei *wet markets* siano immediatamente etichettati come crudeli e incivili, o come certe categorie di animali "pericolosi" o "infestanti"<sup>2</sup> siano

1 Si veda, ad es., il caso di Michael Vick, campione di football americano, cui nel 2007 furono sequestrati una sessantina di pitbull tenuti in pessime condizioni e usati per combattimenti, discusso in Bénédicte Boisseron, «Afro-Dog», in «Transition», n. 118, 2015, pp. 15-31.

2 Cfr. Chris Philo & Chris Wilbert (a cura di) *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-Animal Relations*, Routledge, Londra & New York 2000; Paul Robbins, «Comparing Invasive Networks: Cultural and Political Biographies of Invasive Species», in «The Geographical Review», vol. 94, n. 2, 2004, pp. 139-156; Clapperton Chakanetsa Mavhunga, «Vermin Beings. On Pesticiferous Animals and Human Game», in «Social Text», vol. 29, n. 1, 2011, pp. 151-176.

automaticamente associate a tipi umani al fine di inferiorizzarli, mentre pratiche altrettanto crudeli – gli allevamenti intensivi tra queste – non sono percepite come tali perché appartenenti a una quotidianità condivisa dal soggetto occidentale e pertanto restano invisibili e indiscusse.

Dieci anni prima che fosse pubblicato *The Dreaded Comparison* (1988) di Marjorie Spiegel<sup>3</sup>, testo che si può considerare tra i fondativi di questo dibattito, Colette Guillaumin<sup>4</sup> scriveva che, se il paragone con gli animali serve a tracciare una netta linea di demarcazione tra dominanti e dominati, il fatto stesso che gli oppressi protestino dicendo «non siamo animali» dimostra che l'animalità non è solo una questione simbolica, ma di precisi rapporti sociali. Il naturalismo funziona come un pensiero magico perché tiene insieme, nella teoria e nelle pratiche, relazioni diverse e storicamente determinate unificandole come dati naturali, ad esempio colore della pelle o sesso biologico per l'oppressione dei neri e dei soggetti femminilizzati. Se Guillaumin considera le relazioni materiali la causa dello specismo, che a sua volta serve a giustificarli, la teorica giamaicana postcoloniale Sylvia Wynter riprende l'idea che l'alienazione e l'inferiorità interiorizzata dei neri non siano una questione puramente psicologica e individuale ma, sulla scorta di Frantz Fanon, piuttosto *sociogenica*, e si sofferma in particolare sulla costruzione epistemologica del concetto di umanità e delle sue alterità e sulla funzione sociale delle rappresentazioni nell'esperienza dei soggetti subalterni<sup>5</sup>.

È chiaro, tuttavia, che non può esservi una relazione di causalità meccanica fra individuale e collettivo né fra materiale e simbolico, e una riflessione politica realmente tale deve intervenire su entrambi i livelli e sui loro effetti di rinforzo. «Il marchio della bestia», attribuito ai soggetti animali e umani subalterni, è servito a giustificare le pratiche di sfruttamento e dominio coloniale convertendole nell'ideologia di una differenza naturale – in effetti naturalizzata – non allineata nei tempi e negli spazi al progresso della civiltà occidentale e tuttavia a questo sempre ricondotta in quanto necessaria come suo mezzo e strumento: il capitale ha sempre avuto bisogno dei corpi razzializzati-animalizzati nella forma dell'accumulazione

3 Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Heretic Books, Londra 1988.

4 Colette Guillaumin, «Le aringhe e le tigri. Osservazioni sull'etologia», in *Sesso razza e pratica del potere*, trad. it. di S. Garbagnoli, V. Perilli e V. Ribeiro Corossacz, ombre corte, Verona 2020, pp. 165-180.

5 Frantz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea, Milano 1996; Sylvia Wynter, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, its Overrepresentation – An Argument», in «New Centennial Review», vol. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

originaria e quali strumenti di produzione e riproduzione<sup>6</sup>.

### Le scienze naturali sono scienze sociali



[Fig. 1]

Intorno alla metà del Seicento, Jacob de Bondt, medico e naturalista olandese che risiedeva nelle Indie Orientali, accompagnava la descrizione dell'Uomo Selvaggio, probabilmente un orango (a lui si deve la denominazione), contenuta nel suo *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis*, con l'illustrazione di una figura femminile interamente coperta da una pelliccia ferina [Fig. 1]. Nel *Systema naturae* (1735), Linneo distingueva tra gli altri l'*Homo sapiens europaeus*, il bianco «guidato dall'intelligenza», dall'*Homo sapiens afer*, il selvaggio «guidato dal capriccio»<sup>7</sup>.

A metà Ottocento, Arthur de Gobineau nel

*Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane* (1853-1855) avrebbe ordinato le «razze umane» in relazione alla loro maggiore o minore prossimità agli animali e al sesso femminile, senza contare che il colore scuro della pelle era considerato una patologia in molte teorie del periodo<sup>8</sup>, e i matrimoni interrazziali un'aberrazione che metteva a serio rischio la razza bianca (gli ibridi sono infatti sterili). Comune era anche l'argomento secondo cui i neri avessero rapporti sessuali con i primati<sup>9</sup>. Nello stesso periodo, Darwin apprezzava il «meraviglioso» istinto di schiavitù delle formiche<sup>10</sup>,

6 Carol J. Adams, «On Beastliness and a Politics of Solidarity», in *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum, Londra & New York 1995, pp. 71-84; Silvia Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, trad. it. di L. Vicinelli, Mimesis, Milano-Udine 2015; Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire le norme, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016.

7 Cit. in Harriet A. Washington, *Medical Apartheid. The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*, Anchor, New York 2008, p. 38; cfr. anche Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

8 Sander Gilman, «Black Bodies, White Bodies», in Henry Luis Gates Jr. (a cura di), *Race, Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago 1986, pp. 223-261.

9 Brigitte Fielder, «Chattel Slavery», in J. Salazar Parreñas (a cura di), *Gender: Animals*, MacMillan Gale Cengage Learning, Farmington Hills (MI) 2017, pp. 18-36.

10 Charles Darwin cit. in C. Guillaumin, *Sesso razza e pratica del potere*, cit., p. 171.

affermazione che non solo non avrebbe condiviso chi viveva in condizione di schiavitù nella realtà, ma che insieme precludeva qualsiasi analisi sociale dei rapporti di schiavitù. Il termine «razza», d'altra parte, arrivava a puntellare quella indebolita di specie in ambito zootecnico, per distinguere i diversi incroci animali e pilotarne eugenicamente i tratti.

Sarebbe stata la primatologia occidentale, agendo come un «orientalismo delle scimmie», per usare un'incisiva espressione di Donna Haraway<sup>11</sup>, a mettere d'accordo le scienze naturali e quelle sociali, giustificando e organizzando gerarchicamente le differenze della e dalla civiltà in base al genere, alla razza e alla specie. I primati, la specie più prossima a *Homo sapiens*, rappresentavano la minaccia della degenerazione e dell'arretramento nel mondo naturale ormai superato dall'uomo civilizzato, ma allo stesso tempo continuavano a essere percepiti come un anello di congiunzione con un prima «in comune» ormai perduto, e come tali osservati, studiati e comparati, o alternativamente esibiti, sempre con un misto di attrazione e repulsione, nostalgia e rimozione.

Così funziona lo stereotipo razziale secondo Homi Bhabha<sup>12</sup>: come un feticcio che da un lato rievoca un immaginario arcaico di identità comune, dall'altro opera per esorcizzare e normalizzare la differenza che minaccia la divisione di questa identità (ciò che riconosce in sé ma di sé rifiuta, come scrive anche Spiegel). È evidente come questa riflessione acquisti ancora più forza se insieme alle definizioni razziali consideriamo quelle di specie: da un lato gli animali sono come noi, perché anche noi siamo (stati) animali, dall'altro gli animali non sono come noi, perché noi umani non siamo più animali. Quello che Fanon chiama lo «schema epidermico» (il bambino che lo addita alla madre per strada dicendo: «Guarda, un negro!») funziona anche quando lo sguardo umano specifica l'animale: distinguendo e omogenizzando in un'unica mossa.

Piuttosto che falsificare, lo stereotipo razziale rende fisso il gioco delle singolarità e delle differenze: è così che razza e specie possono essere universalmente categorizzate. Ma come non è universale la categoria di animale<sup>13</sup>, allo stesso modo non lo è quella di umano; eliminando sul piano simbolico la Vita nera, si elimina la considerazione materiale delle vite

11 Donna J. Haraway, *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York & Londra, 1989, p. 10.

12 Homi K. Bhabha, «La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo», in *I luoghi della cultura*, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 2001, pp. 97-121.

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

nere, scriverà in seguito Syl Ko in *Afro-ismo*<sup>14</sup>. Solo se si analizzano i modi in cui razzismo e specismo si esercitano sui corpi reali, piuttosto che fermandosi a un generico collegamento fra specismo e razzismo, si può uscire dal dualismo immobilizzante della dialettica su cui entrambi si basano<sup>15</sup>. Per questo Guillaumin ha parlato della razza come di una categoria “chiusa”. Per questo, la scrittrice e antropologa Zora Neale Hurston ha immaginato un American Museum of Unnatural History dove «tutti i non-anglosassoni appaiono [...] come manichini di un museo che si possono cogliere insieme in un solo colpo d’occhio [...] fatti di fil di ferro ma completamente vuoti dentro»<sup>16</sup>.

### Specie, genere e razza

A complicare ulteriormente la relazione fra specie e razza si aggiunge la differenza di genere: infatti, il genere è stato razzializzato e animalizzato e la razza è stata sessualizzata e animalizzata in modi diversi. La donna nera e l’uomo nero sono animalizzati diversamente se posti in relazione di volta in volta alla donna bianca e all’uomo bianco, considerati minacce o prede in base alla narrazione più utile<sup>17</sup>: l’uomo nero, la donna nera e anche la donna bianca sono inferiorizzati rispetto all’uomo bianco, l’uomo nero anche rispetto alla donna bianca, e la donna nera rispetto a chiunque altro. Tra gli schiavi esposti e ispezionati come bestiame all’asta, le schiave più belle erano vendute sul *fancy trade*, un mercato sessuale specifico dove erano valutate in base al loro aspetto<sup>18</sup>. Saartjie Baartman (1789-1815), nota come Venere Ottentotta (non l’unica esibita come tale, ma la più nota



[Fig. 2]

le dei mammiferi di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire e Frédéric Cuvier. Nel 1839, Samuel Morton descriveva Baartman come «ciò che più si approssimava agli animali inferiori», mentre dal canto suo Buffon classificava i Khoi con le scimmie<sup>20</sup>. Thomas Jefferson, il quale pure ebbe sei figli dalla schiava liberata e domestica di famiglia Sally Hemmings, riteneva che le donne africane preferissero gli oranghi agli uomini neri, e che ciò fosse segno evidente della loro animalità<sup>21</sup>.

Gli schiavi, e Baartman è un esempio tristemente emblematico, erano ipersessualizzati<sup>22</sup> per via di animalizzazione: per i neri di sesso maschile a prevalere era l’idea di un insaziabile appetito bestiale (idea molto ben descritta da Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*), mentre alle donne nere si attribuiva una disponibilità costante (analoga alla ricettività che in seguito sarebbe stata “scientificamente osservata” nei primati femmina) che serviva anche a giustificare il sesso non consensuale loro inflitto: lo stupro delle donne nere non era un reato perché queste non godevano praticamente di alcun diritto, né potevano opporsi a unioni forzate con altri schiavi

14 Aph Ko e Syl Ko, *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, VandA, Milano 2020, p. 31.

15 Cfr. Jennifer Polish, «Decolonizing Veganism», in Jodey Castricano & Rasmus R. Simonsen (a cura di), *Critical Perspectives on Veganism*, Palgrave MacMillan, Londra 2016, pp. 373-392.

16 Cit. in Deirdre Cooper Owens, *Medical Bondage. Race, Gender and the Origins of American Gynecology*, The University of Georgia Press, Athens 2017, p. 120.

17 Come evidenzia bene la narrazione di un classico sul tema, il film *King Kong*: cfr. Cynthia Erb, *Tracking King Kong. A Hollywood Icon in World Culture*, Wayne State University Press, Detroit 2009.

18 L’ortodossia medica di epoca vittoriana, nel frattempo, si poneva l’obiettivo di definire la biologia della *femmina umana*, al fine di arginarne le manifestazioni non controllabili: in questa cornice, la contraccezione, oltre a dare eccessivi margini di libertà alla donna nella gestione della propria sessualità incontrollata, era spesso scongiurata come un potenziale “suicidio razziale” per la popolazione bianca. Cfr. Carroll Smith-Rosenberg e Charles Rosenberg, «The Female Animal: Medical and Biological Views of Woman and her Role in Nineteenth Century America», in «Journal of American History», vol. 60, n. 2, 1973, pp. 332-356.

19 Il termine veniva in realtà da una parola onomatopeica legata ai suoni del dialetto africano dei Khoi.

20 Cit. in H.A. Washington, *Medical Apartheid*, cit., p. 88.

21 Cit. in D. Cooper Owens, *Medical Bondage*, cit., p. 22.

22 Non stupisca che gli schiavi fossero, in effetti, anche desessualizzati, per renderli meno pericolosi trattandoli come (mantenendoli nello stato di) bambini o animali: un fenomeno collegato è certamente quello dei *monkids*, primati adottati come bambini da famiglie umane che non esitavano a sbarazzarsene non appena questi, crescendo, rivelavano esigenze da animali adulti: cfr. il mio *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 59 sgg.

volute dai loro padroni o a separazioni forzate dai familiari causate dalla vendita ad altri proprietari. Gli schiavi, poi, soprattutto quando fu interrotto il commercio transatlantico<sup>23</sup>, venivano anche “allevati” esattamente come si fa con gli animali “da reddito” per incrementarne la produzione, anche perché i figli delle schiave nascevano automaticamente schiavi e ciò era estremamente «conveniente»<sup>24</sup>. Come per gli animali inutilizzabili, infine, anche gli schiavi troppo deboli o vecchi erano spesso “eliminati”.



[Fig. 3]

Nel 1846 Marion Sims, considerato il padre della ginecologia e l’inventore dello speculum, allestì a Montgomery, in Alabama, un ospedale sul retro di casa propria destinato alle pazienti affette da fistole vaginali, con l’intento di sperimentare una cura; le pazienti di Sims erano donne schiave delle piantagioni limitrofe, madri precoci, sessualmente abusate e malnutrite, ormai rese “disabili alla schiavitù” a causa della loro patologia [Fig. 3]. I medici si servivano dello schiavismo e delle sue riserve di corpi, ma è vero anche che spesso non avrebbero potuto sopravvivere economicamente senza esercitare le loro cure sugli schiavi; di fatto, il vero paziente era il proprietario degli schiavi che di queste cure avrebbe in ultima istanza beneficiato, mentre gli schiavi restavano “non-entità” mediche (nel caso di Sims, sia come pazienti sia come aiutanti). Senza contare, poi, che molti medici erano anche proprietari di piantagioni<sup>25</sup>. Sui corpi delle sue cavie Sims interveniva senza praticare alcuna anestesia, che avrebbe invece usato in seguito, una volta divenuto famoso, sulle pazienti bianche e altolocate di New York<sup>26</sup>. Supportava le sue sperimentazioni la teoria della *disestesia aethiopica*, formulata in quegli anni da Samuel A. Cartwright, secondo la quale i neri erano costituzionalmente più inebetiti e dunque insensibili al dolore – una variante era quella dello schiavo felice perché realizzato nella sua *vera natura*.

23 Paul Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, trad. it. di M. Mellino e L. Barbieri, Meltemi, Milano 2019; S. Federici, *Calibano e la strega*, cit.

24 Cfr. Toni Morrison, *Amatissima*, trad. it. di G. Natale, Frassinelli, Milano 1988.

25 D. Cooper Owens, *Medical Bondage*, cit.

26 Non, però, sulle pazienti immigrate irlandesi, perché non native e povere, anche se bianche – e che erano, come le donne nere, paragonate alle scimmie: *Ibidem*, nota 68, p. 140.

## Il temibile confronto

Nonostante la radicata e variamente configurata intersezione di specismo, razzismo e sessismo, Maneesha Deckha<sup>27</sup> sottolinea come nel pensiero ecofemminista e nelle sue più recenti elaborazioni postumaniste la necessità di arginare il dominio dei pensatori maschi, bianchi e occidentali, come Peter Singer e Tom Regan, abbia talvolta indotto le femministe a dare priorità alla diade genere/specie, limitando il contributo degli approcci postcoloniali alla questione animale, e impedendo in questo modo l’adozione di un più ampio framework intersezionale e di una advocacy più trasversale. Con alcune importanti eccezioni, tra le quali Deckha include teoriche come Donna Haraway, Carol Adams<sup>28</sup> e Greta Gaard. La lacuna evidenziata da Deckha si può dire almeno parzialmente colmata di recente, a seguito del dibattito che ha accompagnato la pubblicazione del libro di Spiegel, e di due libri interamente dedicati al tema dell’ecovegfemminismo nero, pur tra loro diversi, l’antologia a cura di Breeze Harper dal titolo *Sistah Vegan* (2010), e *Afro-ismo* di Aph e Syl Ko, tradotto in italiano nel 2020<sup>29</sup>.

Anche per contestualizzare il posizionamento di queste autrici, è opportuno soffermarsi sul confronto tra animali non umani e neri a partire dall’esperienza della schiavitù che, come per quello con l’Olocausto<sup>30</sup>, ha spesso polarizzato il dibattito su specismo e razzismo, dando luogo a una feconda problematizzazione della questione<sup>31</sup>. patrice jones, ad esempio, rintraccia nella controversa campagna-mostra dell’organizzazione PETA intitolata *Animal Liberation* (2005)<sup>32</sup>, accompagnata dallo slogan «We are All Animals» e allestita accostando immagini di animali schiavizzati e di schiavi afroamericani [Fig. 4], l’innesco delle riflessioni che convergono

27 M. Deckha, «Toward a Postcolonial, Posthumanist Feminist Theory: Centralizing Race and Culture in Feminist Work on Nonhuman Animals», in «Hypatia», vol. 27, n. 3, 2012, pp. 527-545.

28 Adams, ad es., ha anticipato certe formulazioni del femminismo intersezionale di Kimberlé Crenshaw su ispirazione delle femministe nere lesbiche del Combahee River Collective, attivo nella seconda metà degli anni Settanta.

29 Breeze Harper, *Sistah Vegan. Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Lantern, New York 2010; A. Ko e S. Ko, *Afro-ismo*, cit.

30 Cfr. tra gli altri Charles Patterson, *Un’eterna Treblinka. Il nostro modo di trattare gli animali e l’Olocausto*, cura e trad. it. di M. Filippi, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2014.

31 Contraddizioni e confronti ben dettagliati si trovano nel saggio di Cathryn Bailey, «We Are What We Eat: Feminist Vegetarianism and the Reproduction of Racial Identity», in «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», vol. 22, n. 2, 2007, pp. 39-59. Cfr. anche s.a., «The Dreaded Comparison», in «Mad Rabbits», blog post, 18 Aprile 2016, disponibile all’indirizzo <https://madrabbits.org/2016/04/18/the-dreaded-comparison/>.

32 Una sorta di seconda puntata dopo la già contestata *Holocaust on your Plate* del 2003.



[Fig. 4]

in *Sistah Vegan*.

Alcune associazioni, come la National Association for the Advancement of Colored People e il Southern Poverty Law Center, nonché diverse femministe afroamericane, hanno criticato duramente l'approccio di PETA considerandolo un rafforzamento dell'animalizzazione di certe categorie e una garanzia di

sottrazione di altre al confronto con l'animale: chi è paragonato all'animale, e da chi è fatto il paragone, infatti, conta<sup>33</sup>. Storicamente, per gli abolizionisti, lavorare contro il paragone degli schiavi al bestiame era un argomento centrale<sup>34</sup> e in questa prospettiva si comprende la nota domanda di Sojourner Truth «*Ain't I a woman?*», titolo di una riscrittura del 1863 di un discorso pronunciato dall'ex schiava e abolizionista circa dieci anni prima, che riprendeva il motto delle femministe abolizioniste «*Am I not a woman and a sister?*»<sup>35</sup>.

Se l'umanità e la libertà dell'uomo bianco sono misurabili rispetto alla disumanizzazione e all'oppressione dei neri, i neri che vivono l'oppressione sulla propria pelle vedono con sospetto l'abbandono della categoria di umanità<sup>36</sup>, anche perché ciò li ha costituiti come soggetti subalterni. Questo non comporta tuttavia l'adozione acritica dei valori dell'umanesimo. L'umanizzazione inclusiva non è l'antidoto all'animalizzazione problematica, perché funziona secondo un meccanismo simile. È semmai necessaria una radicale revisione della definizione di umano dominante, che permetta alle soggettività disumanizzate/animalizzate di sottrarsi all'interiorizzazione della subordinazione approfonditamente analizzata nella ormai classica riflessione di Fanon e ripresa, ad esempio, in *Afro-ismo* sulla scorta anche della rilettura di Wynter.

33 Cfr. anche Tashee Meadows cit. in Johanna, «A Few Links: Black Veg\*ns; PETA's Race Problem (Again)», in «Vegans of Color», blog post, 4 Luglio 2008, <https://vegansofcolor.wordpress.com/2008/07/04/a-few-links-black-vegns-petas-race-problem-again/>.

34 B. Fiedler, *Chattel Slavery*, cit.

35 A sua volta modellato sullo slogan «*Am I not a man and a brother?*» usato dagli abolizionisti inglesi già nel secolo precedente.

36 Cfr. Phillip Butler, «Making Enhancement Equitable: A Racial Analysis of the Term "Human Animal" and the Inclusion of Black Bodies in Human Enhancement», in «Journal of Posthuman Studies», vol. 2, n.1, 2018, pp. 106-121.

Se l'acronimo NHI (*No Humans Involved*) è ancora usato all'interno del sistema giudiziario americano in riferimento ai casi che vedono coinvolti cittadini di serie B, di regola classificati come tali per etnia e classe di appartenenza, è il caso di fare attenzione a cosa significhi non riconoscere, anche solo per litote, l'umanità di qualcuno (quanto poi questo debba implicare non affermarne anche l'animalità, è altra cosa, come si vedrà di seguito). Il punto è proprio cosa e chi si cancella credendo, al contrario, di rappresentarlo. Un ulteriore rischio è occultare le singolarità delle esperienze, come spiega Adams nella sua teoria del referente assente<sup>37</sup>, finendo per usare uno dei due termini di paragone come strumento di un preciso soggetto umano che resta centrato e non marcato.

### Su quali basi

Il confronto tra la schiavizzazione degli umani e quella degli animali è difficile da accettare per chi discende dagli schiavi, ma anche per chi discende dagli schiavisti o da entrambi: così scrive Alice Walker nella prefazione al libro di Spiegel. Ma la vera questione per Walker diventa cosa fare dopo che la rabbia e il senso di colpa lasciano sedimentare la consapevolezza che gli animali, così come i neri, esistono per le loro ragioni, non per quelle degli umani che li hanno resi schiavi per usarli.

Si potrebbe pensare che, se avesse scritto il suo libro dopo la mostra di PETA, Spiegel non avrebbe esitato a prendere posizione in suo favore. Infatti, sostiene Spiegel, pur con tutte le differenze nelle storie e nelle esperienze, la similarità della relazione oppresso/oppressore nella storia degli schiavi neri e degli schiavi non umani è indubitabile. E invece Spiegel, attraverso The Institute for the Development of Earth Awareness (IDEA) da lei co-fondata, ha fatto causa a PETA per violazione di copyright, e per l'uso distorto e decontestualizzato delle argomentazioni contenute nel libro.

Le oppressioni che si richiamano fra loro richiedono una comparazione attenta alle somiglianze ma anche il riconoscimento delle specificità di ciascuna relazione di dominio, al fine di contribuire a smantellare le relazioni su cui i sistemi di oppressione si reggono. Se privilegiamo un asse di analisi sull'altro, scrive Spiegel, finiamo per scivolare nella posizione

37 C.J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, tr. it. di M. Andreozzi e A. Zabonati, VandA, Milano 2020.

dell'oppressore di ciò che accantoniamo, anche senza volerlo. La liberazione degli animali, infatti, non beneficia solo i non umani. L'oppressione non potrà mai avere fine se c'è qualcuno che può essere posizionato più in basso, cui paragonarsi per contrasto. L'oppressione e la sofferenza istituzionalizzata possono avere fine soltanto perseguendo la liberazione di tutti, senza essere posti nelle condizioni di dover scegliere. Chi controbatte dicendo «non siamo animali» sovente ignora che le due tassonomie di razza e specie devono essere decostruite insieme in una chiave non estensionista (dall'umano a includere il non umano), ma *ricostruttiva*, in termini di connessioni ecologiche fra differenze interrelate e al di fuori delle relazioni di dominio, sia epistemologiche sia materiali.

Il *temibile confronto*, sostiene Spiegel, va dunque fatto, ma su quali basi? Ad esempio, sulla base del fatto che quando le donne nere partorivano contemporaneamente alle loro padrone dovevano allattare il figlio della padrona e non il proprio<sup>38</sup>, come si fa con gli animali femmina negli allevamenti, cui i nuovi nati sono subito tolti. Sul fatto che agli animali come ai neri, schiavizzati e dislocati nei luoghi più proficui allo sfruttamento intensivo, erano – e sono ancora – distrutti i legami familiari e le relazioni sociali; sul fatto che gli schiavi provenienti dall'Africa viaggiavano stipati in navi senza potersi quasi muovere o respirare, e spesso arrivando già morti, in condizioni molto vicine a quelle degli animali trasportati nei camion-bestiami del complesso animal-industriale, ma anche degli Ebrei sui treni dell'Olocausto. Che i neri fuggitivi erano inseguiti e cacciati come si cacciano gli animali che scappano dai recinti<sup>39</sup>; che i loro corpi erano marchiati a fuoco<sup>40</sup>; che i recinti dei campi di sterminio, di allevamento, di detenzione, erano e sono spesso periferici e dissimulati; che sui corpi dei neri si praticavano, e si praticano, esperimenti letali come sugli animali-modello dei laboratori<sup>41</sup>.

38 La parola *mammy* viene da mammifero e si riferisce alla balia nera dei bambini bianchi.

39 La mobilità sociale ed economica, oltre che fisica, della maggioranza dei neri è ancora fortemente controllata e regolata come lo era quella degli schiavi in vendita.

40 S. Federici, *Calibano e la strega*, cit.

41 William Osler Abbott, gastroenterologo della University of Pennsylvania School of Medicine, sperimentava negli anni '30 un modo rapido per intubare l'intestino, usando volontari neri pagati una miseria che poi sottoponeva a radiografie continue e che chiamava «i miei animali» (in H.A. Washington, *Medical Apartheid*, cit., p. 362). Ma il caso più noto è stato lo studio Tuskegee (dal nome della cittadina dove fu condotto, in Alabama), un esperimento effettuato su 600 neri a partire dal 1932 per studiare il decorso della sifilide e continuato per 40 anni anche dopo l'efficace impiego della penicillina. Così com'è ormai tristemente nota la storia di Henrietta Lacks (cfr. l'intervento di Angela Balzano in questo numero), afroamericana di umili origini di Baltimora, morta di cancro nel 1951, divenuta inconsapevole «donatrice» delle cellule tumorali poi denominate HeLa, replicate e usate nei laboratori di tutto il mondo ancora oggi (la vicenda è mirabilmente narrata da Rebecca Skloot in *La vita immortale di Henrietta Lacks*, tr. it. di L. Civalleri, Adelphi,

In definitiva, i confronti mostrano che una politica femminista che si definisca allo stesso tempo antirazzista e antispecista non può adoperare né l'arma della condanna né quella della celebrazione assolute, perché questo significherebbe ignorare gli specifici rapporti di potere nei loro contesti di appartenenza. È necessario invece, come scrive Adams, combattere allo stesso tempo l'essenzialismo e l'imperialismo che giustificano la strutturazione delle identità per opposizioni dicotomiche. Alla scelta fra alternativa inclusiva spesso umanista (tutti gli umani sono animali) e alternativa escludente cioè specista (nessun essere umano è un animale), le sorelle Ko, ad esempio, preferiscono una terza opzione informata dalla critica decoloniale, che pur lottando per «deporre l'umano»<sup>42</sup> riconosca come alcuni esseri umani siano stati trattati come animali a partire da un'ideologia dell'animalità che si è tradotta e ha giustificato precise pratiche e relazioni, sottraendo a questi umani lo status di attori sociali. È necessario sfidare questa particolare idea di umanità, allora, senza azzerare, anzi valorizzando, le possibili espressioni culturali, le rappresentazioni e le storie dell'umano non dominante<sup>43</sup>, e nello specifico dei neri afroamericani.

### Decolonizzare il veganesimo

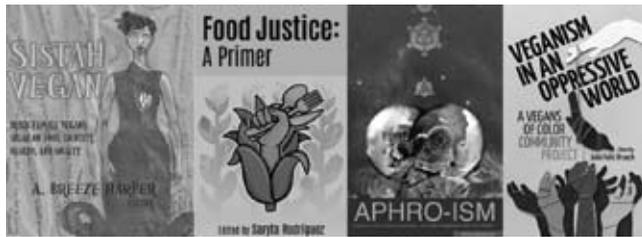
L'approccio decoloniale auspicato in *Afro-ismo* è anticipato dalla già citata antologia *Sistah Vegan* curata da Breeze Harper che, pur muovendo dalle riflessioni antispeciste di Patterson e Spiegel, dà priorità al razzismo ambientale e alimentare, al consumo etico e alle sue conseguenze per il benessere psicofisico [Fig. 5]: l'adozione o l'ostilità verso specifiche forme di alimentazione è infatti sempre informata dalle categorie di genere, classe, etnia e non secondariamente specie, nelle loro diverse intersezioni<sup>44</sup>. Fonte di ispi-

Milano 2011). E ancora: il Depo-Provera, proibito dopo che gli effetti cancerogeni furono osservati sui cani beagle in laboratorio, fu comunque usato come contraccettivo sui corpi delle donne native americane e afroamericane; il Norplant, un contraccettivo a impianto sottocutaneo, quindi controllato esclusivamente dai medici e non dalle donne, è stato ed è maggiormente prescritto alle donne non bianche, molto giovani e povere negli USA, spesso in cliniche pubbliche e tramite il sussidio Medicaid; è inoltre comune impiegare i carcerati nelle sperimentazioni mediche, visto che il loro consenso informato può essere più facilmente aggirato.

42 S. Ko in A. Ko e S. Ko, *Afro-ismo*, cit., p. 123.

43 Al posto della scivolosa espressione «animale umano», P. Butler (in «Making Enhancement Equitable», cit.) propone di usare «entità umana» facendo riferimento alla filosofia di Alfred N. Whitehead, per il quale gli esseri viventi esistono in relazioni complesse e molteplici piuttosto che come individui a sé stanti.

44 C. Bailey, «We Are What We Eat», cit.



[Fig. 5]

razione per questa antologia è in particolare il *womanismo*, in relazione al quale anche il veganismo è definito talvolta come un credo:

questo termine, usato inizialmente da Alice Walker in un racconto del '79, indica la cultura connettiva e non violenta promossa dalle femministe nere e il loro impegno per la riappropriazione delle storie e delle pratiche afroamericane; un femminismo “viola”, nelle parole di Walker, per molte afroamericane anteriori alle lotte del femminismo “color lavanda”, ossia il femminismo bianco; e declinato, in questo caso, in una chiave più esplicitamente ecologica, come *ecowomanismo*.

Il filo rosso che lega i saggi del libro curato da Harper è la ricerca di un equilibrio tra la dimensione spirituale e quella materiale, e tra individuo e ambiente, per una preparazione adeguata del corpo come tempio per lo spirito e per una cessazione di tutte le forme di oppressione, ispirata in particolare agli scritti di Dick Gregory e ai precetti di Queen Afua, popolare guida spirituale africana fondatrice del Global Sacred Woman Village. Tra i principi che guidano molti dei saggi dell'antologia vi è quello vedico della *Ahimsa* (parola che in sanscrito significa non-violenza) e l'invito a modificare le proprie abitudini di consumo soprattutto alimentare: in più di un saggio si fa, ad esempio, riferimento all'alternativa più “pulita” e meno nociva per la salute umana della carne biologica (una variante se possibile più antropocentrica della narrazione della “carne felice”<sup>45</sup>) oppure si suggerisce di cuocere la carne al vapore piuttosto che friggerla – che in un'ottica antispecista diversamente posizionata suonano come precisazioni alquanto problematiche. Quando si parla degli ormoni usati negli allevamenti, dell'adrenalina presente nella carne degli animali che vanno incontro alla morte con terrore, dell'abuso di grassi animali, sono i rischi per la salute del corpo umano, come malattie cardiovascolari, tumori, obesità, sonnolenza, sbalzi d'umore, a restare sempre in primo piano, mentre la condizione di vita degli animali sfruttati non è quasi per nulla affrontata.

Unica eccezione, come nota anche Boisseron nella recensione al libro<sup>46</sup>,

45 Cfr. Matthew Cole, «Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un'analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, 2010, pp. 6-27.

46 Benedicte Boisseron, *Afro-Dog. Blackness and the Animal Question*, Columbia University

il saggio dal titolo «Because They Matter» a firma di Tashee Meadows, che anche linguisticamente si discosta dagli altri per il tono più analitico che adopera nell'elencare molto dettagliatamente le condizioni di vita degli animali d'allevamento e le torture e deprivazioni loro inflitte, rifiutando esplicitamente la presupposta catena alimentare naturale spesso chiamata in causa per controbattere ai vegani – che nulla ha di naturale sia perché abbiamo già da tempo provveduto a eliminare quelli che potevano essere i nostri predatori sia perché abbiamo modificato, mutilato e “snaturato” gli animali che sfruttiamo. Le condizioni di “vita” in cattività portano Meadows, tra l'altro, a riflettere su chi vive la propria vita chiuso in carcere e sui lavoratori sfruttati e animalizzati nell'industria della carne.

Conclude l'antologia patrice jones, femminista lesbica bianca e attivista antispecista e antirazzista: il suo testo, che evidenzia come tutte le autrici condividano un richiamo alla liberazione come connessione e all'integrità dell'individuo quali antidoti alla violazione e alle divisioni subite dalle comunità afroamericane, legge tuttavia nel libro più di quanto ci sia, perlomeno in tema di liberazione animale e di una considerazione intersezionale delle oppressioni – di fatto quasi assente la riflessione sulla categoria di specie, le intersezioni affrontate coinvolgono primariamente forme di subalternità umane. Se, come giustamente nota jones, le scrittrici in questa antologia sanno cosa siano i privilegi e cosa significhi non goderne perché parlano da una prospettiva sempre situata dell'oppressione sessuale, di classe e razziale, il privilegio di specie rimane decisamente un privilegio poco tematizzato.

Va però riconosciuto che la critica al *soul food* che percorre il libro muove da un forte posizionamento politico, e non può essere semplicisticamente ridotta all'appello a una dieta salutare. Con questo termine si intendono tutti quei cibi molto calorici che costituivano in genere la dieta degli schiavi nel Sud degli Stati Uniti, ricchi di grassi e a base di carne e derivati animali, ma che comprendono effettivamente ricette riadattate dalle tradizioni di Europa e Africa, nonché fortemente ibridate con altre tradizioni locali, come per esempio quelle dei nativi americani. Il *soul food*, che è stato associato all'identità nera e alle tradizioni afroamericane dai movimenti per i diritti civili della metà degli anni Sessanta, per le autrici di *Sistah Vegan* occulta una grossa fetta di tradizioni africane – Melissa Danielle, ad esempio, scrive che il pollo fritto sta all'Africa come i capelli biondi a 'Lil Kim – spesso precedenti il colonialismo e basate su una alimentazione a base vegetale, in questo contribuendo a un vero e proprio «genocidio culturale»,

Press, New York 2018, pp. 29 sgg.

nelle parole di Harper.

D'altronde, sulla scorta di Deckha, possiamo notare come spesso il veganismo occidentale bianco – «gentrificato», lo chiama Polish<sup>47</sup> – ignori le tradizioni non occidentali in cui non si mangia carne come quelle in cui la si mangia, e le diverse ragioni e storie locali di entrambe le “scelte” (che non sempre sono tali). L'accesso a certi cibi può avere, nell'uno e nell'altro caso, anche una valenza di affermazione identitaria e sociale per le soggettività subalterne, come nota Bailey<sup>48</sup>, il che spiega sia l'attacco al vegetarianismo/veganismo bianco, sia quello alle mode della cucina “etnica”, dove etnico è sempre, guarda caso, soltanto ciò che è marcato come non bianco e non occidentale; ma altrettanto può far comprendere la rivendicazione afroamericana del soul food in quanto cibo che i padroni si rifiutavano di mangiare. D'altra parte, come notano anche Aph e Syl Ko, il nero che sceglie di diventare vegano non sta facendo un passaggio alla civiltà, non sta affatto trascendendo la propria condizione di nero, come talvolta i discorsi del *lifestyle* vegano mainstream sembrerebbero suggerire. E invece, succede spesso che i vegani neri noti e celebrati siano proprio quelli che si adattano a una rappresentazione che ne vogliono dare i bianchi, senza per così dire rompere le uova nel «paniere razziale»<sup>49</sup>: insomma, il nero può benissimo adottare uno stile di vita vegano senza bisogno di riabilitarsi agli occhi del bianco.

### Antispecismo decoloniale

Le autrici di *Sistah Vegan* sono mosse dall'intento di reclamare una versione nera, non classista, antirazzista, e decoloniale del veganismo, troppo spesso percepito come affare per bianchi<sup>50</sup>. In quest'ottica si comprende il collage di discussioni online posto da Harper in calce al libro per sconfessare il pregiudizio (generalmente bianco) che il corpo vegano sia un corpo sempre magro e performante. Nel suo blog, Harper nota anche come i

47 J. Polish, *Decolonizing Veganism*, cit. Un esempio evidente è la relazione, ora fortunatamente interrotta, tra Whole Foods, catena statunitense di negozi di cibi biologici e vegani, e i carcerati impiegati come operai nell'industria della produzione del latte usato per i formaggi della catena (*Ibidem*).

48 C. Bailey, «We Are What We Eat», cit.

49 A. Ko in A. Ko e S. Ko, *Afro-ismo*, cit., p. 132.

50 Non solo i consumi alimentari, ma anche quelli culturali degli animali si caratterizzano per un approccio coloniale, come è evidente nella istituzione degli zoo, nati per circoscrivere ed esibire la natura selvatica ed esotica in condizioni “protette”.

marchi che producono cibo *cruelty-free* restino spesso luoghi di discriminazione razziale e di genere dei lavoratori. Peraltro, dietro alcune sostanze come zucchero, cacao e caffè, che provocano assuefazione e tendono a essere particolarmente nocive quando assunte in quantità eccessive, c'è una lunga storia di appropriazione del lavoro degli schiavi, e la colonizzazione economica dei paesi e delle fasce della popolazione più poveri avviene anche attraverso un assoggettamento alimentare che accentua le disuguaglianze tra i consumatori di cibi salutari e i consumatori di cibo spazzatura: mentre l'obesità è in allarmante ed esponenziale aumento, la classe incide in modo significativo, insieme al genere e all'etnia, nelle statistiche dei consumatori di questi cibi.

La riproduzione dei privilegi del soggetto non marcato è stata regolata attraverso le pratiche alimentari, che hanno associato il consumo di carne animale a soggetti privilegiati: esserne consapevoli ovviamente non è sufficiente, nota Bailey<sup>51</sup>, almeno finché la consapevolezza non porta a una trasformazione, ma una trasformazione che sia politica non può ignorare che il consumo di carne può avere motivazioni molto diverse. Bailey fa appello, per questo, al cosiddetto *contextual (moral) vegetarianism* di ecofemministe come Val Plumwood, Karen Warren e Diane Curtin, che considera un utile strumento per comprendere le diverse ragioni che stanno alla base del consumo alimentare di carne. Contestualizzare in questo caso significa, afferma Bailey, per chi rivendica come per chi problematizza l'identità e il riconoscimento, interrogarsi su cosa significhi mangiare o meno animali per soggettività diversamente posizionate, le ideologie che sostengono tali pratiche, l'animalizzazione mirata a precisi soggetti sociali e il funzionamento di sistemi di oppressione istituzionalizzati, nonché il modo in cui classismo, sessismo e razzismo si inscrivono nella riproduzione di certe abitudini alimentari più che di altre.

La maggior parte delle autrici di *Sistah Vegan* sostiene quindi che il veganismo è soprattutto un modo di vivere in accordo con i propri valori, relazioni e tradizioni e per riprendere il controllo sul proprio corpo; alcune, come ad esempio Ma'at Sincere Earth esplicitano persino un disinteresse per i diritti animali, che considerano una conseguenza di un più generale rispetto per la vita, non una priorità da perseguire<sup>52</sup>. Crudismo, tantrismo, tradizioni caraibiche o africane, diete olistiche, rituali disintossicanti e alimentazione vegetariana e vegana sono gli strumenti necessari a ripristinare

51 C. Bailey, «We Are What We Eat», cit.

52 Anche in questo caso, è opportuno chiedersi se le priorità debbano creare ulteriori gerarchie negli obiettivi da perseguire e non piuttosto fare emergere la necessità di una liberazione dalle gerarchie del dominio che sia comune, e totale, per tutti i soggetti, umani e non, coinvolti.

la condizione sacra dell'organismo, abusato e spossessato dalle imposizioni della cultura occidentale (dalla medicina alla dieta).

Le sorelle Ko, che in *Afro-ismo* riuniscono i principali interventi scritti sul blog avviato nel 2015, sono considerate da Breeze Harper come la quintessenza del pensiero decoloniale nel contesto dei *Critical Animal Studies*. Il termine decoloniale, per Aph e Syl Ko, vuole sottolineare lo scollamento epistemico dalla tradizione di pensiero bianca e occidentale ispirato ad autori come Aimé Césaire e i già citati Fanon e Wynter, necessario a entrare in un territorio concettuale nuovo, spesso anche confuso, ma di una confusione utile, scrivono, a far evolvere l'attivismo. Come le autrici di *Sistah Vegan* recuperano la tradizione culturale afroamericana soprattutto in tema di alimentazione, Aph Ko e Syl Ko intendono restituire dignità alla produzione culturale nera, rivendicando anche la necessità politica del separatismo, pur consapevoli dei rischi di essenzialismo che ciò comporta. Le sorelle Ko si scagliano con forza contro le strategie dell'umanizzazione<sup>53</sup>, pur consapevoli che l'animalizzazione è parte della stessa definizione della nerezza – non c'è nemmeno bisogno di sottolineare che i neri sono trattati come gli animali, è una precisazione ridondante<sup>54</sup>.

Aph e Syl Ko intendono mostrare come non può esserci un discorso vegano o animalista uniforme perché diversi sono i soggetti che lo fanno proprio e diverse le loro ragioni; così come ci sono vegani neri che non considerano per nulla la questione razziale nei loro discorsi, ce ne sono altri che pongono gli animali in secondo piano; senza voler presentare la loro prospettiva come universale, e anzi celebrando continuamente il pluralismo, le sorelle Ko danno importanza alla centralità della razza nel discorso specista e viceversa, ribadendo che quando si parla di oppressione si deve innanzitutto guardare agli effetti e agli esercizi dell'animalità come meccanismo ideologico (ossia lo specismo) che consente l'oppressione di qualsiasi categoria che non sia quella dell'umano bianco non marcato<sup>55</sup>; non bisogna, insomma, negare il diritto a definirsi, semmai criticare da quali collocazioni sono formulate le definizioni, e cosa cambia in base ai diversi posizionamenti; così come includere può avere una matrice oppressiva, differenziarsi non vuol dire per forza dividersi, come sa bene chi ha subito le divisioni sul proprio stesso corpo.

Un'altra analisi recente che riporta l'attenzione sull'importanza di

53 S. Ko in A. e S. Ko, *Afro-ismo*, cit., p. 60.

54 A. Ko in *Ibidem*, p. 147.

55 Cfr. Megan Glick, *Infrahumanisms. Science, Culture and the Making of Modern Non/Personhood*, Duke University Press, Durham & Londra 2018.

considerare i processi di razzializzazione e animalizzazione come sistemi di oppressione interconnessi e simultanei piuttosto che consequenziali – ossia, gli animali non sono *the new black*<sup>56</sup> – e che invita a considerarne la reciprocità nel corso della storia è quella di Boisseron<sup>57</sup>. L'essere animale e l'essere nero possono servire come strumenti per riflettere sull'una e l'altra cosa separatamente: se in generale tutta la riflessione sui diritti animali, secondo Boisseron, deve molto agli assunti degli abolizionisti, iniziando da Jeremy Bentham, è pur vero che tale logica nel campo della questione animale non sempre si traduce in uno speculare abolizionismo, ma resta ferma al welfarismo<sup>58</sup>.

C'è spesso nei discorsi sugli animali uccisi su cui si concentrano i media un sottotesto colonialista e razzista, che non può essere ignorato e che tende a polarizzare l'opinione pubblica, mentre sarebbe più proficuo osservare come molte forme di violenza nella pratica sono fra loro connesse, rendendo quantomai necessaria quella che Claire Jean Kim e Lori Gruen hanno definito *etica del riconoscimento*<sup>59</sup>: parafrasare lo slogan #BlackLivesMatter con quello #AllLionsMatter per dare manforte a chi si vede attaccato perché piange i leoni morti più degli umani neri morti è non solo irrispettoso delle proteste antirazziste, ma estremamente divisivo.

Ricentrare su di sé il discorso nero non è esclusivamente un processo di auto-guarigione, ma secondo Aph e Syl Ko serve a canalizzare meglio le energie della cultura nera per la comunità nera e le sue pratiche, piuttosto che stare a rispondere ai quesiti della cultura dominante – cessare, dicono ad esempio, parlando dei dibattiti in rete, di funzionare da «cenerentole digitali» che spazzano la cenere delle questioni intellettuali dei bianchi<sup>60</sup>. Non siamo tutti vegani allo stesso modo, esattamente come non è necessario, anzi, è fuori luogo, riprendere lo slogan Black Lives Matter per dire che tutte le vite contano, afferma Aph Ko<sup>61</sup>. Per questo, piuttosto

56 Cfr. il contributo di Che Gossett in questo numero della rivista.

57 Sviluppata nel libro *Afro-Dog* che riprende il titolo dell'articolo che lo anticipa, citati entrambi.

58 Steven Best, «Welfarismo, diritti animali e liberazionismo. Uno sguardo sul movimento animalista negli Stati Uniti», trad. it. di M. Maurizi, in «Liberazioni» n. 3, 2010, pp. 42-51; M. Filippi, *Questioni di specie*, elèuthera, Milano 2017.

59 Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings. Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2015. In «Samuel Dubose, Cecile the Lion, and the Ethics of Avowal» (in «Al Jazeera America», 31 Luglio 2015, <http://america.aljazeera.com/opinions/2015/7/samuel-dubose-cecil-the-lion-and-the-ethics-of-avowal.html>), Lori Gruen confronta le reazioni del pubblico all'uccisione del leone Cecile e all'omicidio di Samuel Dubose, quarantatreenne nero ucciso a bruciapelo solo per non aver mostrato il documento d'identità allo stop della polizia.

60 A. Ko in A. e S. Ko, *Afro-ismo*, cit., p. 45.

61 *Ibidem*, p. 52.

che fare appello all'intersezionalità, che secondo le autrici si limita a una mappatura del presente, la visione delle sorelle Ko chiama in causa l'afrofuturismo (purtroppo senza percorrerne davvero la strada fino in fondo, ma solo accennandovi forse come premessa di successive elaborazioni), che intende costruire una narrazione alternativa del passato funzionale a trovare strumenti per una diversa mappatura e immaginazione del futuro. E questa narrazione deve ripartire dall'animale, scrivono le sorelle Ko, e ridare dignità all'animalità, che della nostra storia ha fatto sempre parte e dunque non può che essere anche all'orizzonte, senza la quale non potrà esistere alcun futuro di liberazione.

Angela Balzano  
**HeLa la guaritrice<sup>1</sup>**

Quando racconto la storia di Henrietta e delle sue cellule, la prima reazione è di solito questa: ma non era illegale prelevare un campione di tessuto senza che la donna lo sapesse? I medici non sono forse obbligati a dichiarare se useranno un pezzo di te nelle loro ricerche? La risposta è no, e valeva nel 1951 come oggi.

Rebecca Skloot, *La vita immortale di Henrietta Lacks*

Per dimostrare che il sospetto nutrito da Haraway nel suo *Testimone Modesta*<sup>2</sup> è oggi un dato di fatto ricorro a una figurazione fuori da ogni metafora, a una soggettività vissuta e morta nel secolo scorso e oggi reincarnata in cellule immortalizzate che si muovono fluide lungo i circuiti del biocapitale globale. Ma quale era il sospetto di Haraway e chi è oggi HeLa la guaritrice?

In *Testimone Modesta* Haraway sospettava che la «biologia, tanto le incarnazioni concrete e storicamente specifiche, quanto il discorso tecnoscientifico che posiziona tali corpi» stesse diventando «una strategia di accumulazione»<sup>3</sup>. Ma chi è che accumula? Avviciniamoci a HeLa per scoprirlo.

Se una casa farmaceutica ottiene un vaccino a partire dalla ricerca su una cellula staminale estratta dal corpo di una donna, può questa godere dei profitti derivanti da tale scoperta scientifica? La normativa in vigore esclude che partecipi ai profitti chi non ha partecipato al processo di creazione in laboratorio e alla sperimentazione scientifica, a essere oggetto di una doppia cattura sono generazione e produzione. In questo quadro conta qualcosa il consenso, la volontà del corpo umano da cui sono prelevati i

1 Questo testo è un estratto (*Figurazione 5*) dal libro di Angela Balzano, *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*, in uscita (2021) nella collana "Culture Radicali" diretta dal gruppo Ippolita per l'editore Meltemi (Milano).

2 Donna J. Haraway, *Testimone Modesta@FemaleMan@Incontra OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it parziale di M. Morganti e revisione di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2000.

3 *Ibidem*, p. 48.

materiali biologici senza i quali nessuna innovazione potrebbe mai essere prodotta e brevettata? *La vita immortale di Henrietta Lacks*<sup>4</sup> prova purtroppo che alcuni corpi non contano affatto, che la loro autodeterminazione viene negata.

Henrietta Lacks era una afro-americana senza reddito fisso, dalla famiglia numerosa, che fu ricoverata all'ospedale John Hopkins nel 1951 per un cancro alla cervice uterina che le causò la morte all'età di 31 anni. Lo scienziato Gey prelevò due campioni di tessuto dalla sua cervice e osservandone le cellule si rese conto che erano inusualmente capaci di riprodursi senza terreno di coltura. Decise perciò di renderle disponibili per il commercio, senza preoccuparsi di chiedere il consenso alla famiglia della paziente, dal momento che non lo aveva chiesto neppure a Henrietta mentre era in vita (i tessuti erano stati prelevati mentre era ancora in terapia). La famiglia di Henrietta è stata informata dell'esistenza delle cellule HeLa, cellule tumorali immortalizzate, solo nel 1973 e solo perché era necessario per portare avanti le ricerche. Gli scienziati avevano capito che le cellule HeLa avevano innumerevoli potenzialità, ma non riuscivano a contenerne l'effetto collaterale: le HeLa contaminavano le altre colture cellulari, bisognava trovare dei marcatori genetici per distinguerle. Ecco perché occorreva informare i parenti stretti, perché il loro DNA era fondamentale per il confronto con quello di Henrietta. Ma neppure i parenti hanno mai letto o firmato un consenso informato, è stato loro prelevato del sangue con la promessa, impossibile da mantenere, di esaminare la possibilità che avessero lo stesso cancro della madre. E così, mentre la figlia Deborah aspettava invano i risultati di un'analisi mai compiuta, i medici McKusick e Hsu accumulavano brevetti e pubblicazioni scientifiche. La situazione non è cambiata molto: ancora oggi la famiglia di Henrietta non ha ricevuto compensi. Nel 2013 è stato portato a termine e reso pubblico il sequenziamento del DNA, violando la privacy familiare (il DNA è condiviso). Dopo molti dibattiti si è concluso che due delle/i familiari di Lacks possano partecipare alla Commissione scientifica che esamina gli usi delle HeLa, ma non si è mai parlato di redistribuzione dei profitti. Si badi che senza le cellule HeLa non avremmo il vaccino contro la poliomielite, la clonazione, la mappatura del genoma, la fecondazione in vitro. Ma negli USA una volta che il materiale biologico viene separato dal corpo, puoi intentare una causa legale (se sei ancora viva e te lo puoi permettere), ma intanto la ricerca procede. In Europa si riserva forse una maggiore attenzione al consenso informato, ma

4 Rebecca Skloot, *La vita immortale di Henrietta Lacks*, trad. it. di L. Civalleri, Adelphi, Milano 2011.

non si parla mai di contratti che riconoscono compensi al corpo fornitore dei materiali biologici. I profitti sono tutti per le corporation biotech, poco importa quale sia lo scopo della ricerca. E le cellule HeLa sono davvero state utilizzate per i più svariati scopi, sono state inviate in lungo e in largo sul pianeta Terra e non solo, sono persino state lanciate nello spazio per studiare il comportamento delle cellule a gravità zero:

Si stima che il numero totale di cellule HeLa propagate nella coltura cellulare superi di gran lunga il numero totale di cellule presenti nel corpo di Henrietta Lacks. Gli scienziati hanno coltivato circa 20 tonnellate di sue cellule e al momento sono state pubblicate oltre 74.000 pubblicazioni scientifiche e oltre 11.000 sono i brevetti depositati a partire dalle cellule HeLa<sup>5</sup>.

Ma HeLa non ha solo rigenerato vite umane, è stata ed è una guaritrice mammifera che salva altri mammiferi non umani. Nel bel mezzo della pandemia da polio, agli inizi degli anni Cinquanta, senza le cellule di Henrietta sarebbero state uccise milioni di scimmie. Il sangue necessario alle sperimentazioni proveniva infatti da scimmie uccise di proposito. Le cellule HeLa presentavano notevoli vantaggi: erano reattive al virus, potevano viaggiare per posta e continuavano a sdoppiarsi fino a quando avevano spazio a disposizione. Un'alternativa economica e versatile al costosissimo sangue di scimmia<sup>6</sup>.

Così versatili e utili, le cellule HeLa erano pur sempre cancerose, per alcuni biologi cellule troppo bizzarre per essere definite umane. Per questa ragione la biologa Lena protagonista di *Annihilation* non fa che alludere al potenziale alieno già insito nella biologia umana, in un gioco di citazioni che comincia insieme al film e raggiunge il suo apice nella sequenza in cui Lena legge *La vita immortale di Henrietta Lacks*. Il film, ispirato al romanzo FS di Jeff VanderMeer, pullula di fotogrammi di cellule che si sdoppiano. Con colonna sonora (a firma Moderat) e effetti psichedelici, *Annihilation* narra di possibili diffrazioni del DNA e di auspicabili

5 Sara Casati, Stefano Crabu, Marialuisa Lavitrano e Mauro Turrini, «HeLa. Reconstructing an Immortal Bio», in «TECNOSCIENZA-Italian Journal of Science & Technology Studies», vol. 3, n. 2, 2013, p. 48.

6 Non potevamo aspettarci che a muovere gli scienziati verso l'impiego delle HeLa per mettere a punto il vaccino contro la poliomielite fosse l'etica postumanista: il loro problema non era quello di non uccidere le scimmie, ma abbattere i costi. Si noti che nello stesso periodo presso lo stesso centro di Tuskegee si portavano avanti i famigerati studi sulla sifilide iniziati negli anni Trenta e conclusi nel 1972, studi marcatamente segnati da razzismo e classismo: cfr. James H. Jones, *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment*, The Free Press, NY 1993. Cfr. anche, in questo numero della rivista, il contributo di Federica Timeto.

ricombinazioni transspecie dei materiali genetici dei viventi<sup>7</sup>. Magnetica la sequenza iniziale, guardiamo al microscopio un processo mitotico e sentiamo Lena spiegare alla classe: «La cellula che stiamo osservando è tumorale, femmina, trentacinque anni, prelievo della cervice». Un omaggio non solo a HeLa ma anche alla teoria de\* biologh\* che hanno affermato «HeLa non è della specie *Homo sapiens*». HeLa guaritrice postumana? Pare ci siano buone ragioni per considerare le cellule Hela di una nuova specie:

Il loro genotipo è molto diverso, non rintracciabile in altri umani in vita, occupano una nicchia ecologica estremamente diversa da quella degli umani. Sopravvivono e si espandono molto oltre la volontà dei coltivatori umani di cellule. Sono la gramigna delle colture cellulari. Non si scambiano geni con umani reali<sup>8</sup>.

Poco importa se le HeLa provengono da un corpo umano, per Van Valen e Virginia Maiorana poco importa che l'ambiente di rigenerazione delle HeLa sia fabbricato da noi: le HeLa non sono gli unici organismi che ricreiamo nei laboratori. Se le/gli scienziate/i smettessero di fornire il terreno di coltura necessario alla riproduzione delle HeLa ci troveremmo di fronte a un fenomeno di estinzione, non alla negazione della loro esistenza. Van Valen e Maiorana nutrono a tal punto la convinzione che ci troviamo al cospetto di una nuova specie microbica da aver provveduto anche al suo nome: *Helacyton gartleri* (Hela più il greco *cytos*, che significa cavità o cellula; e *gartleri* dal genetista che vi ha dedicato anni di studio, Stanley Gartler).

Biologia e fabula speculativa? Studiando la loro proposta, seducente per una postumanista femminista, constato che questa forma di vita molecolare e microbica da noi rimane prodotta e da noi rimane impiegata. Perché siamo ben felici di accogliere nuove specie sul pianeta Terra (felici e affascinate dal fatto che queste cellule si sono fatte pure un giro nello spazio prima di riatterrare qui), ma un po' *#feministkilljoy* chiediamo: queste nuove specie sono destinate solo alla cura dei *sapiens*? Chissà di cosa sarebbe capace la specie *Helacyton gartleri* se non fossimo noi a indirizzare la sua totipotenza. Chissà se le HeLa si sentono più una nuova specie microbica

o una *tecnologia vivente*<sup>9</sup> a uso e consumo dell'umano.

Nell'incapacità di definire il loro statuto onto/biologico, ci resta una certezza. Le HeLa sono una potenza generatrice e guaritrice e questa potenza viene dall'utero di una contadina nera che lavorava nei campi di tabacco della Virginia e che, morendo, ha dato la vita milioni di altre volte in modi mostruosamente postumani. Che Henrietta Lacks sia di un'altra specie? Henrietta era abbastanza umana da rendersi preferibile ad altre mammifere per gli studi clinici, ma non Uomo il cui consenso e la cui autodeterminazione possano contare. Henrietta era un'afroamericana esclusa come sesso e razza seconda dallo statuto dell'umano, per lei come per Anarcha e Bartmaan la scienza aveva previsto un posto in seconda fila nella tassonomia del *sapiens*. Lì, nelle retrovie dell'umano, Henrietta Lacks, Anarcha, Bartmaan e milioni di altre donne e soggettività non eteronormate hanno coltivato rimedi, farmaci, pratiche e relazioni capaci di curare l'umano, prima e dopo la sua nascita.

7 Il film *Annihilation* di Alex Garland è del 2018, l'omonimo romanzo, *Annientamento* (2014), da cui trae ispirazione, è di Jeff VanderMeer, primo volume della *Trilogia dell'Area X*, che include anche i romanzi *Autorità* e *Accettazione*, trad. it. di C. Mennella, Einaudi, Torino 2018.

8 Leigh M. Van Valen e Virginia C. Maiorana, «HeLa, a New Microbial Species», in «Evolutionary Theory Review», vol. 10, n. 2, 1991, p. 72.

9 Cfr. Hannah Landecker, *Culturing Life. How Cells Became Technologies*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007.

Che Gossett

**Il nero, l'animale, il non-sovrano<sup>1</sup>**

L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare [...] proprio laddove essi fanno dell'animale un *teorema*, una cosa vista e non vedente. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*

In quel bianco giorno d'inverno il mio corpo mi ritornava disteso, disgiunto, rimesso insieme, tutto dolorante. Il negro è una bestia, il negro è cattivo, il negro è maligno, il negro è brutto. Frantz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*

Nel confrontare il sensazionalismo mediatico e l'ondata di rabbia che l'uccisione del leone Cecil<sup>2</sup> ha scatenato con la palese mancanza di empatia per le vite nere e la loro fine prematura, mi sembra importante discutere di come questi due aspetti trovino collegamento nella mascolinità militarizzata e nelle fantasie coloniali sull'Africa.

Pertanto, invece di mettere la vita animale contro la vita nera, potremmo guardare a come i teorici neri radicali abbiano da sempre interrogato le relazioni tra la nerezza<sup>3</sup> e l'animalizzazione e a come le prospettive abolizioniste radicali immaginano un diverso orizzonte di liberazione per il nostro mondo. Storicamente, la scienza razzista ha rappresentato i neri come simili agli animali e questa narrazione anti-nero si è poi sovrainposta ai modi in cui l'animale è stato immaginato nello sviluppo della

1 L'originale inglese è stato pubblicato con il titolo *Blackness, Animality, and the Unsovereign* sul blog della casa editrice Verso l'8 Settembre 2015, <https://www.versobooks.com/blogs/2228-che-gossett-blackness-animality-and-the-unsovereign>.

2 Nel luglio 2015, il leone Cecil è stato ucciso a tradimento, dopo essere stato attratto fuori dalla riserva del Parco Nazionale di Hwange in Zimbabwe, da un cacciatore-turista originario del Minnesota, Walter James Palmer. La vicenda ha scatenato un enorme polverone online, intrecciandosi alle proteste di Black Lives Matter (cfr. Federica Timeto, «Femminismo nero e antispecismo», in questo numero della rivista). Palmer, che non ha subito alcuna conseguenza legale, questa estate è tornato alla ribalta per aver ucciso un ariete protetto della Mongolia, gloriandosene poi sui social media [N.d.T.].

3 Gossett scrive «black» e «blackness» utilizzando alternativamente l'iniziale maiuscola e minuscola. Si è scelto di uniformare usando la minuscola, anche in relazione ad «animale» e «animalità», sempre minuscoli [N.d.T.].

filosofia occidentale, come una terra desolata su e contro cui l'umano, in quanto costruito coloniale e razziale, è stato definito. Tuttavia, pensatori neri come Frederick Douglass, Frantz Fanon e Angela Davis mostrano come la tradizione del pensiero radicale nero – parte di ciò che W.E.B. Du Bois ha chiamato «il dono del popolo nero» – prospetti una visione di liberazione per tutti i viventi. Queste riflessioni contribuiscono ai *Critical Animal Studies* con nuovi interrogativi e orizzonti di senso e ci indicano nuove strade da percorrere verso un'abolizione intesa come aspirazione continua alla liberazione della vita umana-animale tutta.

Frederick Douglass, ad esempio, ha scritto della brutalità della razzializzazione dei neri in quanto animalizzazione e ha condannato la violenza contro gli animali nel regime delle piantagioni:

Non solo lo schiavo, ma anche il cavallo, il bue e il mulo condividevano la medesima indifferenza ai loro diritti naturalmente generata dallo stato di schiavitù. Il padrone accusava il sorvegliante, il sorvegliante lo schiavo, lo schiavo i cavalli i buoi e il mulo, e questa violenza si scaricava a catena sugli animali.

Douglass, tra l'altro, conosceva e supportava politicamente e ideologicamente attivisti coinvolti nelle prime organizzazioni per i diritti animali istituite in Occidente. Nel suo corpus di testi troviamo tracce e ricerche sulla co-costituzione dell'oppressione razziale e animale:

Mi sono reso conto ora dei molti punti di contatto tra la mia condizione e quella dei buoi. Loro erano una proprietà, come me; loro erano fatti per essere spezzati, e così anche io; Covey faceva a pezzi me, io facevo a pezzi loro...

In un discorso del 1873, intitolato *Agriculture and Black Progress* [*Agricoltura e progresso dei neri*], Douglass parla degli animali come compagni e aiutanti, come oggi Donna Haraway parla del divenire-con come forma di relazione che muove il mondo<sup>4</sup>:

Non esiste agricoltura che funzioni senza cavalli e buoi ben addestrati e ben trattati, e uno dei più grandi piaceri della vita agricola sembra proprio

4 È comunque opportuno contestualizzare simili riflessioni anche rispetto al mutato panorama del biolavoro globale, come spiego nel capitolo «Cyborg» di *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

la possibilità di creare relazioni amorevoli tra l'agricoltore e i suoi compagni quadrupedi; che sono una compagna, oltre che un aiuto nella fatica del lavoro.

Le riflessioni di Douglass ci offrono quello che Harriet Jacobs chiamerebbe un «rifugio di fuga», in questo presente di sottrazione della libertà di massa, attraverso cui immaginare l'abolizione come mezzo per fare mondo e divenire-con. Come forma del divenire-con, l'abolizione è il processo mai concluso per porre fine al razzismo contro i neri, al capitalismo razziale, al controllo patriarcale sui corpi trans e queer, al colonialismo, all'uccisione e alla detenzione di animali. Nella loro lotta per la liberazione totale, gli animalisti abolizionisti devono fare i conti con la svalutazione della vita nera, la razzializzazione come animalizzazione e l'industria carceraria.

Diversamente dalla visione abolizionista di Douglass, alcune persone che lottano per la liberazione animale o si occupano di *Animal Studies* immaginano la liberazione in modo teleologico: prima è stata abolita la schiavitù e adesso deve essere abolita la cattività degli animali. È come se gli animali fossero *the new black*, anche se la nerezza è già stata razzializzata attraverso la sua animalizzazione. Chi critica l'eccezionalismo umano e l'antropocentrismo nell'ambito dei *Critical Animal Studies* spesso presume che l'umano nel binomio umano/animale sia una categoria e un privilegio universale, piuttosto che una categoria incrinata e contesa. La nerezza e la sua relazione all'animalità e all'abolizionismo restano sovente nella «posizione dell'impensato», come dicono Saidiya Hartman e Frank Wilderson.

In *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Toni Morrison scrive:

La popolazione degli schiavi, si potrebbe pensare e in effetti così è stato, si prestava a essere un surrogato sacrificale per meditare sui problemi della libertà umana, sull'anelito alla libertà e sulla sua irraggiungibilità. Io aggiungerei che la popolazione degli schiavi fornisce anche un surrogato per le questioni che riguardano la *libertà animale così come la libertà umana*.

Le riflessioni e la teoria nera anticipano la critica del binarismo umano/animale dei *Critical Animal Studies*. Come evidenzia Mel Chen in *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering and Queer Affect*, «possiamo sostenere che per prima cosa gli schiavi africani portarono il peso epistemologico dell'animalizzazione». La razzializzazione coloniale della nerezza è stata rappresentata e ha funzionato come sua animalizzazione e

bestializzazione. Al di fuori della categoria razziale e coloniale dell'umano e della sua ontologia, la nerezza riconfigura la comprensione dell'umano in un modo che si può pensare come già da sempre postumano e che mette in crisi anche la categoria di animale. Come mostra il lavoro recente di Sharon Holland sul *perire* animale, sulla dicotomia umano/animale e sugli spettacoli Neri/Indiani, i pensatori neri hanno da subito preso in considerazione la questione animale, a causa dei modi in cui la nerezza è stata posizionata in relazione all'animalità per renderla oggetto.

Seguendo Sylvia Wynter, potremmo dire che il genere dell'animale accompagna il «genere dell'Uomo [Man]». Come dice Achille Mbembe in *Postcolonialismo*, non solo il discorso sull'Africa si sviluppa «quasi sempre nell'ambito (o ai margini) di un metatesto che parla dell'animale», ma il nativo si iscrive in una «grammatica dell'animalità». Possiamo riconoscere questa «grammatica dell'animalità» anti-nera e colonialista nella *Filosofia della storia* di Hegel, in cui l'Africa simboleggia il fuori della storia, del *logos* e del *telos*, ossia il primitivo, il barbarico e il bestiale. È questo immaginario razziale e coloniale che il cacciatore colonialista bianco nel ruolo del turista ancora attesta, eppure la nerezza continua a rimanere la presenza assente di buona parte degli studi animali e dei discorsi sulla liberazione animale – evidenziando il fatto che operi come «materiale grezzo» per la teoria e la produzione di conoscenza. La nerezza resta ancora un corpo surrogato (di conoscenze) di cui si appropria la ricerca dei bianchi. Un «oggetto di indagine e/o studio» abietto, in effetti.

Al di là dell'accelerazione che ha subito oggi, la violenza sugli animali ha profonde radici nei modi in cui la filosofia ha teorizzato «l'animale» in sé. Come sostiene Derrida nei suoi seminari raccolti ne *La Bestia e il Sovrano*, lo sguardo filosofico più comune sull'animale ha rafforzato il confine coloniale umano/animale, quella distinzione onto-epistemologica che priva l'animale di parola, discorso e ragione. Nei seminari e nel libro *L'animale che dunque sono* Derrida mostra come, da Aristotele in poi, l'approccio dominante della filosofia all'animalità sia stato approfondito e perpetuato – dalla tristemente nota affermazione di Heidegger sugli animali come «poveri di mondo» alla definizione e agli esperimenti sugli animali come automi meccanici di Cartesio, dalla figurazione batailliana dell'animalità come insondabile all'affermazione di Levinas sugli animali e sui Palestinesi come «privi di un volto», volto attraverso cui è possibile incontrarsi su un piano etico. Se ha scardinato la teoria dominante dell'animalità confrontandosi anche con la tradizione nera radicale (analizzando il regime razziale delle prigioni e scrivendo a sostegno di George L. Jackson negli anni Settanta, e poi di Mumia Abu Jamal), Derrida non

è però arrivato a decostruire la razzializzazione della nerezza come animalizzazione. Quando la filosofia dell'animalità parla del confine umano/animale ma dimentica di riflettere su come la nerezza sia stata espulsa dalla categoria dell'umano, si dimentica anche di come i pensatori neri abbiano lottato per liberare la nerezza dalla cattività concettuale che l'ha *bestializzata*<sup>5</sup>. In effetti, potremmo cambiare il titolo *La bestia e il sovrano* in *La nerezza, la bestia e il non-sovrano*<sup>6</sup>.

Neppure l'indagine onto-teologica sull'animalità di Giorgio Agamben ne *L'aperto. L'uomo e l'animale* affronta la questione dell'incorporarsi reciproco di razza e animalità. Il modo in cui discute l'animalità e la biopolitica della modernità si arricchirebbero molto se messe in relazione con la nerezza. L'affermazione in *Homo Sacer* sui campi di sterminio come «nuovo *nomos* biopolitico del pianeta» è diventata per molti versi il paradigma per comprendere la biopolitica del presente e, sebbene si possa ammettere che si tratti di una descrizione appropriata dato l'orrore dell'apparato legal-carcerario e lo scenario necropolitico attuale che includono situazioni come Guantanamo, l'isolamento totale e altre cose del genere, essa lascia comunque fuori dal quadro il capitale razziale e l'architettura coloniale che di tutto questo sono la matrice. Agamben è stato criticato da studiosi dei *Black Studies*, come Jared Sexton nel saggio *People of Color Blindness* e Alex Weheliye nel libro *Habeas Viscus*, in quanto le sue definizioni di biopolitica non prendono in considerazione né il colonialismo né lo schiavismo. Parte del problema dell'elisione dello schiavismo coloniale e razziale dal discorso biopolitico è che esso impedisce di conoscere la pre-istoria dei genocidi antecedenti l'Olocausto (ad esempio, i campi di concentramento in Namibia durante il dominio coloniale tedesco) e che il trauma storico dell'Olocausto viene strumentalizzato come infrastruttura emotiva dai sionisti per giustificare l'occupazione dei Territori da parte del governo di Israele.

5 Enfasi aggiunta [N.d.T.].

6 Per comprendere meglio il termine «unsovereign» cui Gossett fa riferimento è utile quanto segue: «Il campo dei *Black Studies* segue la “figura del non-sovrano” [...] per riflettere su una questione cruciale, e cioè “se il problema fosse proprio la sovranità?” (Moten, 2013). L'abolizione, il sogno politico dei *Black Studies*, il loro pensiero inconscio, consiste nell'affermazione dello schiavo non-sovrano – l'influenzabile, il derelitto, il mostruoso, il miserabile – figura di un ordine totalmente diverso da (anche quando coincidano o coabitino con) il nativo colonizzato – l'occupato, il non protetto, il non documentato, l'oppresso. L'abolizione si pone oltre (il ripristino del)la sovranità [...]. Se la relazione dell'indigeno alla terra precede ed eccede qualsiasi regime di proprietà, lo schiavo che abita la terra precede ed eccede ogni precedente relazione con la terra – l'essere senza terra [*landlessness*]. L'essere senza sé [*selflessness*] ne è il correlato. Nessun terreno per l'identità, nessun terreno dove stare/schierarsi». Cfr. Jared Sexton, «The Vel of Slavery: Tracking the Figure of the Unsovereign», in «Critical Sociology», vol. 42, nn. 4-5, 2014, p. 593 [N.d.T.].

Achille Mbembe fornisce un quadro più variegato e storicamente accurato per comprendere la biopolitica in *Necropolitica*. Mbembe definisce lo schiavismo delle piantagioni come «una delle prime istanze di sperimentazione biopolitica». Il lavoro di Mbembe mostra come la figura dell'animale sia sempre stata avvolta in una narrazione coloniale e razziale. La sua definizione di necropolitica non solo amplia l'analisi di Agamben, ma mostra come la schiavitù sia stata uno dei primi luoghi di sperimentazione biopolitica, fornendo utili strumenti per comprendere la violenza necropolitica contro gli animali e come il colonialismo, il razzismo contro i neri e lo sterminio di massa degli animali siano collegati nel capitalismo razzializzato.

Un esempio della violenza necropolitica contro gli animali sono le tecnologie per lo sterminio di massa impiegate negli allevamenti intensivi o i campi di concentramento industriale per animali [*Concentrated Animal Feeding Operations*, CAFO], dove ogni anno miliardi di animali vengono uccisi e dove le modalità di sfruttamento del capitalismo razzializzato espongono i lavoratori degli allevamenti intensivi a malattie mortali.

Lo zoo è un apparato biopolitico, uno spazio carcerario sostenuto da un immaginario culturale antropomorfo. Come scrive Brian Massumi in *What Can Animals Teach Us About Politics?*, «lo zoo non è solo un luogo di confinamento [...] l'orrore della palese vitalità in catene degli animali diventa divertimento». Gli animali sono antropomorfizzati come se vivessero in famiglie nucleari e in spazi (ad)domestic(at)i per allestire uno spettacolo eteronormativo. Un recente esempio della potenza della resistenza animale quotidiana all'incarcerazione è stato quella di un panda che ha finto una gravidanza per avere più cibo e forse anche condizioni di detenzione meno dure: il risultato è stato che un gruppo di scienziati ha dovuto rimandare il *livestream* dell'evento tanto atteso e annunciato nonostante la *fandom* eteronormalizzante e antropomorfizzante che lo zoo ha creato intorno a sé. Da quando è nato, lo zoo è (da) sempre stato un'impresa coloniale e razziale. L'orrenda vicenda delle mostre razziste, colonialiste ed esotistiche di persone afrodiscendenti esibite accanto ad animali negli zoo dimostra che il confine umano/animale per i neri non solo non è imploso, ma ha funzionato attraverso un rinforzo reciproco per via della violenza insita nella grammatica razzializzante-colonialista dell'animalizzazione – secondo la quale i neri sono stati storicamente considerati alla stregua di bestie.

In *The Fact of Blackness*, Fred Moten ricorda che «ciò che non si confà alla nerezza sono le ontologie date». Seguendo questa linea di fuga (una espressione che George Jackson ha regalato a Deleuze) e quella che parte

da Douglass, la rappresentazione onto-epistemologica della nerezza come bestiale dovrebbe farci comprendere che le ontologie esistenti sono inadeguate anche per l'animalità, che si intrecciano indissolubilmente al discorso e ai contesti coloniali. Gli immaginari radicali neri dell'abolizione come relazione fanno riflettere sul fatto che l'imprigionamento e l'uccisione di massa della vita animale, la carcerazione e l'uccisione di massa della vita nera e il capitalismo razzializzato che si nutre di morti premature sono connessi in modo letale. Di fronte a questo groviglio di morte, l'abolizionismo radicale nero offre un'infrastruttura teorica per ripensare alle relazioni della vita capaci di fare mondo.

*Traduzione dall'inglese di Federica Timeto*

Martina Rossi

## **Diario di una ricercatrice**

### **Giorno 1**

#### **«Vuoi vedere una dissezione?»**

Queste sono state le prime parole che mi vennero pronunciate non appena misi piede per la prima volta in un laboratorio.

Nell'aria percepivo una certa elettricità. Si vedeva che le altre studentesse, già tirocinanti del laboratorio, stavano aspettando questo momento con ansia. Cercai di ricordare il significato della parola scorrendo nella mia mente le lezioni di metodologie di laboratorio senza che mi venisse in mente precisamente cosa fosse. Risposi di sì, ovviamente. Sia perché capii che non avevo scelta, sia perché ero effettivamente incuriosita.

Mi avvicinai al bancone e la scena che mi si palesò davanti mi lasciò un sapore amaro in bocca. Una ratta si trovava distesa su un quadrato di legno, i suoi arti immobilizzati con degli aghi conficcati nei palmi, letteralmente crocifissa. Intorno al bancone due studentesse stavano aspettando che l'anestesia facesse effetto. Ancora una volta mi colpì la leggerezza dell'atmosfera in contrasto con la scena che stavo osservando. Ridevano e scherzavano tra di loro, parlando del più e del meno. La ratta era evidentemente grassa, pensai.

A quel punto era arrivato il momento di monitorare l'effetto dell'anestesia. Per fare ciò, presero una pinzetta e la strinsero con forza sulle dita delle zampe. Ebbi un sussulto. È come se qualcuno ti stritolasse con forza le dita della mano con una pinza da cucina! Di contro, l'arto ebbe uno spasmo. La reazione fu la prova che l'anestesia non aveva ancora completato del tutto il suo effetto, quindi dovevamo aspettare. Passati dieci minuti, ripeterono l'operazione e stavolta non ci fu nessuna reazione da parte della ratta. La dissezione poteva cominciare.

Con un bisturi incisero il ventre e in quel momento capii che la ratta non era grassa ma semplicemente incinta! Con le pinze sollevarono una collanina di embrioni grandi quanto un fagiolo e la disposero all'interno di una piastra per colture cellulari. Avevano tra i 17 e i 18 giorni di vita embrionale e si muovevano! Dagli embrioni venne estratto il cervello e sotto un microscopio ottico venne separato l'ippocampo dal resto dell'encefalo.

Un'operazione minuziosissima, un lavoro da certosino. Alla fine del procedimento avevamo ottenuto una coltura cellulare di neuroni ippocampali, avevamo cioè isolato le cellule neuronali dell'ippocampo di ratto e le avevamo disposte su un supporto plastico per permettere la loro adesione e crescita. Le cellule erano così pronte all'uso per studi molecolari e biochimici. La madre venne "sacrificata" (così viene definita l'uccisione di un animale da laboratorio) mediante decapitazione subito dopo il prelievo degli embrioni.

Arrivò la pausa pranzo. Quel giorno non mangiai. Ricordo ancora vividamente la sensazione di angoscia e terrore per quello che avrei dovuto fare se avessi deciso di lavorare nel mondo della ricerca neuroscientifica. Io che ho sempre rispettato e amato gli animali, ora mi sarei ritrovata a ucciderli con le mie stesse mani. Forse le altre studentesse riconobbero sul mio volto quelle sensazioni, forse per averle provate a loro volta in precedenza. «Puoi fare obiezione di coscienza», mi dissero, «ma sappi che non ti assumerà mai nessuno. Si deve fare per il bene della scienza».

E d'altronde non mi sentivo di ribadire nulla, tante erano state le lezioni che ci venivano propinate all'università sull'assoluta e ineccepibile necessità della sperimentazione animale per la scienza. Decisi che non sarei stata così debole da non riuscire a portare avanti una dissezione o qualsiasi altra pratica di sperimentazione animale. Sarei stata forte. Ero stata indottrinata in modo da poter accettare e interiorizzare queste pratiche che anche per me erano diventate assolutamente necessarie.

Da questi presupposti è nata la mia esperienza nel campo della sperimentazione animale, un'esperienza che mi ha profondamente traumatizzata e che ancora oggi rievoca in me memorie dolorose. Se in altri ambiti mi era assolutamente chiaro quali fossero i comportamenti contro cui lottare (sfruttamento delle persone e dei territori, razzismo, patriarcato, caporalato, ecc.), in ambito animale ero rimasta intrappolata nel becero dualismo che porta alla questione «Meglio che muoia un essere umano o un animale?».

Per allontanare le sensazioni di disagio, avevo cominciato a considerare gli animali come strumenti invece che come individui, altri esseri viventi come me. Al pari dei guanti monouso, delle mascherine usa e getta, della vetreria e dei reagenti che ogni giorno usavamo e buttavamo nei contenitori per rifiuti speciali. Avevo messo in atto quel meccanismo di difesa che in ambito psicoanalitico viene definito dissociazione. Non solo li avevo privati della loro esistenza, intesa proprio come essere, esistere, vivere, già prima della loro morte fisica, ma avevo proiettato su di loro tutte le paure insite nell'uomo e per le quali si sente legittimato a poter plasmare

la natura a suo piacimento. La paura della morte e della malattia, la paura della propria vulnerabilità e fragilità, la paura della propria impotenza.

Con gli anni ho poi capito che la sperimentazione animale non poteva essere eticamente accettabile e che la sensazione di disagio che provavo era proprio l'espressione della mia più sincera empatia nei confronti di animali come me. Ho capito che non sarei diventata più forte se fossi riuscita a sopprimere quella sensazione ma che, anzi, se me ne fossi privata, avrei distrutto la mia capacità di poter vivere in armonia con ciò che mi circonda. Ho capito che proprio quella sensazione mi stava salvando dal perdere la connessione con la realtà.

Mi sono sentita a mia volta rinchiusa in una gabbia. Una gabbia in cui umani e animali sono obbligati a lottare l'un\* contro l'altro\*, secondo leggi ingiuste e che portano alla sopraffazione sull'altro\* invece che alla cooperazione. Una gabbia fatta di reazioni biochimiche perfettamente controllate ma riduzionistiche e completamente estrapolate dalla dimensione globale in cui avvengono in natura:

Il laboratorio è l'utopia realizzata di un sapere ridotto alle cose, un luogo artificiale e astratto. Lì si può giocare con le leggi della natura senza gli ostacoli della natura. Tutti gli elementi irrazionali e perturbatori possono essere eliminati. In laboratorio, controllando le condizioni preliminari, si possono fissare delle sequenze complesse e mutevoli, e i ricercatori che realizzano l'esperimento divengono l'unica causa del fenomeno osservato. Bisogna riconoscere che così, una realtà che si voleva solamente osservare è stata fabbricata. Un errore infinito è nato e si perpetua<sup>1</sup>.

L'antropocentrismo, come espressione dello specismo, da un certo punto di vista è subdolo, perché appare ineluttabile. Il progresso umano sembra dipendere esclusivamente dal progresso scientifico, e il progresso scientifico dalla sperimentazione animale. Consideriamo il progresso, in termini assoluti, come «l'acquisizione da parte dell'umanità di forme di vita migliori e più complesse, associate all'ampliamento del sapere, delle libertà politiche e civili, del benessere economico e delle conoscenze tecniche»<sup>2</sup>. Ciò che manca completamente in questa definizione è l'interdipendenza tra il benessere umano e quello degli altri viventi e dell'ambiente, come se ci fossimo dimenticati che il progresso è vero e reale solo se lo è per tutt\*.

1 Cfr. *Il campo del controllo. Una raccolta di scritti contro la ricerca biotech e il dominio*, [https://infokiosques.net/IMG/pdf/il\\_campo\\_del\\_controllo-48p-A5-fil.pdf](https://infokiosques.net/IMG/pdf/il_campo_del_controllo-48p-A5-fil.pdf)

2 Secondo il vocabolario *Oxford Languages*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Se l'avanzamento tecnologico dipende dalla morte degli animali non umani e dallo sfruttamento di individui e territori, allora non è vero progresso ma sopraffazione. È il benessere di pochi a discapito di quello di tutt\*. È un sapere accademico e non vera conoscenza.

Capii allora che non potevo mettere in discussione la sperimentazione animale senza mettere in discussione l'intero sistema "scienza". Questa parola mi aveva sempre offuscato con la sua oggettività, quasi fosse sinonimo di verità. Ma la scienza rimane pur sempre un prodotto storico, che riproduce e produce i rapporti sociali (nella scienza moderna quelli capitalistici). Ogni progresso della scienza e della moderna tecnologia è sempre asservito a un unico scopo, quello di accrescere la capacità umana di dominare la natura:

Come in ognuna delle scienze naturali ogni questione è subordinata al compito di comprendere la totalità della natura, ogni progresso della tecnologia è al servizio di uno scopo generale: accrescere la capacità dell'uomo di trasformare la natura. Il valore di questo scopo è altrettanto poco contestabile che il valore della conoscenza della natura per la scienza. Entrambi gli obiettivi confluiscono nella formula ormai banale, senza la quale non si avrebbe alcun progresso scientifico: la conoscenza è potere<sup>3</sup>.

*(Le pagine di questo Diario, con le sue agghiaccianti giornate di ordinario orrore, verranno pubblicate nei prossimi numeri della rivista)*

3 Discorso di Werner Heisenberg, premio Nobel, padre fondatore della fisica quantistica e scienziato del regime nazista, tratto da «Viaggio verso l'abisso. Riflessioni sparse sul tecnomondo», Hourriya (blog) 2018.

pattrice jones

## **Animali come fonti di pensiero strategico** **Intervista di Giorgio Losi<sup>1</sup>**

### ***1. Come è nato Vine, santuario di 45 ettari in Vermont che ospita circa cinquecento volatili, cinquanta bovini e molti altri animali?***

La risposta è facile: io e l'altra socia fondatrice, Miriam Jones, abbiamo trovato un pollo lungo una strada. Ci stavamo trasferendo in Maryland, senza sapere che in quella parte del Paese fossero stati inventati e perfezionati gli allevamenti industriali di galline. Io sono di Baltimora, Miriam è di Pittsburgh. Entrambe siamo attiviste per la giustizia sociale dagli anni '70. Ci siamo incontrate alla fine degli anni '90 durante una lotta al fianco di persone disabili, messe sotto sfratto dal padrone di casa. Vivevamo a Ypsilanti, vicino a Detroit. Io avevo studiato e lavoravo lì, prima come educatrice in una scuola antirazzista, poi in un sindacato per il diritto alla casa. Anche Miriam lavorava a Ypsilanti, prima in un centro per donne vittime di stupro e poi in uno per persone con disabilità psichiche. In quegli anni ci interessavamo sempre di più all'ambientalismo. Miriam aveva avuto qualche esperienza di volontariato nelle cooperative di Lesbian Land (comuni lesbiche ormai quasi scomparse, che a partire dagli anni '70, visto che le donne sono proprietarie solo di una piccolissima percentuale di terreno nel mondo, compravano terra e la lavoravano)<sup>2</sup>. Io mi dedicavo molto agli orti urbani, coltivavo verdure in città. Volevamo trasferirci e provare a vivere in campagna, ma non avevamo molti soldi e cercavamo un posto economico. Non a caso lo trovammo in Maryland: ora sappiamo che gli allevamenti industriali si trovano normalmente in aree rurali a basso reddito. Secondo il nostro piano, nella campagna del Maryland Miriam sarebbe tornata a studiare per diventare un'insegnante e io avrei lavorato come scrittrice e curatrice. Avremmo coltivato la terra, lontano dai radar, e avremmo avuto più tempo per fare attivismo e scrivere. Ero sempre vissuta in città, ma sapevo che c'erano lotte da portare avanti anche nelle comunità rurali.

1 Questa è una versione rivista della conversazione avuta con pattrice nel dicembre 2019. Il testo originale sarà reso disponibile sul sito: [www.liberazioni.eu](http://www.liberazioni.eu).

2 Cfr. pattrice jones, *Out in the Country: The Lesbian Land Movement*, in "Lesbian Nation" webzine, 01/2000.

Molti dei problemi della città sono presenti anche in campagna, come la povertà, la fame, non avere una casa. Volevamo ambientarci, vedere quali organizzazioni erano presenti sul territorio e collaborare. C'è sempre più lavoro di quanto se ne possa fare. Volevamo capire di che cosa ci fosse bisogno, che cosa avremmo potuto fare, e farlo. Questa è la mia prassi, che suggerisco ad altr\* attivist\*: non si può fare tutto, bisogna cercare quello per cui si è portat\*, che altr\* non stanno facendo e che tu invece puoi fare, occuparsi dei problemi che dalla tua prospettiva riesci a vedere in modo diverso da\* altr\* o che altr\* non riescono a fare per motivi logistici o personali. Questo era il nostro piano. Poi, in Maryland, abbiamo incontrato un pollo lungo una strada e abbiamo capito che una delle cose su cui bisognava impegnarsi, in quella penisola dove ogni giorno uccidono e fanno a pezzi milioni di uccelli, era di creare un rifugio per loro. Le galline saltano o cadono giù dai camion, scappano nei boschi mentre le portano al macello. Ecco com'è che ne abbiamo incontrata una sul ciglio della strada. Allora, nel 2000, abbiamo fondato un santuario in Maryland, che è cresciuto molto e dal 2009 si è spostato in Vermont.

## **2. Quando avete aperto il rifugio eravate già animaliste?**

Sono diventata vegetariana quando avevo 15 anni, cioè negli anni '70. Però, prima di cominciare a fare attivismo animalista, alla fine degli anni '90, pensavo al vegetarianismo solo come a una scelta personale. Vedevo il nesso tra ambientalismo e giustizia sociale, ma pensavo ancora agli animali come se fossero su un piano separato. Quando ci siamo messe insieme, anche Miriam ha smesso di mangiare carne e ha cominciato a fare ricerca sull'argomento. Allora, visto che dedicavamo già tutto il nostro lavoro alle persone, ogni volta che mettevamo qualche soldo da parte facevamo donazioni a gruppi animalisti, ogni mese a uno diverso: Farm Sanctuary, Peta, Humane Society, gruppi antivivisezionisti e United Poultry Concerns. Cominciammo così a ricevere le loro newsletter (cartacee, a quei tempi... forse dovremmo tornare a quel modello!), che spinsero Miriam a fare volontariato con un gruppo animalista di Detroit. La notte aveva incubi sugli animali nei laboratori di vivisezione. Io che sono molto sensibile alle immagini, lasciai aprire a lei le newsletter e mi facevo raccontare il contenuto. Quando ne ricevevamo una sugli allevamenti di polli in batteria, decidemmo di non mangiare più uova. In realtà forse per un po' abbiamo mangiato uova "cage free". A volte gli animalisti pensano che ci sia una sola strada per arrivare al veganismo, specialmente quando sono diventat\* vegan\* di colpo. Invece dobbiamo considerare che le persone che comprano uova

"cage free" sono sulla strada giusta. Le dobbiamo richiamare alle ragioni di quella scelta. Poco dopo le galline, Miriam e io scoprimmo le mucche... Per molte persone il veganismo è una conversione religiosa e non si ricordano come fossero prima di diventare vegane. Dovremmo, al contrario, ricordarci quali fossero i nostri pensieri e le nostre emozioni, per poter parlare a chi si trova ancora in quella posizione.

**3. Hai detto che sei diventata vegetariana negli anni '70, a 15 anni, molto prima cioè della fondazione di Vine e l'inizio del tuo impegno animalista. Se non sbaglio, quello stesso anno partecipasti per la prima volta a una manifestazione di donne lesbiche. Molte delle persone che lavorano a Vine si identificano come donne lesbiche e, più in generale, sembra che ci sia una connessione profonda tra il femminismo lesbico e la pratica del veganismo. Come spieghi storicamente questa connessione?**

È un fatto bizzarro, ma non così bizzarro se leggi il libro di Carol Adams su *la politica sessuale della carne*<sup>3</sup>. Sia in Inghilterra che negli Stati Uniti molte delle prime antivivisezioniste e vegetariane erano suffragette. Se guardiamo alla storia dell'allevamento e della domesticazione animale, gli uomini erano i padroni delle donne, dei bambin\* e degli animali. Non c'è da stupirsi che molte femministe lesbiche siano vegetariane o vegane e che esista una simpatia profonda tra donne e animali. Non so quante di loro e in che misura siano (state) consapevoli della connessione che esiste storicamente tra sessismo e specismo. So che dagli anni '70 fino agli anni '90, se andavo a una festa femminista o lesbica era molto probabile che il cibo fosse vegetariano (non vegano). Sapendo che c'erano molte vegetariane, ognuna portava qualcosa con il desiderio che tutte lo potessero mangiare. Non era contraddittorio per me dire no alla carne e sì a fare coming out, perché in entrambi i casi si trattava di scegliere secondo il mio cuore contro quello che mi diceva la cultura dominante: era un sentimento profondo quello di instaurare un certo contatto, o relazione, contro desideri costruiti e imposti culturalmente. La cultura dominante mi diceva che dovevo desiderare un fidanzato, ma io il fidanzato non lo volevo. Volevo avere una relazione intima con altre donne. La cultura dominante mi diceva che dovevo desiderare un cheeseburger, ma quando ci pensavo veramente, non volevo uccidere una mucca. Non si trattava di dire no alla carne, quanto piuttosto di dire sì a un rapporto più giusto e sincero con altri animali, di

<sup>3</sup> Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zabonati, VandA, Milano 2020.

non partecipare a qualcosa a cui ero contraria. Non volevo essere parte di quella violenza.

**4. Vine è l'unico santuario per animali che conosco a definirsi "diretto da persone LGBTQ+" e a sottolineare così esplicitamente il nesso tra animalità e queer...**

Non voglio mancare di rispetto inavvertitamente a qualcun\*, ma non hai del tutto torto, nel senso che sebbene oggi ci siano molti più santuari di quando Miriam e io abbiamo cominciato, e sono certa che alcuni siano diretti da persone LGBTQ+, non ne conosco nessuno che rivendichi questo aspetto. Nemmeno noi lo facevamo fino a 5 o 6 anni fa, anche perché per i primi 9 anni, eravamo solo noi due e un ragazzo gay, uno studente delle superiori, che faceva il volontario. Non rimarcavamo la nostra soggettivazione, ma sin dall'inizio ci siamo concentrate sulla interconnessione fra le varie forme di oppressione. Nel settembre del 2000 feci un discorso a una conferenza per i diritti animali, lo United Poultry Concerns Forum, sostenendo che il movimento animalista doveva cercare di creare coalizioni tra gruppi per la giustizia sociale e gruppi ambientalisti. Sull'archivio del nostro sito internet, tra i contenuti più vecchi, c'è un'introduzione su come galli e galline vengono trattati (all'inizio al rifugio ci occupavamo solo di loro) e sulle connessioni con razzismo e sessismo<sup>4</sup>.

**5. In un santuario di solito è necessario confinare gli animali in uno spazio recintato per proteggerli da minacce esterne: se vagassero liberamente, molt\* non sopravviverebbero nell'ambiente antropizzato che c'è fuori, dove verrebbero abbattuti o catturati. In alcuni santuari sono divis\* anche a seconda del genere o della specie per evitare conflitti. Inoltre per non esaurire le risorse del rifugio (che vive di sole donazioni) e per lasciare posto a nuov\* rifugiat\*, gli animali non possono riprodursi. Molt\* sono sterilizzat\*. Come dirigere un santuario senza replicare le dinamiche tipiche di luoghi di sfruttamento come le fattorie e gli zoo?**

In ogni santuario si devono fare scelte difficili, per cui non c'è una risposta esatta alla tua domanda. Una scelta importante è quella che oscilla tra due poli: libertà da una parte e sicurezza dell'altra. È irresponsabile, ad esempio, lasciare che qualcun\* si allontani tanto da poter essere uccis\* dai cacciatori o non dare una medicina se ce n'è bisogno, anche quando

gli animali non vogliono prendere una pillola o fare un'iniezione. D'altro canto, se cerchi di proteggere gli animali da ogni rischio finisci per rinchiederli\* in una gabbia. Noi propendiamo per la libertà più di altri rifugi. Non segreghiamo gli animali in base alla specie e rispettiamo la libertà riproduttiva dei volatili. Cerchiamo anche di limitare il numero dei visitatori e delle visite per distinguerci da una fattoria didattica o da un *petting zoo*. Quando, nel 1986, aprì il primo santuario per animali "da fattoria", Farm Sanctuary, nello Stato di New York, i responsabili ebbero l'idea di organizzare dei tour perché, incontrando gli animali, ascoltando le loro storie e informandosi sugli allevamenti, la gente potesse diventare più facilmente vegana. Ed è vero che molte persone sono diventate vegane dopo una visita a un santuario. Alcuni santuari, però, a un certo punto sono diventati troppo dipendenti da queste visite guidate. Mi è stato detto in conversazioni private che il personale e gli animali, eccetto per i più gregari, detestano i giorni di apertura. È come se orde di sconosciuti irrompessero ogni fine settimana nella tua camera da letto! A Vine apriamo al pubblico solo 4 giorni all'anno; chi vuole venire deve fare volontariato. Saranno in totale 20 giorni, se consideri i nostri programmi con le scuole elementari e con gli student\* dell'Università. Inoltre, facciamo delle eccezioni quando attivisti\* o studios\* che lavorano già per gli animali ci chiedono una visita individuale. È importante che chi è animalista incontri degli animali.

**6. Quale è secondo te lo scopo di un santuario? Il sistema politico ed economico in cui viviamo ci permette di dare rifugio a un numero molto limitato di individui, mentre la maggior parte è imprigionata, torturata e uccisa. E anche se tutti gli allevamenti e i macelli chiudessero domani, e ci fosse la volontà politica di aiutare i sopravvissuti, sarebbe impossibile ospitarli tutti all'interno di rifugi, che non producono nulla e hanno un costo di mantenimento molto elevato. Perché allora dedicare tante energie a un'impresa così ardua e disperata?**

Se succedesse quanto affermi ne ospiteremmo il più possibile. In Maryland avevamo un ettaro di terra letteralmente circondato da allevamenti industriali di galline. I camion per il mattatoio passavano sulla nostra strada. Salvavamo quelle che potevamo. Non capisco come non si possa vedere che salvare anche una sola gallina sia la cosa giusta da fare, che ne vale la pena. Perché sfamare degli affamat\*, quando potremmo lavorare a risolvere il problema della povertà alla radice? Perché i campi profughi, se c'è sempre guerra? Dovremmo dedicarci esclusivamente a fermare la guerra? E se c'è un campo profughi, perché non lasciamo che

<sup>4</sup> Cfr. <http://bravebirds.org/>.

chiunque entri e incontri i rifugiati\*? Questa domanda, che nasconde un poco di specismo, mi viene rivolta spesso e così ribatto con altre domande. Se si trattasse di umani capiremmo subito che se scappassero da una guerra senza sapere dove andare, avremmo l'obbligo di trovare uno spazio sicuro per loro. E c'è una guerra globale contro gli animali. Anche loro non hanno molti posti dove andare. È importante che ci siano strutture che siano in grado di offrire solidarietà e rifugio. Nel 2012 abbiamo lanciato una campagna molto impegnativa, che ha avuto risonanza nazionale, per adottare le "mascotte" del Green Mountain College, un'università in Vermont che voleva macellare i buoi Bill e Lou e servire i loro corpi nella mensa studentesca<sup>5</sup>. Questa estate abbiamo accolto Ebony e il suo vitello Ivory, che erano scappati\* da un allevamento o un mattatoio ed erano vissuti\* per mesi in libertà braccati\* dai cacciatori (che hanno ucciso il compagno di Ebony). E poi ci sono altre cose che un santuario può fare. A volte chi visita un rifugio diventa vegan\* perché ha incontrato qualcun\* e si è instaurato un legame. I santuari sono luoghi molto importanti anche per il sapere. La comunità dei santuari è probabilmente più esperta di chiunque altro sul comportamento e sulla cura delle mucche o su cosa accade alle galline quando invecchiano. Siamo aperti\* alla conoscenza. Sue Donaldson e Will Kymlicka, che hanno scritto *Zoopolis*<sup>6</sup>, sono venuti\* a visitare Vine molte volte con i loro collaboratori\*. In questo momento ci sono tre articoli accademici in corso di pubblicazione, in cui gli autori\* presentano le loro ricerche su Vine. Antropologi\*, filosofi\*, scienziati\* della politica e altri\* studiosi\* vengono qui per passare il tempo con gli animali e osservare le loro interazioni. Gli animali sono fonti di pensiero strategico. Timothy Pachirat, che ha scritto il suo primo libro lavorando sotto copertura in un mattatoio<sup>7</sup>, è l'autore della sezione dedicata ai santuari in *Critical Terms for Animal Studies*<sup>8</sup>. Il capitolo comincia con varie definizioni di santuario. Una di queste è: un posto fuori dalla battaglia dove riorganizzarsi e pensare alla strategia. I santuari sono luoghi per imparare dagli animali. Non dovremmo essere noi alla testa del movimento di liberazione animale, quel posto spetta a loro. Noi dovremmo essere de\* alleati\*. E per sapere che cosa vogliono, non c'è altro modo che passare del tempo con loro in un santuario o parlare con chi lo fa. Ad esempio, se lanciassi una campagna

per gli scimpanzé, parlerei con Lori Gruen e con le persone che lavorano ogni giorno nei santuari per scimpanzé e chiederei loro che cosa pensano gli scimpanzé del mio piano.

**7. In Italia alcun\* attivisti\* radicali preferiscono parlare di "rifugio" piuttosto che di "santuario", termine questo ripreso dai santuari giainisti che può evocare l'idea di uno spazio sacralizzato, che immobilizza e sottrae i corpi alla libera circolazione. Che cosa pensi della connotazione religiosa del termine?**

Personalmente uso "refuge" e "sanctuary" interscambiabilmente! Ma preferisco "sanctuary" perché si tende a riferire "refuge" agli animali selvatici. "Shelter" indica invece un rifugio temporaneo, dove gli animali sono adottati, mentre un santuario è permanente. Per la connotazione religiosa, sono cresciuta nella tradizione del cattolicesimo irlandese (anche se in teoria sono biologicamente italiana) e mi ricordo che leggevo libri per bambini\* quando la chiesa era considerata un santuario che proteggeva dalla guerra e dalle persecuzioni della polizia. Entrati\* in chiesa, lo Stato non poteva più prenderti. Qui negli Stati Uniti si usa l'espressione "città santuario" ("sanctuary city") per quelle città che accolgono le persone migranti. Le chiese stesse si definiscono "santuario" e aprono le porte a\* perseguitati\*. È una parola che, almeno per me, si applica bene a ciò che facciamo qui. Mi piace la risonanza quasi sacra che ha: per me non ha a che fare con la divinità patriarcale, ma con l'idea di un posto sicuro, un posto speciale. C'è l'idea di separatezza, ma di separatezza dalla battaglia.

**8. Sei stata in Italia diverse volte. Che cosa ricordi di quelle esperienze?**

Più che in ogni altro Paese europeo! Nel 2001 sono andata per la prima volta in Italia per parlare al Vertice Mondiale sull'Alimentazione delle Nazioni Unite, che dopo l'11 Settembre però era stato rimandato all'anno successivo. Sono partita comunque e mi hanno ospitato a Firenze Mary, un'americana che in Italia dirigeva *Progetto Vivere Vegan*, e suo marito, che scriveva per *il manifesto*. Ho partecipato a un loro evento che si chiamava "Faccia a faccia con gli Americani contro la guerra". Dopo sono andata a Roma dove ho parlato di giustizia alimentare al Social Forum e il giorno dopo ho partecipato a una manifestazione contro la guerra, che terminò con uno spettacolo. È stata una delle esperienze più incredibili della mia vita. Ero lì come parte della Global Hunger Alliance, avevamo

5 Cfr. l'ultimo libro di patrice jones, *The Oxen at the Intersection*, Lantern, New York 2014.

6 Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis*, Oxford University Press, Oxford 2013.

7 Timothy Pachirat, *Every Twelve Seconds*, Yale University Press, New Haven 2013.

8 Timothy Pachirat, «Sanctuary», in Lori Gruen (a cura di), *Critical Terms for Animal Studies*, Chicago University Press, Chicago 2018, pp. 337-355.

uno striscione e distribuivamo volantini sul veganismo. Ho marciato con loro e con un'organizzazione internazionale di donne per la pace, Women in Black. Era enorme, c'erano decine di migliaia di persone. Sei mai stato a una marcia a Roma? Sono lunghe! Si cammina per davvero! Negli Stati Uniti, anche a Washington, non si cammina mai così tanto. A un certo punto ho perso l'amica con cui ero, Marinella Correggia<sup>9</sup>, e sono rimasta sola. Nella folla ho incontrato Gianni Fabbri, il capo di un qualche partito, che non era vegetariano ma a un incontro aveva fatto un discorso molto eloquente contro gli allevamenti industriali. Mi ha detto di raggiungerlo sotto il palco alla fine del corteo. Quando ci sono arrivata il sole stava tramontando e sul palco c'era un concerto. Non sapendo l'italiano, mi sono messa a gridare il nome "Gianni Fabbri" finché qualcuno mi ha portato da lui. Allora ho scoperto che stavano cambiando la scaletta degli interventi per ridurla a due persone, una afghana e una americana... e gli mancava quella americana! Non avevo idea che avrei dovuto parlare. Per fortuna in Italia si è sempre in ritardo e invece di 15 minuti, come mi avevano detto, ho avuto un'ora per preparare e memorizzare un breve discorso sulla guerra. Alla fine siamo saliti\* sul palco, io, l'interprete e un uomo afghano che ha fatto un discorso accorato perché non bombardassero le città del suo Paese. Poi, nel buio, davanti a decine di migliaia di persone, ho parlato. Nel 2002 sono tornata in Italia per il Vertice Mondiale sull'Alimentazione delle Nazioni Unite e il Forum per la Sovranità Alimentare delle ONG. Il nostro scopo, come Global Hunger Alliance, era convincere la FAO a non ascoltare chi promuoveva l'allevamento industriale come un modello globale per alleviare la fame nel mondo, ma di affermare che l'allevamento industriale era una delle cause del problema e non una soluzione. Nel documento finale la FAO ci diede ragione e aggiunse anche una parte, che ci parve un grosso risultato, sul benessere animale e sulla necessità di ridurre il consumo di carne nei Paesi ricchi. Invece l'ultima volta che sono stata in Italia, nel marzo 2014, ho fatto un tour europeo organizzato da un collettivo di anarchici spagnoli. Mi hanno portato a Roma, Firenze, Bologna (con Essere Animali), Vicenza (con Anguane, Liberazioni e AdaLab) e Milano<sup>10</sup>.

**9. Qual è la tua posizione sul welfarismo e sul cosiddetto benessere animale? In Italia nel 2013 il collettivo Bioviolenza ha lanciato una campagna contro Compassion in World Farming<sup>11</sup>, che ha assegnato**

<sup>9</sup> Cfr. <http://www.liberazioni.eu/wp-content/uploads/2019/10/Correggia-25feb2001.pdf>.

<sup>10</sup> Cfr. <http://blog.bravebirds.org/archives/1749>.

<sup>11</sup> Cfr. [http://bioviolenza.blogspot.com/2013/11/la-china-scivolosa-della-compassione\\_28.html](http://bioviolenza.blogspot.com/2013/11/la-china-scivolosa-della-compassione_28.html).

**premi a corporazioni come McDonald e Burger King per aver apportato delle migliorie nei loro stabilimenti e ha incoraggiato gli/le attivisti\* a considerare superate espressioni come "liberazione animale"...**

Io sono per la liberazione e l'autodeterminazione animale. Il mio ruolo è al fianco degli animali. A meno di essere in grado di porre fine al loro sfruttamento entro quest'anno, per cui tutte le gabbie saranno vuote, non abbiamo il diritto di ignorare la loro agonia negli allevamenti industriali. Alcuni miglioramenti sono illusori, altri possono ridurre effettivamente la sofferenza. A Vine abbiamo accolto galline da ogni tipo di allevamento: anche le sofferenze più atroci inflitte dagli allevamenti "cage free" non sono paragonabili all'orrore causato dalle gabbie. Per me non è un aut aut: va benissimo se si vuole concentrare le proprie energie sulla liberazione a lungo termine, ma non per questo si deve interferire con le persone che cercano di portare qualche sollievo a chi si trova nelle gabbie. Non mi piace che persone interessate alla liberazione animale (non siamo molt\*) dedichino le loro energie a combattere chi sta cercando di migliorare il benessere animale. C'è una linea abbastanza definita tra lavorare per incrementare il benessere animale e aiutare l'industria della carne a vendere i suoi prodotti. Non so se Compassion in World Farming ha oltrepassato quella linea. Ma a meno che vi sia la prova decisiva (cosa che dubito) che il loro lavoro stia impedendo il nostro, dovremmo lasciare che facciano e continuare con il nostro impegno. Ho scritto alcuni articoli nel 2008 che possono rispondere a chi è contrari\* al welfarismo<sup>12</sup>.

**10. Anni fa in Italia c'è stato un grande dibattito sulle argomentazioni a favore del veganismo che si appellano ad altro che alle vite degli animali, come la salute umana, la fame nel mondo o la crisi ambientale<sup>13</sup>. A prescindere dal fatto che il veganismo di per sé non rappresenta una soluzione a questi problemi, non ti pare che simili argomenti rinforzino la cultura dell'antropocentrismo e, alla lunga, risultino controproducenti?**

Sono favorevole all'uso di argomenti salutisti o ambientalisti. Ovviamente, è importante essere onesti\* e ben informati\* per evitare di essere smentiti\*: non bisogna mentire o citare fonti incerte, riportando dati

<sup>12</sup> Cfr. <http://blog.bravebirds.org/wp-content/uploads/idaa.pdf> e <http://blog.bravebirds.org/wp-content/uploads/perplexed.pdf>.

<sup>13</sup> Cfr. Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 57-79, e il dibattito che ne è seguito sui numeri successivi della rivista.

falsi o esagerati sulle pratiche di allevamento, sul loro impatto ambientale o sui benefici della dieta vegana. Detto questo, per gli animali la purezza personale è irrilevante. Non gli importa cos'ha un\* nella testa, a loro importa se li ucciderà o meno. Noi vogliamo che la gente adotti una visione del mondo antispecista, che si liberi da qualsiasi scoria di pensiero sulla supremazia dell'uomo. Poi abbiamo il problema pratico di come porre fine allo sfruttamento animale. Ed è matematico che la dieta vegana riduce significativamente il numero degli animali sfruttati e uccisi. Ci servono persone che smettano di mangiare animali, a prescindere dalle loro motivazioni. La sociologia e la psicologia ci insegnano che chi ha fatto una scelta, per qualche tempo, è più disponibile ad accogliere informazioni che confermino la bontà di tale scelta. Questo è vero per il veganismo come per decisioni più banali (ad esempio, quale modello di automobile acquistare). Se le persone smettono di mangiare carne per ragioni che non hanno a che fare direttamente con gli animali, ad esempio per motivi di salute o ambientalisti, questo è un buon inizio, perché allora si apre una finestra per parlare loro di altre ottime ragioni a favore della loro decisione. Sul piano materiale, non su quello discorsivo (che tuttavia si sovrappongono), ci sono persone e corporazioni che dipendono per il loro sostentamento e i loro profitti dallo sfruttamento animale. Per le corporazioni, ovviamente, si tratta di una scelta del tutto amorale: nonostante la loro retorica, non gli importa nulla delle tradizioni e se ci fosse un'alternativa economicamente conveniente abbandonerebbero lo sfruttamento animale. Pertanto dobbiamo creare un mercato per prodotti che non derivano dagli animali. Perché non parlare delle mille buone ragioni a favore del veganismo? Ce ne sono molte e dovremmo essere liber\* di attingere da tutte, a seconda delle persone con cui parliamo. Cominciamo da ciò che è già importante per loro. Se leggi *Sistah Vegan*<sup>14</sup> o se guardi al lavoro che fa a Baltimora Brenda Sanders, capirai che per un numero importante non solo di afroamerican\* ma anche di persone a basso reddito la salute è uno dei fattori primari per la scelta del veganismo. Per questo penso che scartare il salutismo sia fattualmente e moralmente sbagliato. Quando infarti, ipertensione e diabete uccidono membri di gruppi storicamente svantaggiati che continuano a essere colpiti dal razzismo, chi afferma che non va bene promuovere il veganismo come rimedio a queste malattie mi sembra imbevuto di

14 A. Breeze Harper (a cura di), *Sistah Vegan*, Lantern, New York 2010. Nella postfazione, Jones elogia i contributi delle autrici, alcune delle quali non sono animaliste, ma promuovono il veganismo per ragioni di salute pubblica, considerando la grave situazione di quelle comunità non-bianche degli Stati Uniti che non hanno accesso a cibi salutari (come frutta e verdura) a prezzi popolari.

suprematismo bianco. Si presume la necessità di trovare una ragione più importante delle altre. Quando parliamo di come diverse forme di oppressione sono interconnesse, dobbiamo fare attenzione a non creare ciò che Audre Lorde chiama la gerarchia della sofferenza. Forse è diverso in Italia, la mia prospettiva è centrata sugli Stati Uniti. Io sono cresciuta in una città a maggioranza afroamericana e l'ingiustizia a livello di salute pubblica era lampante. Se ci importa della vita di queste persone, se abbiamo presente la loro sofferenza, se non stiamo creando una gerarchia della sofferenza, non c'è nulla di sminuente nel parlare di veganismo in termini di salute. A Vine non ci focalizziamo su argomenti di tipo salutista o ambientalista, ma li includiamo nei nostri discorsi. Sono particolarmente contraria a chi denigra altr\* attivist\* perché adottano argomenti diversi dai suoi. Le persone sono diverse, non c'è un solo buon argomento o una sola buona strategia. Va benissimo che alcune persone (poche) diventino immediatamente vegane dopo aver visto immagini con scene di violenza esplicita su altri animali. Ma ci sono studi che dimostrano che la maggioranza delle persone esposte a quelle immagini ne è respinta. Per cui dovremmo cercare immagini che portino alla compassione, senza mostrare eccessiva crudeltà. Non dobbiamo pensare che funzioni per tutt\* ciò che ha funzionato per noi, quando diventammo vegan\*. Personalmente, mi ricordo che quando ho smesso di mangiare carne, a 15 anni, non c'era in gioco un solo elemento. È stata una congiuntura di più fattori. Andavo presso una cooperativa che vendeva cibo sano e che aveva un poster che diceva di mangiare cibi della parte bassa della catena alimentare ("*Eating Low on the Food Chain*"), a favore dell'ambiente e contro la fame nel mondo. Poi lessi uno di quei libri di ricette degli anni '70 per mangiare sano, come *Diet for a Small Planet*<sup>15</sup>. Me lo aveva portato il mio patrigno dalla biblioteca. Pensai che se il vegetarianismo faceva bene alla salute, potevo fare a meno della carne. Pensai che mangiare carne voleva dire uccidere per piacere, il che andava contro i miei valori: ero contraria alla guerra in Vietnam, contraria a uccidere senza necessità, per cui smisi anche di mangiare carne. Forse senza quel libro ci avrei messo altri 10 anni a diventare vegetariana. Questo è un esempio per dire che non dovremmo evitare di usare un argomento perché non è il più puro. Voglio ribadire che non dovremmo pensare a qual è la cosa centrale che stiamo cercando di ottenere, la priorità rispetto alle altre. Per me, si tratta di un campo unificato. Intersezionalità significa pensare in senso ecologico, pensare a livello di sistema. Faccio interventi mirati, qui e là, e probabilmente saranno interventi diversi. Ad esempio, non faccio lo

15 Frances Moore Lappé, *Diet for a Small Planet*, Ballantine, New York 1971.

stesso discorso a un gruppo LGBTQ+, a uno vegano e a uno ambientalista. A seconda del pubblico, mi concentro su quelle connessioni che desidero possano vedere e che sono abbastanza certa che per molt\* di loro non sono ancora evidenti, ad esempio non considerare l'ambiente come qualcosa di separato da noi in modo da erodere le basi ideologiche dello specismo.

**11. Il nome del santuario Vine (che in inglese significa “edera”) rimanda all’intersezionalità delle lotte, alla loro unione, come la pianta che cresce avvinta ai rami. “Vine” è anche un acronimo però che sta per “Veganism is the Next Evolution”. Come giustifichi la scelta delle parole “veganismo” e “evoluzione”? So che disapprovi l’uso ingenuo e problematico che fanno molt\* (anche vegan\*) del termine “evoluzione”, intendendolo come un processo migliorativo, «an upwards affair»<sup>16</sup>. E in più occasioni hai criticato la mercificazione del veganismo, gli atteggiamenti da ascetismo apolitico e lo scadimento da espressione di solidarietà per gli altri animali a fattore identitario<sup>17</sup>...**

All’inizio ci chiamavamo “Eastern Shore Sanctuary”: il nome si riferiva alla penisola del Maryland, per cui quando ci siamo trasferite in Vermont lo abbiamo dovuto cambiare. Non è stato facile trovare un nuovo nome. “Vine” piacque a diverse persone, come Miriam (all’epoca stavamo ancora insieme) e come Erin, un uomo trans che dirige il nostro santuario satellite per i galli in Maryland (vicino a dove una volta c’era l’Eastern Shore Sanctuary). Abbiamo scelto il nome Vine prima di sapere per cosa stesse ciascuna lettera. All’inizio V stava per Vermont. Alla fine la versione ufficiale è diventata “*Veganism Is the Next Evolution*”: considero un’evoluzione quella mia e di Miriam che, mentre ci occupavamo di giustizia sociale, abbiamo incluso gli animali in un’analisi di tipo intersezionale. Inoltre, per ragioni ambientali, è necessaria un’evoluzione verso il veganismo se vogliamo adattarci ai nostri tempi e al cambiamento climatico. Ma Vine sta anche per “*Veganism is not Enough*” (“Il veganismo non basta”). Questa era la nostra seconda scelta. È un concetto che esprimo spesso a parole e per iscritto. Sono contraria al veganismo mercificato (la liberazione animale non è qualcosa che possiamo comprare), come al purismo e all’arroganza di chi pretende di avere la verità in tasca (che non è un tratto esclusivo dell’ambiente vegano). Sono più incerta sulla questione dell’identità.

16 patrice jones, *Eros and the Mechanisms of Eco-Defense*, in Carol J. Adams e Lori Gruen (a cura di), *Ecofeminism*, Bloomsbury, New York 2014, p. 99.

17 Ad es., nel 2016 alla International Justice Conference: [https://www.youtube.com/watch?v=oC\\_bhplbcsg](https://www.youtube.com/watch?v=oC_bhplbcsg).

Anche il veganismo identitario non fa per me. Non mi sono mai riferita a me stessa come a “una” vegana. È solo uno di tanti aggettivi per descrivermi. Molte persone sono respinte dal veganismo come identità. Non sono entusiaste delle persone vegane che hanno incontrato o semplicemente delle persone vegane popolari. Non sanno per esempio che negli Stati Uniti è più probabile che sia vegana una persona afroamericana piuttosto che una bianca. Pensano al veganismo come se appartenesse alle classi medio-alte, bianche, eterosessuali, benestanti e non desiderano quell’identità. D’altra parte, come per la questione di chi rifiuta gli argomenti legati alla salute o all’ambiente, mi sento di limitare questa critica del veganismo identitario: agli animali non importa affatto come ci identifichiamo e il veganismo come identità sembra motivare tante persone. Il bisogno di avere un’identità è uno degli aspetti problematici della nostra specie.

**12. In quanto coordinatrice di Vine, come ti relazioni con donator\*, volonatar\*, impiegat\* e altri soggetti non vegan\*?**

Allo stesso modo in cui mi relazio con chiunque non sia vegan\*! Litigare è la cosa meno efficace. Il più delle volte chi lavora a Vine comincia come non vegan\* e lo diventa successivamente, non per aver ricevuto delle pressioni ma per ciò che scopre lavorando qui, per un incontro con un animale. Se non ho prove in contrario, assumo che siano delle brave persone che per varie ragioni non hanno ancora le idee chiare. Mi sforzo di dare il veganismo per scontato, di mostrarmi molto stupita se un\* sembra una brava persona e continua a fare del male agli animali. Cerco di dare delle informazioni, se noto lacune, o di suggerire un’idea a cui forse non ha pensato, e spero che ci rifletterà privatamente, nella sua coscienza.

**13. Nei tuoi scritti ritorni spesso su eros o sul desiderio queer come fonti di energia potente, gratuita e infinitamente rinnovabile per alimentare tutte le lotte di liberazione<sup>18</sup>. Un altro concetto a cui fai appello è quello di natura, ad esempio quando discuti delle pratiche omoerotiche tra altri animali. Non credi che gl\* animalist\* queer dovrebbero criticare la natura come un’idea reazionaria e normativa, invece che come fonte di legittimazione? Dove si colloca patrice jones nel dibattito eco-femminista sulla natura?**

18 Cfr. patrice jones, «Queer Eros in the Enchanted Forest: The Spirit of Stonewall as Sustainable Energy», in «QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking», vol. 6, n. 2, 2019, pp. 76-82.

Ci sono due modi opposti ma egualmente pericolosi di pensare la questione. Il primo è di concepire la natura come distinta da noi. Alla radice del suprematismo umano c'è il pensiero che le altre specie siano separate da noi e che ciò che non siamo noi sia natura. È così che si costruisce il suprematismo umano: si eleva l'uomo al di sopra della natura e si naturalizza chiunque si voglia mettere in basso, ad esempio gli animali, le donne, gente di un'altra razza o persone con delle disabilità. La separazione precede la gerarchia. Ci reputiamo indipendenti dal sistema di cui facciamo parte, puro pensiero, come se fossimo onnipotenti e ciò che ci circonda (ad esempio il clima) non ci toccasse. Questo è l'approccio di destra, a cui l'ecofemminismo ha offerto una risposta. La versione di sinistra di questo problema è quella per cui, siccome alla biologia sono state ascritte tante cose orribili nel corso degli anni (come il razzismo e il sessismo), si decide che tutto è una costruzione sociale e i nostri corpi non hanno nessuna importanza, come se non fossimo animali. Invece noi siamo i nostri corpi e ne siamo influenzati, in alcuni casi biologicamente determinati, come per tutti gli altri animali nel mondo! È difficile parlarne senza ricadere in uno stereotipo, ma per fare un esempio, in quanto persona che soffre di emicrania quando cala la pressione barometrica, rifiuto l'idea di avere completo controllo sul mio corpo e rifiuto queste forme di pensiero così disincarnate.

**14. Nel 2005 hai scritto un articolo su come introdurre ad altri movimenti la liberazione animale<sup>19</sup>, attirando nuov\* activist\* (già politicizzat\*) e spovincializzando la cultura dell'animalismo. Tuttavia, nonostante alcune brillanti iniziative, la maggioranza degl\* activist\* coinvolt\* in altre lotte continua a guardare con sospetto l'antispecismo, come qualcosa di estraneo ai loro scopi, e troppo spesso le/gli animalist\* esitano a schierarsi, ad esempio, come queer o anti-razzist\*, perché non vedono le connessioni o temono di alienarsi parte del loro pubblico. Come riformuleresti i consigli che davi in quell'articolo di 15 anni fa? Quali strategie raccomandandi, in un momento storico in cui la questione etica del nostro rapporto con gli altri animali sembra essere messa da parte dalla minaccia che rappresentano l'ascesa di politici di estrema destra in tutto il mondo e la crisi ambientale?**

Ci sono sempre state persone vegane e a favore della liberazione animale nel nucleo dei gruppi antifascisti o di giustizia sociale. Semplicemente non sono vegan\* identitar\*, non richiamano l'attenzione sul proprio

veganismo. Negli Stati Uniti l'esempio classico è Angela Davis, che la maggioranza ignora sia vegana. Lei continua la sua lotta contro il razzismo e il sistema carcerario come ha fatto fin dall'infanzia. Al tempo stesso le importa degli animali e di tanto in tanto lo dice, durante una conferenza o se le fanno una domanda. Ad esempio, sostiene che bisogna costruire un mondo migliore per tutt\* e poi aggiunge che non si riferisce solo agli umani. Questo è un bellissimo modo di essere vegan\*. Ci sono molte persone vegane che si concentrano su altre lotte. Il veganismo è il minimo comune denominatore: una volta che smettiamo di sfruttare attivamente gli animali, decidiamo a quale campo è più urgente dedicarci. Ho sempre ritenuto assurdo affermare che una lotta è più importante delle altre, che bisogna metterle da parte fintanto che abbiamo risolto quella. Però devo dire che a partire dagli anni '90, quando riflettevo sull'intersezionalità e stavano uscendo i primi articoli sulla giustizia ambientale (ad esempio sul livello di inquinamento più alto nelle comunità a basso reddito e nelle comunità di colore), ho cominciato a sospettare e ora ne sono ancora più convinta che forse il cambiamento climatico è ciò su cui tutt\* dovremmo concentrarci, lasciando da parte quello che stiamo facendo. La temperatura sta cambiando e gli effetti saranno catastrofici. Rispetto a chi si trova in una posizione di privilegio, chi è svantaggiat\* soffrirà ancora più duramente le conseguenze. E certamente dopo gli allevamenti il cambiamento climatico è ciò che colpisce di più gli animali. Personalmente, ora che il caos sta iniziando (ad esempio, con le persone rifugiate a causa del clima), credo che la svolta verso il fascismo in tutto il mondo sia legata al cambiamento climatico. Il clima è già impazzito (la California e l'Australia sono in fiamme, Venezia è allagata) e ne siamo destabilizzat\* più di quanto ce ne rendiamo conto. Sappiamo di trovarci in un'emergenza, che non stiamo facendo ciò che dovremmo e rispondiamo a questa minaccia esistenziale in modo irrazionale. La gente si rivolge a figure di uomini forti per salvare l'identità di gruppo contro il pericolo posto da altr\*. Il fascismo è una forma di superomismo. È lo specismo su scala ridotta. La logica è la stessa: un sottoinsieme di umani è superiore agli animali e al resto degli umani. Non risolveremo la crisi ambientale fino a quando non ci libereremo di questa idea fasulla degli umani come razionali, come *sapiens*, che prendono delle decisioni coerenti fondate sulla logica. Dobbiamo accettare che siamo animali, motivati da profondi bisogni primordiali di appartenenza a un gruppo, governati da emozioni e da circostanze materiali. Certamente dobbiamo smantellare il sistema capitalista. Il suo calcolo fantastico, fondato sulla riproduzione e sulla necessità di una crescita incessante, non ha mai avuto senso nel contesto di un pianeta limitato. Se non impattasse sul clima, causerebbe un'altra

<sup>19</sup> Cfr. <https://anguane.noblogs.org/?p=198>.

forma di collasso ambientale. Ma questo non basta, non possiamo riassumere all'interno del capitalismo o del fascismo il problema del cambiamento climatico senza considerare la questione della specie. È presuntuoso pensare che siamo abbastanza intelligenti da poter elaborare una strategia a livello globale per risolvere il problema. Quello che va fatto in Vermont non è lo stesso probabilmente che va fatto nell'Italia del Sud o nell'Italia del Nord. Non siamo in grado di mappare e comprendere veramente la complessità dei sistemi economici, sociali ed ecologici che interagiscono tra loro. Dobbiamo fare tutt\* tutto quello che possiamo il prima possibile. È l'unica raccomandazione che mi sento di dare. Non penso che nessun\* abbia una risposta, dobbiamo soprattutto renderci conto che abbiamo fatto un casino e che siamo in uno stato di emergenza, ma che c'è ancora qualcosa che possiamo fare per risolverlo. Gli scioperi scolastici per il clima sono importanti proprio per questo. Dopodiché possiamo cercare aiuto al di fuori di noi, guardare con speranza a ciò che le api e gli uccelli hanno da insegnarci sui processi decisionali collettivi o gli alberi e i funghi sulla cooperazione. Infine, e qui entra in gioco un fattore di genere, dobbiamo esercitarci a dare meno ascolto a quegli uomini che parlano con certezza definitiva e più alle donne che tendono ad ammettere quello che non sanno, formulare ipotesi e procedere per tentativi. Diamo più credibilità alle persone che pongono delle domande. Probabilmente la loro posizione è la più onesta.

Monica Gazzola

## ***Critical Animal Pedagogy: una nuova pedagogia per una giustizia globale***

### **Introduzione**

#### ***Critical Animal Studies e Critical Animal Pedagogy: i principi fondanti e le linee d'azione***

Il termine *Critical Animal Pedagogy* (CAP) è stato coniato dalle studentesse attiviste ed educatrici svedesi Karin Gunnarsson e Helena Pedersen in un saggio apparso nel 2016 sull'educazione alternativa, saggio in cui le autrici lanciavano una nuova sfida: cercare modelli educativi alternativi a quello antropocentrico dominante, affermando che una CAP illuminerebbe le relazioni tra umani e animali, spesso nascoste o falsamente esposte<sup>1</sup>.

La CAP è strettamente connessa ai *Critical Animal Studies* (CAS) e può essere considerata uno sviluppo di tale campo di studio e azione interdisciplinare delineatosi all'inizio di questo millennio in Nord America<sup>2</sup>. Gli esponenti dei CAS sottolineano la differenza rispetto agli Animal Studies, agli Human-Animal Studies e, in generale, a tutte le altre teorie e filosofie sul rapporto tra umani e animali e sull'antropocentrismo sviluppatesi in ambito accademico, a partire da Peter Singer e Jacques Derrida<sup>3</sup>. La differenza consiste nel fatto che i CAS richiedono che la teoria sia intimamente legata all'azione con l'intento di sostenere la liberazione totale di animali umani e non umani e di supportare un'azione rivoluzionaria radicale in una prospettiva intersezionale fondata sul pensiero anarchico. Partendo dalla profonda interconnessione tra lo sfruttamento degli animali e l'oppressione degli umani basata su classe, genere, razza, abilità, sessualità, età e cittadinanza, i CAS affermano la necessità di utilizzare gli strumenti

1 Karin Gunnarsson e Helena Pedersen, «Critical Animal Pedagogies: Re-Learning our Relations with Animal Others», in Helen Lees e Nel Noddings (a cura di), *Palgrave International Handbook of Alternative Education*, Palgrave Macmillan, Londra 2016, pp. 415-430.

2 Per un'analisi delle diverse impostazioni, cfr. Antony J. Nocella, John Sorenson, Kim Socha e Atsuko Matsuoka, *Defining Critical Animal Studies. An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*, Peter Lang, New York 2014, pp. XIX-XXXVI.

3 Per una disamina delle teorie antropocentriche e delle prospettive di superamento, cfr. Monica Gazzola e Roberto Tassan, *Oltre l'antropocentrismo. Contributi a un logos sull'animalismo*, Milano, Viator, 2018.

dell'apprendimento teorico e dell'azione pratica per promuovere la liberazione di tutti gli animali e la sfida a tutti i sistemi di dominio.

La peculiare caratteristica di spinta all'azione diretta, propria dei CAS, trova nella CAP piena espressione e attuazione:

L'educazione è uno strumento necessario in questa battaglia. E così pure l'azione. Attraverso una pratica critica che combina entrambe, quelle fondamentali possono essere distrutte e può essere costruito un mondo di liberazione totale<sup>4</sup>.

In particolare, gli esponenti dei CAS sottolineano che docenti e studiosi universitari, in quanto produttori di sapere e intellettuali in posizione di potere e di privilegio, dovrebbero anche impegnarsi attivamente e direttamente nelle questioni sociali, opponendosi a ogni forma di sfruttamento e ineguaglianza, allo scopo di migliorare la società<sup>5</sup>. Altra caratteristica dei CAS che informa anche la CAP è l'interdisciplinarietà: è necessario abbattere i confini disciplinari tra le diverse aree educative per sradicare dalle fondamenta ciò che sostiene la supremazia umana in quanto «noi abbiamo una responsabilità, in quanto educatori scolari – attivisti impegnati nei CAS – di supportare gli oppressi in ogni modo possibile»<sup>6</sup>. Ancora, sia i CAS che la CAP riconoscono l'intersezionalità e la pervasività dei sistemi oppressivi e affermano la necessità di agire contro tutte le forme di sopraffazione e oppressione. Così, ad esempio, sarebbe inaccettabile avanzare nella liberazione degli animali non umani senza occuparsi dell'oppressione degli animali umani, trattandola come un referente assente<sup>7</sup>.

La stretta connessione tra studio, riflessione e azione, che caratterizza i CAS e la CAP, emerge in tutta evidenza in relazione alla dibattuta questione sulla natura e il ruolo dell'Animal Liberation Front. Antony J. Nocella, uno dei principali esponenti dei CAS, smantella i «falsi miti» sull'ALF, sottolineando la connessione tra ALF, pedagogia critica e azione diretta, radicate nell'amore per e nella liberazione di tutte le specie. Con profonda empatia e passione, unite a lucide argomentazioni razionali, l'autore critica la «retorica su terrorismo e sicurezza» che ha pervaso la politica americana dagli anni '50 volta a tacitare le organizzazioni di attivisti che lottavano

4 Antony J. Nocella e altri, *Education for Total Liberation – Critical Animal Pedagogy and Teaching Against Speciesism*, New York, Peter Lang, 2019, p.10.

5 Cfr. Carol Glasser e Arpan Roy, «Ivory trap: Bridging the Gap between Activism and the Academy», in *Defining Critical Animal Studies*, cit., p.90.

6 A.J. Nocella et al., *Education for Total Liberation*, cit., p. 11.

7 *Ibidem*, p. 2.

contro le ingiustizie. Evidenzia l'autore che le finalità di ALF escludono che possa essere considerata un'organizzazione terroristica:

Determinati a non far del male agli esseri viventi, motivati da amore, empatia, compassione e giustizia, i liberatori di animali sono l'antitesi dei «terroristi» che governo, industrie e ideologi dei mezzi di informazione contestano loro di essere. Non sono violenti aggressori contro la vita; sono difensori della libertà e giustizia per ogni specie ridotta in schiavitù<sup>8</sup>.

Tutti gli autori e tutte le autrici che si richiamano espressamente alla CAP trattano le problematiche e le connessioni tra ricerca, studio, educazione e azione, nella specifica prospettiva dell'individuazione degli strumenti teorici e pratici utilizzabili per, e con, allievi di diverse età e diversi livelli e contesti di insegnamento. Tutt\* fanno riferimento a esempi concreti, tratti soprattutto dal loro vissuto sia personale che professionale. Ritengo che questa impostazione fortemente autobiografica ed esperienziale, unita al costante richiamo al rispetto per l'interlocutore, alla condivisione riflessiva e al riconoscimento dell'importante ruolo delle emozioni, presenti profonde affinità con il campo delle pratiche filosofiche<sup>9</sup>, distinguendosi però da queste per la finalità ultima di rovesciamento attivo di tutti i sistemi oppressivi. L'impostazione ideologica e l'azione dei CAS e, soprattutto, della CAP, appaiono strettamente intrecciati con l'ecovegfemminismo: pur non essendo trattate in modo specifico, le questioni dell'identità di genere e del parallelismo tra sfruttamento degli animali e sfruttamento femminile risultano inglobate nell'azione contro tutte le oppressioni, discriminazioni e forme di sfruttamento. In particolare, i concetti di «intersezionalità» e di «referente assente», che compaiono in diversi saggi, affondano le radici nei lavori delle madri dell'ecovegfemminismo, tra tutte Carol Adams<sup>10</sup>.

Questa interconnessione è esplicitata nell'ambito di CAP da Amber George, che esplora le molteplici modalità con cui attivisti e studenti possono affrontare e superare i conflitti che sorgono tra le diverse prospettive sulla liberazione animale, partendo proprio dalle politiche di identità che spesso causano incomprensioni. Insegnare come affrontare adeguatamente

8 A.J. Nocella, «Unmasking the Animal Liberation Front Using Critical Pedagogy: Seeing the Alf for They Really Are», in A.J. Nocella et al. (a cura di), *Education for Total Liberation*, cit., p. 22.

9 Cfr. Romano Madera e Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Mondadori 2003.

10 Cfr. Carol J. Adams, *Carne da macello – La politica sessuale della carne*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zabanati, Milano, VandA 2020. Cfr. anche Maneesha Decka, «Animal Advocacy, Feminism and Intersectionality», in «DEP», n. 23, 2013, pp. 48-65.

tali conflitti può favorire la liberazione animale e le altre attività di giustizia sociale<sup>11</sup>. Le diverse modalità d'azione illustrate nei testi di CAP evidenziano che non c'è un'unica via d'azione. Mentre le tattiche possono essere le più varie, quel che rimane fondamentale in modo dichiarato sono il lavoro di smantellamento degli *exclusionary circles of compassion* e la lotta contro tutte le forme di ingiustizia<sup>12</sup>.

### Ruolo, strumenti e azione della pedagogia critica animalista nella riflessione di Pedersen e Gunnarsson

Nell'ambito della CAP, ritengo particolarmente interessante il lavoro di Pedersen e Gunnarsson, sia perché si deve a loro la prima concettualizzazione di questo campo di studio, esito di anni di ricerca e attività nell'ambito dei CAS, sia perché attingono alla loro personale esperienza educativa con individui di diverse età e a diversi livelli di insegnamento, dalle primarie all'università, sia perché fanno riferimento a numerosi studi e autori/autrici, ampliando così le fondamenta teoriche e pratiche della CAP.

Il più recente lavoro di Pedersen e Gunnarsson *Critical Animal Pedagogy: Exploration Toward Reflective Practice*<sup>13</sup> costituisce, a mio avviso, il contributo teorico-pratico più significativo alla CAP. Il saggio è contenuto nel già citato volume *Education for Total Liberation*, che raccoglie interventi di diversi autori che, in modo organico, forniscono le basi teoriche e pratiche della CAP. Sono stati pubblicati di recente altri articoli e testi riguardanti educazione e animalismo<sup>14</sup>, ma *Education for Total Liberation* è il primo che affronta il tema focalizzandosi sulla prospettiva della CAP. In linea con i criteri dei CAS, le autrici, richiamandosi a un'ampia bibliografia, offrono le basi teoriche e concreti modelli di azione pedagogica, frutto di elaborazioni speculative e esperienze personali nel campo dell'insegnamento in Svezia.

11 Amber E. George, «Building Alliances for Nonhuman Animals using Critical Social Justice Dialogue», in A.J. Nocella *et al.*, *Education for Total Liberation*, cit., pp. 169-182.

12 A.J. Nocella *et al.*, *Education for Total Liberation*, cit., p. 2.

13 K. Gunnarsson e H. Pedersen, «Critical Animal Pedagogy: Exploration toward Reflective Practice», in A.J. Nocella *et al.*, *Education for Total Liberation*, cit., pp. 46-62.

14 Cfr., ad es., Kai Horstheme, *Animal Rights Education*, Palgrave Macmillan, Londra 2018; Teresa Lloro-Bidart, Halison Happel- Parkins, «Food for a Common Curriculum: learning to recognize and resist food enclosures», in Suzanne Rice e Antony Gordon Rud (a cura di), *Educational Dimension of School Lunch: Critical Perspectives*, Palgrave Macmillan, Londra 2018, pp. 91-115.

Riprendendo una lunga tradizione di teorie critiche dell'educazione, le autrici affermano che l'educazione non necessariamente è volta al “*common good*”, bensì riproduce le ingiustizie e le iniquità degli altri settori della società: il sistema educativo è anche un luogo di lotte di potere, poiché coloro i quali hanno il potere sull'educazione e sui processi educativi (nella chiesa, nello stato o nel privato) influenzano anche la società contemporanea e futura. In particolare il lavoro prende le mosse dalle riflessioni di Clayton Pierce sul ruolo delle istituzioni educative nel paesaggio biopolitico, caratterizzato da una gamma di regimi di controllo e produzione diretti alla mercificazione della vita<sup>15</sup>, e di Patricia MacCormack, che ha riformulato tali “organizzazioni biopolitiche del potere” nell'educazione in modo specifico in relazione agli animali, come «una guerra tra gli umani e le altre specie»<sup>16</sup>.

La domanda che pongono le autrici è la seguente: se – come afferma MacCormack – le asimmetriche relazioni di potere e dominazione speciste sono esse stesse componenti fondanti dell'educazione, ossia se l'educazione, in definitiva, è un processo di integrazione in una società profondamente antropocentrica, capitalista, diseguale e consumistica, quale può essere il ruolo della CAP nel momento in cui l'educazione è posta sotto assedio da scopi commerciali e utilitaristici? Richiamandosi agli scritti di Bradley Rowe sulla «*disturbing education*»<sup>17</sup>, le autrici rispondono affermando che la CAP può avere un ruolo importante nel turbare norme, pratiche, culture e strutture che legittimano lo sfruttamento degli animali. Le autrici si propongono, quindi, di individuare le possibili modalità con le quali la CAP può essere concettualizzata e inserita nella pratica riflessiva dei piani educativi e nei programmi scolastici e utilizzata quale processo disturbatore e distruttivo di contrasto allo sfruttamento degli animali, degli umani e dell'ambiente. Il loro lavoro esamina tre questioni fondamentali per la CAP: il potere delle emozioni nell'influenzare le scelte, il silenziamento della questione animale operato dall’“*animal-industrial complex*” (A-IC, sistema dell'industria animale) e, infine, l'educazione al veganismo.

15 Cfr. Clayton E. Pierce, *Education in the Age of Biocapitalism: Optimizing Educational Life for a Flat World*, Palgrave Macmillan, Londra 2013.

16 Cfr. Patricia MacCormack, «Gracious Pedagogy», in «Journal of Curriculum and Pedagogy», vol. 10, n. 1, 2013, pp. 13-17.

17 Bradley D. Rowe, «Understanding animals-becoming-meat: Embracing a disturbing education», in «Critical education», <http://ml.cust.educ.ubc.ca/journal/index.php/criticaled/article/view/132>.

## Il potere delle emozioni

Pedersen e Gunnarsson sottolineano come l'emozione, insita in ogni esperienza educativa, può essere fatta propria e manipolata: la lobby della carne e del latte promuove prodotti e situazioni che toccano le emozioni dei potenziali consumatori, inclusi insegnanti e bambini. Le autrici suggeriscono pertanto un approccio critico-analitico che incoraggi gli studenti ad affrontare i messaggi dell'industria della carne e del latte, insieme alle norme sociali, ai discorsi e alle istituzioni che li accompagnano, e a investigare come elaborino e vivano le loro emozioni.

Nell'esperienza delle autrici, tale azione presenta numerosi problemi. In primo luogo, vi è una forte carenza di materiali didattici che mettano in dubbio le richieste e la retorica dell'industria agroalimentare, almeno per la scuola dell'obbligo. Anche i testi per bambini dai 6 ai 12 anni, che si propongono di sviluppare l'empatia e il rispetto per gli animali e la natura, non parlano degli animali da allevamento, evitando la delicata questione del vegetarianismo/veganismo, rafforzando implicitamente il messaggio secondo cui gli animali possono essere sia amati che mangiati. Questo tipo di "emotional training" mantiene intatto lo *status quo* nella relazione con gli animali. Inoltre, la presentazione di materiali che siano un contro-messaggio ai materiali di promozione dell'industria agroalimentare può essere complicato dall'età del gruppo e dalla natura stessa dei materiali. Ad esempio, il tema degli allevamenti è spesso affrontato nella scuola primaria, quando i bambini sono ritenuti troppo piccoli per spiegare loro come gli animali sono veramente trattati. Ciò si pone in linea con l'idea molto diffusa nell'educazione ambientale in base alla quale esporre i bambini sotto i 10 anni a scenari di crisi produce solo reazioni negative. Al contrario, nuove ricerche mostrano che i bambini hanno strategie per assimilare e elaborare le informazioni ambientali, incluse quelle che espongono la vulnerabilità degli animali.

A scuola i bambini possono scoprire l'intersoggettività tra umani e non umani attraverso un processo di identificazione con gli animali, ma tali possibilità di intersoggettività vengono efficacemente dimenticate grazie al sistema educativo. Vengono riportati esempi di studenti che si rifiutano di partecipare a dissezioni sebbene minacciati di non venire promossi, che si rifiutano di cibarsi di prodotti animali quando vengono serviti, che abbandonano l'aula in segno di protesta quando gli insegnanti danno informazioni acritiche sulle pratiche di allevamento e che si impegnano in molte altre forme di micro-resistenza. Occorre quindi sostenere la ribellione dei bambini e degli studenti che empatizzano con gli animali,

opponendosi all'impostazione antropocentrica e specista attraverso, ad esempio, i resoconti di attivisti, le storie di resistenza degli animali e di resistenza congiunta di animali e bambini. Un'altra componente centrale è la facilitazione e il supporto per fare esperienza di "shared vulnerability". Ciò può prendere la forma di «una modalità incarnata di conoscenza»<sup>18</sup>, ossia una forma di conoscenza preverbale che sfida l'idea egemonica che identifica la conoscenza con la razionalità.

Le autrici nelle conclusioni riconoscono che la questione delle emozioni e degli affetti nell'educazione è, sotto ogni profilo, complessa, controversa e rischiosa, e avvertono che l'educatore CAP deve avere un profondo intuito per la natura delle emozioni nei processi di insegnamento e apprendimento e nelle relazioni di potere nell'educazione e agire con rispetto, riflessione, prudenza e attenzione verso ogni studente.

## Come combattere l'*Animal Industrial Complex*

La seconda questione fondamentale posta da Pedersen e Gunnarsson è come combattere l'"animal-industrial complex" (sistema dell'industria animale, A-IC), ossia la crescente compenetrazione e convergenza tra industria agroalimentare, biotecnologie, società farmaceutiche e altri interessi economici nel sistema globale del cibo. Le autrici sostengono che insegnare come demolire tale interazione è uno dei compiti più urgenti e difficili: difficile, perché il problema pedagogico «è una parte inerente dello stesso A-IC»<sup>19</sup>, poiché tale meccanismo fa affidamento sul sistema di educazione istituzionale – dall'asilo all'università – come luogo di riproduzione di pratiche oppressive sugli animali, incorporate nel processo di socializzazione dell'educazione.

Nel sistema educativo istituzionale, il tema "da dove proviene il cibo" è un'idea pedagogica consueta, adottata come strategia promozionale dal sistema industriale animale per veicolare e radicare il messaggio per il quale si deve mangiare carne. L'allevamento – si afferma – è rispettoso dell'ambiente e delle tradizioni, l'umanità lo ha sempre praticato. Nella letteratura per l'infanzia, nei film, nella pubblicità e nei media, viene sempre fornita l'immagine di una piccola fattoria biologica a conduzione

18 K. Gunnarsson e H. Pedersen, «Critical Animal Pedagogy», in A.J. Nocella *et al.* (a cura di), *Education for Total Liberation*, cit., p. 50.

19 *Ibidem*, p. 51.

familiare. Radicate fin dall'infanzia, queste immagini sono molto potenti, nascondono la realtà di confinamento, deprivazione, separazione, mutilazione e massacro a cui sono sottoposti anche gli animali allevati con il cosiddetto sistema biologico. Altra strategia promossa dal sistema industriale animale e ampiamente utilizzata nell'educazione tradizionale è il cosiddetto “*speaking silence*” con riferimento agli animali da allevamento: le pratiche di sfruttamento degli allevamenti e quelle di macellazione sono deliberatamente cancellate. Anche gli insegnanti vegetariani/vegani, guidati da una reale o immaginaria aspettativa sul loro ruolo professionale di insegnamento “oggettivo”, spesso si autocensurano quando inizia in classe un dibattito sui diritti degli animali da allevamento. Come si può affrontare e cambiare tutto questo?

Gunnarsson e Pedersen affermano che così come il sistema industriale animale ha strategie creative multiple per raggiungere studenti e insegnanti e riprodurre se stessa attraverso il sistema educativo, gli educatori di CAP devono essere ugualmente creativi nel loro lavoro, con pratiche riflessive e anti-egemoniche. Insieme agli studenti, bisogna trovare i modi di sfidare gli “*speaking silences*” nell'educazione, silenzi che nascondono e perpetuano l'oppressione sugli animali. Al proposito, vengono individuate molteplici strategie: utilizzare il tradizionale materiale educativo a favore della protezione degli animali invece che alla loro liberazione, quale “*pietra d'inciampo*” per creare uno spazio per approcci più radicali, aprendo ad esempio la questione se davvero sia necessario mangiare carne; rafforzare le capacità critiche per analizzare i messaggi specisti che rinforzano e mantengono lo *status quo*, attraverso l'incoraggiamento in classe di una riflessione adeguata; per i bambini più piccoli, facilitare le pratiche di riconoscimento degli animali e di autoidentificazione con loro. Sfidare gli stereotipi richiede controinformazioni creative: controinformazioni vegan, che riprendano le narrazioni eufemistiche sull'origine del cibo e le usino per rendere visibili e udibili gli animali.

### Educare al veganismo

Pedersen e Gunnarsson affermano che l'educazione al veganismo costituisce una potente dichiarazione contro il sistema industriale animale, ma nuovi modi di lettura e valutazione dell'eccezionalità umana possono difficilmente essere incorporati nell'attuale sistema educativo se si fonda su una critica radicale: molte scuole si oppongono a una educazione al

veganismo, affermando che si tratta di una questione politica controversa, che contrasta con le abitudini alimentari della società e della maggior parte degli studenti. In una società “*meat-normative*” introdurre il veganismo può facilmente essere visto come una coercizione: «Penso che ognuno dovrebbe poter mangiare quel che vuole», è un esempio di commento di uno studente nella classe in cui insegna Pedersen. Questo tipo di risposta invita a una profonda esplorazione di come vengano stabiliti certi modelli e come lavorino ideologicamente.

Sebbene sicuramente rilevante in un contesto pedagogico pienamente volto alla causa animalista, nell'esperienza delle autrici muoversi verso la *veg-normativity* nell'educazione convenzionale è un processo complesso. Non è sufficiente introdurre pasti vegani nel programma scolastico con iniziative quali “*Meat-Free Mondays*”, se non si collega alla disamina critica dei sistemi di allevamento e di produzione della carne. L'autocensura che si impongono gli insegnanti vegetariani o la resistenza contro l'esplorazione in classe della natura e del ruolo delle regole possono complicare le relazioni tra teoria e pratica nella CAP. Addirittura, scuole con un profilo vegano, come le scuole steineriane, possono essere più fermamente ancorate alle tradizioni umaniste che impediscono agli studenti e agli insegnanti di analizzare le idee sull'eccezionalità dell'uomo e sul ruolo degli animali nella società. Osservano acutamente le autrici che, tuttavia, lo stesso sistema educativo produce incidentalmente resistenze contro tali modelli: il sistema scolastico tradizionale può, potenzialmente, diventare “*vegan education*” semplicemente lavorando in accordo con i suoi stessi standards. «Ciò che viene pensato non è necessariamente ciò che viene insegnato»<sup>20</sup>.

Insegnare e apprendere non sono processi controllabili o prevedibili: tanto che anche una educazione vegana può produrre un'iniziale resistenza e può anche rafforzare il modello carnista, soprattutto nel breve periodo, e d'altro canto l'educazione mainstream può ugualmente suscitare risposte critiche tra gli studenti a favore del veganismo o del vegetarianismo. Secondo le autrici, è in questa zona di imprevedibilità dell'educazione che la CAP deve trovare uno spazio per agire.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 56 (enfasi originale).

## Una sintesi e una riflessione: un manifesto per la *Criticale Animal Pedagogy*

Credo che la CAP costituisca un lavoro importante e stimolante non solo per l'ambito animalista, ma per l'approccio pedagogico in generale: il richiamo all'analisi critica, il riconoscimento del ruolo delle emozioni, l'enfasi sul lavoro educativo che è svolto insieme tra allievi e insegnanti, lo svelamento delle ipocrisie e strumentalizzazioni insite nei modelli scolastici tradizionali, l'esortazione all'azione nel mondo, offrono strumenti che ampliano gli orizzonti della pedagogia con bambini, ragazzi e adulti per ogni aspetto del nostro vivere nel mondo e delle nostre relazioni con gli altri umani, con gli animali, con l'ambiente. Attraverso la CAP, gli educatori possono svolgere un ruolo significativo per smantellare norme sociali oppressive nell'educazione e modelli pedagogici tradizionali che servono a sostenere tali convenzioni:

Come educatori, attivisti e anarchici, sentiamo il dovere di coltivare una vigile critica delle norme sociali e di sfidare i modelli pedagogici convenzionali unitamente alla destabilizzazione dell'autoritarismo del sistema scolastico tradizionale. Seguendo i principi di CAP, vogliamo portare l'attenzione sui modelli culturali oppressivi e largamente ignorati, che continuano a esistere per ragioni economiche e di tradizione<sup>21</sup>.

Educare per superare l'antropocentrismo significa combattere l'alienazione originaria dell'umano dagli altri animali, modello di infinite altre scissioni e giustificazione di tutte le sopraffazioni poste in essere da parte di una razza, di una civiltà, di un genere, rispetto agli altri. Educare all'antispecismo significa superare il modello tutt'ora dominante di società, modello fondato sulla gerarchizzazione e sfruttamento dei viventi. Credo quindi che la CAP possa costituire un campo d'azione privilegiato e efficace anche per il femminismo e in particolare per l'ecofemminismo: la CAP enfatizza e struttura le riflessioni storiche femministe sul rapporto tra sfruttamento degli animali e sfruttamento delle donne, rivendicando per entrambi la necessità di un'azione immediata e diretta<sup>22</sup>. Affondando le

21 Lara Drew e Kim Socha, «Anarchy for Educational Praxis», in Antony J. Nocella II, Richard White e Erika Cudworth (a cura di), *Anarchism and Animal Liberation: Essay on Complementary Elements of Total Liberation*, McFarland, Jefferson, 2015, pp. 163-178.

22 Per un excursus su femminismo e questione animale, cfr. Annalisa Zbonati, «Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna», in «DEP», n. 23, 2013, pp. 171-187, [https://www.unive.it/pag/fileadmin/user\\_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n23/Dep\\_00.pdf](https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n23/Dep_00.pdf).

radici nella storia dell'ecofemminismo, la CAP ne attualizza le tematiche fondamentali e affina gli strumenti della pedagogia critica in chiave animalista e riformista.

Trovo significativo che Pedersen e Gunnarsson siano svedesi, così come in Svezia nacque anche Lizzy Lind af Hageby (1902-1929), femminista, pacifista e riformatrice sociale che, insieme a Anna B. Kingsford e Frances Power Cobbe, gettò le basi del femminismo animalista impegnato nel sociale:

Benché il pacifista, il riformatore, il sostenitore della sobrietà, la femminista, il vegetariano e l'antivivisezionista non ne siano consapevoli, e talvolta addirittura rifiutino l'idea di essere vicini gli uni agli altri, il loro cammino è illuminato dalla stessa luce e li conduce verso lo stesso obiettivo<sup>23</sup>.

Pedersen e Gunnarsson sollevano un nuovo insieme di questioni per la CAP e per l'ecofemminismo a partire dalla necessità di affrontare i ruoli dell'educazione in relazione al sistema industriale animale e all'attuale panorama biopolitico, in cui si stanno acuitizzando non solo la sofferenza animale e umana, ma anche i problemi legati al cambiamento climatico: come sono allo stesso tempo coinvolte e danneggiate le diverse categorie di umani e animali dal cambiamento climatico? Come possiamo impegnarci con il paradosso di una progressiva estinzione di massa delle specie selvatiche in contemporanea con un parallelo incremento della produzione di animali domestici per l'industria del cibo? E riguardo al ruolo del capitalismo?

L'educazione può cambiare il mondo? La *Critical Animal Pedagogy* può cambiare il mondo? Che potere ha attualmente l'educazione di trasformare non solo le vite individuali, ma la società stessa? A queste domande fondamentali, le autrici rispondono prospettando un vero e proprio manifesto di pensiero e di azione per la *Critical Animal Pedagogy*:

Crediamo che l'intersezione tra liberazione animale, giustizia sociale e cambiamenti climatici rimane ampiamente da esplorare e riteniamo che sia necessario un lavoro collettivo che deve essere svolto *insieme* agli studenti [...]. Riteniamo ingenuo attribuire all'educazione forza e impatto come se fosse possibile per l'educazione realizzare da sola tali cambiamenti [...]. Abbiamo

23 Lizzy Lind af Hageby, *Mountain Meditations and Some Subjects of the Day and the War*, Allen & Unwin, Londra 1917, p. 18, citato da Bruna Bianchi, «Un delirio distruttivo. Le campagne contro la vivisezione di Lizzy Lind af Hageby», in Monica Gazzola e Maria Turchetto (a cura di), *Per gli animali è sempre Treblinka*, Milano, Mimesis 2016, p. 44.

bisogno, piuttosto, di una nuova legislazione, un nuovo sistema politico ed economico – in realtà, abbiamo bisogno di un nuovo ordine mondiale non violento, antispecista, post-antropocentrico. Crediamo fermamente, tuttavia, che l'educazione può, e deve, essere parte di questo impegno urgente – non nella forma di un altro piano di studi programmatico e predefinito, ma attraverso una teoria e pratica pedagogica collettiva e riflessiva, che disturbi e distrugga i meccanismi di oppressione e insieme crei nuove pratiche *world-forming* per la liberazione animale e umana<sup>24</sup>.

Affrontare queste domande, provare modalità di riflessione e azione seguendo gli indirizzi prospettati dalla *Critical Animal Pedagogy*, appare una sfida difficile ma entusiasmante per educatori e studenti e un passaggio indefettibile per la teoria e l'azione dell'ecofemminismo.

24 K. Gunnarsson e H. Pedersen, «Critical Animal Pedagogy», in A.J. Nocella *et al.*, *Education for Total Liberation*, cit., p. 58.

## ScrofeInRivolta Grugniti per la liberazione

### Antispecismo: una parola, un'utopia di liberazione totale

È capitato ad ognun\* di noi: un giorno abbiamo guardato nel nostro piatto ed è scattato qualcosa. «Io non voglio essere complice di tutto questo, non più, non io». A quel punto ci sono due strade, possiamo averle attraversate entrambe una dopo l'altra o possiamo essere rimast\* arenat\* alla prima.

Prima strada: il mondo si divide in buon\* e cattiv\*, noi eravamo cattiv\*, ma da quando abbiamo ricevuto l'illuminazione davanti a quel piatto siamo diventat\* buon\*, e non solo genericamente buon\*, ma i buon\* per eccellenza, quell\* che conducono lotte non per se stess\*, ma per altr\*: gli animali non umani. Spesso queste “lotte” si limitano a scegliere il seitan al posto del maiale rinominato “salsiccia”, ma tanto ci basta per sentirci persone che hanno qualcosa da insegnare al mondo.

Seconda strada: ci imbattiamo nella parola “antispecismo”. Era la parola che ci mancava. Siamo stat\* antirazzist\*, antisessist\*, anti tante cose, altre cose. Vediamo “antispecismo” e pensiamo che sia il passo successivo di cui avevamo bisogno. Una volta comprese le asimmetrie di potere che dominano i rapporti fra umani, non possiamo non arrivare a riconoscere quelli che dominano le relazioni tra le specie. Ma l'errore che tant\* di noi fanno sta proprio qui: arrivare all'antispecismo solo dopo aver preso piena coscienza delle brutture che attraversano i rapporti tra umani e credere che per tutt\* sia così, che chi si definisce antispecista non possa non aver già rifiutato in toto le oppressioni che alcuni umani mettono in atto nei confronti di altri umani.

### L'amaro risveglio: antispecist\* oppressori, antioppressione specist\*

Qualcosa però distrugge il quadro idilliaco che si era già formato nella nostra testa: a un certo punto usciamo dalla nostra bolla virtuale e

conosciamo sia le persone antispeciste sia quei gruppi di attivismo che si battono contro specifiche oppressioni umane.

Scopriamo che definirsi antispecist\* troppo spesso non implica aver sentito il bisogno di estendere qualcosa che già desideravamo per gli umani ai non umani, significa “solo” aver provato angoscia di fronte alla messa a morte di tutte le specie diverse da quella umana. Riconoscendo che si tratta di un atto in sé sovversivo, ci chiediamo però come sia possibile che le stesse dinamiche non vengano riconosciute quando ad essere messe a morte sono le donne – una ogni 3 giorni in Italia – quando ad essere lasciat\* morire in mezzo al mare è chi arriva in Italia da Paesi in guerra, in condizioni di miseria, in cui non esistono diritti umani, chi attraversa i confini di genere ed è per questo uccis\*, picchiat\*, pres\* di mira. Come si può non riconoscere anche la propria complicità in tutto questo? Dovremmo guardare al telegiornale come abbiamo guardato a quel piatto e dire: «Io non voglio più essere complice di tutto questo, non più, non io».

Siamo consapevol\* che questa sia solo una parte del problema e ci affrettiamo a dire che non vediamo una situazione migliore in chi si occupa di oppressioni umane ed entra in contatto con un\* antispecista. Quando viene riconosciuto, ed è già molto raro che accada, il privilegio di specie viene relegato in fondo alla lista, come qualcosa di poco conto, qualcosa di inevitabile e immutabile. Di tutte le oppressioni sistemiche, lo specismo è l'unica che ancora può essere giustificata pubblicamente tramite l'argomentazione che si tratti di qualcosa di “naturale”.

### ScrofeInRivolta: l'importanza del punto di vista

*ScrofeInRivolta*<sup>1</sup> è un progetto di divulgazione online nato dal bisogno di affermare e diffondere un antispecismo che non si espliciti in conversione moralistica dei singoli individui al veganismo, bensì nell'affermazione dell'intrinseco legame tra oppressione animale e oppressione umana e, quindi, tra liberazione animale e liberazione umana. Pur nella consapevolezza che sia problematico e potenzialmente pericoloso ridurre differenti lotte a un'unica battaglia, sappiamo che l'antispecismo non può restare fuori da nessun movimento di liberazione e che nessun movimento di liberazione può restare fuori dall'antispecismo.

I primi argomenti di cui abbiamo sentito l'urgenza di occuparci hanno

1 <https://www.facebook.com/scrofeinrivolta>; <https://www.instagram.com/scrofeinrivolta>.

proprio a che fare con le interconnessioni con le altre lotte: ci era successo decine di volte che, parlando del nostro veganismo con qualcun\*, quest\* ci chiedesse se *allora* fossimo anche contro l'aborto. Abbiamo quindi riflettuto sulle connessioni tra le varie forme di dominio esercitate sui corpi, umani e non. Ci siamo chieste come il concetto di consenso si applicasse agli animali non umani. La nostra stessa militanza femminista, il nostro stesso essere donne ha reso il modo in cui guardiamo al veganismo diverso da quello di un uomo, non perché crediamo esista una differenza biologica che ci fa vedere le cose in maniera diversa, ma perché in quanto donne *conosciamo* quel dominio sui corpi perpetuato dalla nascita alla morte su quelli dei non umani. Più del 65% delle persone antispeciste si riconosce nel genere femminile<sup>2</sup>, crediamo che questo non sia un caso, e non per ragioni differenzialiste. La lezione del veganismo nero<sup>3</sup> in questo senso è utile a comprendere quanto la situazione esistenziale di ognun\* sia determinante nella definizione di un approccio alla questione animale. L'approccio dell'essere umano maschio, bianco abile – l'essere umano per eccellenza – è considerato lo standard, il giusto modo di guardare all'antispecismo; mentre tutti gli altri approcci sono spesso ritenuti varianti forzate volte a inquinare il tema con problematiche umane. Al contrario, il diverso modo che donne, persone disabili, persone nere hanno di guardare alla questione animale è una ricchezza da valorizzare.

Riconosciamo, tuttavia, che essere maschi e bianchi non esime dalla vegefobia e che quest'ultima è spesso associata all'omofobia. Il rifiuto di essere *predatori* in campo alimentare viene associato al rifiuto di esserlo anche in campo sessuale. Per questo abbiamo affrontato anche il legame tra maschilità e veganismo, incoraggiando gli uomini a sfruttare questa dinamica per avvicinarsi alle oppressioni che colpiscono le soggettività non conformi, invece di rifuggire immediatamente ogni accostamento all'omosessualità maschile, considerata troppo spesso da rigettare in toto in quanto umiliante per un *vero* maschio.

### Il nostro antispecismo, i nostri obiettivi

Vogliamo che pratiche orizzontali e di mutuo aiuto e crescita diventino

2 Niccolò Bertuzzi, *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche e pratiche di attivismo*, Meltemi, Milano 2018, p. 91.

3 Aph Ko, Syl Ko, *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, VandA Edizioni, Milano 2020, pp. 92-99.

la base dell'attivismo antispecista, che troppo spesso è fatto di persone di buona volontà che scendono in piazza con il solo obiettivo di diffondere il veganismo, senza un quadro chiaro di obiettivi a breve e lungo termine.

Vogliamo che la teoria antispecista sia accessibile a tutt\* e che ci si ricordi che tant\* vegan\* per questioni economiche o di classe non hanno la possibilità di accedere a un grande quantitativo di teoria, ma che avrebbero il diritto di farlo. La teoria e la prassi nel movimento antispecista dovrebbero procedere insieme, ma affinché sia possibile abbiamo bisogno che le persone antispeciste *in primis* riconoscano il proprio privilegio e lo utilizzino nel modo migliore.

Per questi motivi, in questa prima fase di vita, *ScrofeInRivolta* si è data tre obiettivi principali: a) la divulgazione della stretta relazione storica tra femminismo e antispecismo (quest'ultimo per una lunga fase è stato *ante litteram*, e quindi diverso da come lo intendiamo oggi, ma con i semi di quello che sarebbe poi diventato), b) la divulgazione delle teorie antispeciste, e c) la proposta di riflessioni personali nate sia dallo studio che dalla frequentazione dei territori delle pratiche dell'attivismo, che ci hanno permesso di notare alcune criticità nell'ambiente antispecista e di riconoscerle attive anche in noi stesse. In particolare, crediamo che la presentazione del veganismo come applicazione pratica dell'antispecismo crei non pochi problemi e che impedisca agli altri movimenti di giustizia sociale di concepire l'antispecismo come una questione politica che riguarda la lotta a un'oppressione specifica<sup>4</sup>. Questo argomento è strettamente collegato a quello del *saviorism* – o complesso del salvatore – purtroppo imperante nel veganismo bianco mainstream. La possibilità che abbiamo di esprimerci per, e a nome de, gli altri animali, in quanto questi ultimi non possono esprimere nel nostro stesso linguaggio obiezioni al nostro modo di allearci con loro, fa in modo che gli umani antispecisti mettano in atto pratiche che sovradeterminano gli animali per cui lottano e che li dipingano pietisticamente come “gli ultimi degli ultimi”, mancando di riconoscere il forte elemento di ribellione che accompagna la storia di ogni animale in ogni luogo di dominazione. Riconoscersi complici e alleat\*, e non salvatori, è la prima parte di un percorso che dovrebbe portarci ad assumere la stessa postura nei confronti di ogni altra lotta che non ci riguardi in prima persona, ed è quindi fondamentale se quello a cui miriamo è un mondo liberato. Non sono le persone eterosessuali a dover decidere come deve

essere condotta la lotta delle persone omosessuali, non sono gli uomini a dover decidere quale sia il vero femminismo, non sono le persone bianche a dover decidere quali modalità devono adottare i movimenti antirazzisti. Allo stesso modo, per quanto sia complicato, non dovremmo essere noi umani a stabilire quali sono le esigenze degli animali non umani e come la loro lotta andrebbe portata avanti. La cosa più importante che possiamo fare è amplificare le loro voci tramite il racconto e la diffusione delle loro storie di resistenza. Che il veganismo non sia, allora, il mezzo per sentirci meglio con la nostra coscienza, ma un elemento dei tanti che disturbi la nostra quotidianità, ricordandoci che abbiamo il privilegio di essere umani e che abbiamo il dovere di usarlo a favore delle altre specie, insieme agli altri privilegi che i nostri corpi incarnano e che allo stesso modo vanno usati per schierarci contro ogni oppressione sistemica che attraversi la nostra società.

Internet è il posto dove il nostro veganismo prima e il nostro antispecismo poi sono nati, dove inizialmente abbiamo potuto trovare una risposta alle nostre domande, dove abbiamo capito che vivere senza utilizzare altri animali come mezzi è possibile e dove, successivamente, abbiamo potuto riconoscere che non si trattava di una scelta personale di umani particolarmente gentili nei confronti degli altri animali, ma di un'opposizione radicale all'oppressione. Speriamo che questo possa avvenire anche per altr\* e che il nostro progetto possa fare da ponte tra realtà antispeciste e altri movimenti di liberazione.

4 Marco Maurizi, «L'antispecismo non esiste. Storia critica di un movimento fantasma», in «Asinus Novus», 6 agosto 2012, disponibile online all'indirizzo <https://asinusnovus.net/2012/08/06/lantispecismo-non-esiste-storia-critica-di-un-movimento-fantasma/>

Davide Majocchi

**Umani animali: Indios**

La libertà e la schiavitù costituiscono un antagonismo. Non c'è nessuna necessità di parlare sugli aspetti buoni o mali della libertà. Quanto alla schiavitù, non c'è nessun bisogno di parlare sugli aspetti mali. L'unica cosa che bisogna spiegare è la parte buona della schiavitù. Non mi riferisco alla servitù indiretta, la schiavitù del proletario; mi riferisco alla schiavitù diretta, alla schiavitù dei neri in Suriname, in Brasile, nelle regioni del Sud dell'America del Nord. La schiavitù diretta è il pivot sopra il quale il nostro industrialismo quotidiano fa girare il macchinario, il credito. Senza la schiavitù non ci sarebbe nessun cotone, senza cotone non ci sarebbe nessuna industria moderna. È la schiavitù che dà valore alle colonie, furono le colonie che hanno creato il commercio mondiale, e il commercio mondiale è la condizione necessaria per l'industria di macchina in grande scala.

Karl Marx, *Lettera a Pavel Vasilevic Annenkov*, 28 dicembre 1846

**Prima**

Il fatto di aver chiamato gli Indiani “selvaggi” per moltissimi anni, non ne ha mai reso tale nemmeno uno.

Luther Standing Bear, Sioux Lakota

Per i popoli indigeni di tutto il mondo il contatto con i conquistatori europei fu una tragica *débâcle*: le stime quantificano il genocidio dei “nativi” in milioni e milioni di vittime, immani violenze, espulsioni di massa, carcerazioni e soprusi di ogni tipo. Tali pratiche non si sono fermate, bensì si sono modificate nei modi più che nelle logiche, in linea con le mire del neo-colonialismo globale interpretato *ad hoc* dai regimi dei singoli Stati nazione.

I conquistadores si chiedevano se “quei selvaggi” fossero fatti a immagine e somiglianza del Creatore oppure se si trattasse di animali e fossero

quindi esclusi dal concetto di “umano”. Oggi è atteggiamento diffuso considerare tali popolazioni come sub-specie, umani primitivi, colpevolmente arretrati perché votati all’“ignoranza” che contraddistinse l’Età della pietra. Il termine “primitivo” viene utilizzato per rinforzare la falsa idea che la cultura di questi popoli sia rimasta immutata per generazioni. Questa percezione, che risale all’epoca coloniale, alimenta pregiudizi utilizzati ancora oggi per legittimare i soprusi a cui vengono sottoposti. In realtà, tutte le società umane, sebbene in modi differenti, evolvono nel tempo, adattandosi costantemente a un ambiente in perenne trasformazione: così è anche per i popoli tribali, che non sono meno moderni o contemporanei di quanto lo siamo noi. Essi semplicemente hanno stili di vita “diversi”, ma altrettanto sofisticati.

Riferirsi ai mondi delle popolazioni indigene, e alle idee dei loro sostenitori, come a nostalgici del Paleolitico significa sostenere spesso inconsapevolmente che, siccome le loro comunità di riferimento non si sono evolute, abbiano bisogno di aiuto per “svilupparsi” e “civilizzarsi”. Quante volte governi e multinazionali hanno costretto i popoli tribali a sedentarizzarsi o a cambiare vita “per il loro bene”, per “aiutarli a stare al passo col resto del mondo”? Gli effetti di queste interferenze, che costituiscono una grave violazione della loro libertà, hanno portato come conseguenza povertà, alcolismo, prostituzione, morte, malattie... E probabilmente gli Indios non avrebbero avuto nel loro futuro carceri, spazzatura, *homelessness*, disoccupazione, inquinamento, debiti, guerre...

All’inizio del XVI secolo, l’imperatore Carlo V costituì una commissione di esperti per indagare e dare un parere sulla natura di quegli “strani selvaggi”. Non si trattava di mera curiosità, né di interesse scientifico, ma di volgarissima necessità materiale: un essere senz’anima non ha diritti, mentre con un figlio di Dio si sarebbe dovuta utilizzare una qualche cautela. I conquistadores avevano immediatamente optato per l’equiparazione degli Indios ai subsahariani, e si era subito diffusa la pratica secondo cui ogni soldato, nel momento in cui riceveva una terra (*encomienda*), diveniva proprietario degli indigeni che vi abitavano (*encomendados*), i quali erano ridotti a una condizione inferiore a quella di “servi”. A quei tempi, uno tra i più strenui difensori degli Indios fu il vescovo Bartolomé De Las Casas, il quale redasse terrificanti resoconti sulle atrocità commesse nella fase di assoggettamento:

I cristiani, con i loro cavalli, spade e lance, cominciarono a fare crudeli stragi tra quelli. Entravano nelle terre, e non lasciavano né fanciulli né vecchi né donne gravide né di parto, che non le sventrassero e lacerassero come se

assaltassero tanti agnelletti nelle loro mandrie. Di solito uccidevano i signori e la nobiltà in questo modo: facevano alcune graticole di legni sopra forchette e ve li legavano sopra, e sotto vi mettevano fuoco lento, onde, a poco a poco, dando strida disperate in quei tormenti, mandavano fuori l'anima. Io vidi una volta che, essendo sopra le graticole quattro o cinque signori ad abbruciarsi (e penso che vi fossero due o tre paia di graticole dove abbruciavano altri) e, perché gridavano fortemente e davano fastidio o impedivano il sonno al capitano, questi comandò che li strangolassero, ma il bargello che li abbruciava, il quale era peggiore che un boia (e so come si chiamava, e conobbi anco i suoi parenti in Siviglia), non volle soffocarli; anzi, con le sue mani pose loro alcuni legni nella bocca perché non si facessero sentire, e attizzò il fuoco finché si arrostitono pian piano com'egli voleva. Io vidi tutte le cose sopradette e altre infinite<sup>1</sup>.

I massacri degli Indios erano all'ordine del giorno. Mentre i domenicani come Las Casas chiedevano un'evangelizzazione pacifica, più mite, dei nativi, il re spagnolo stava guadagnando fiumi di denaro dallo sfruttamento delle risorse – umane, animali e vegetali – del Nuovo Mondo:

La cura e il pensiero che ne ebbe fu il mandar gli uomini alle miniere a cavar oro e metter le donne nelle capanne a coltivare il terreno. Davan loro da mangiare erbe di poca sostanza, al punto da far seccare il latte nei seni delle partorienti, finché morirono anche le creature. È impossibile riferire le some che vi ponevan sopra, facendoli camminare cento o duecento leghe. E i medesimi cristiani si facevano portare dagli Indiani in hamacas, che sono come reti, perché sempre si servivano di loro come di bestie da soma. Avevano piaghe nelle spalle e nella schiena, come bestie piene di guidaleschi. Il riferire le staffilate, le bastonate, i pugni, le maledizioni e mille altre sorte di tormenti che davano a quelli mentre s'affaticavano, non si potrebbe nemmeno in molto tempo, né con molta carta, e sarebbe cosa da far istupidire gli uomini<sup>2</sup>.

Il dibattito sugli Indios continuò a lungo: da una parte gli educazionisti religiosi convinti di poterne fare dei “veri umani” e dall'altra gli umanisti

1 Bartolomé De Las Casas, *Brevissima relazione della distruzione dell'Indie Occidentali*, trad. it. di G. Castellani, Venezia 1642.

<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=6&ved=2ahUKEwiCpYOpz4PpAhUL0qYKHc-2DNUQFjAFegQIBBAB&url=http%3A%2F%2Fmarialuigia.eu%2Fwp-content%2Fuploads%2Fflas-casas-de-Bartolomeo.pdf&usq=AOvVaw13mkskS8eDBK9H2MYPtebq>

2 Cfr. <http://zweilawyer.com/2010/10/23/gli-indios-uomini-o-animali/>

separazionisti, come il filosofo aristotelico Juan Gines Sepulveda. Esempio tra i tanti a testimonianza di convinzioni alquanto perfide e raffinate, egli sosteneva che, visto che i ribelli si ostinavano a differenziarsi di fronte alla conversione imposta dal potere spagnolo, dovevano essere “assimilati” anche a prezzo di qualsiasi brutalità: «Presi et fatti schiavi, abbruciati et ammazzati, facendo ogni stratio delle lor carni e della vita»<sup>3</sup>.

In realtà, dato che quella degli Indios era una visione secondo cui la natura non è un evento esterno, bensì è dentro di noi: «Sono contemporaneamente albero e animale. Non si tratta di lottare per un luogo ma per il comune essere al mondo»<sup>4</sup>, i colonialisti pretendevano che gli Indios assorbissero il loro stesso grado di alienazione. Il “caritatevole” Juan riteneva che gli Indios corrispondessero alla razza inferiore che staziona nel limite più infimo della specie, che fossero degli omuncoli, schiavi per natura e autori di inaccettabili barbarie quali sacrifici umani e idolatria. Nei secoli si sviluppò una teoria favorevole alla plasmabilità antropologica degli Indios che non si tradusse mai a vantaggio di quegli umani che così facilmente potevano considerarsi animali. Tutte le cosiddette “culture inferiori” furono perciò preda dello schiavismo, che fu soprattutto francese, inglese e poi americano; erano sub-culture da “coltivare” secondo molti illuministi che, pur conoscendole, le eliminarono dalle loro considerazioni storiche per alimentare la leggenda secondo la quale c'era la forza della (propria) ragione da una parte e diffusi sistemi di superstizione da combattere in ogni altra. Il contributo di Voltaire resta memorabile, in tal senso, per la sua crudezza e crudeltà:

Esamino un piccolo di nero di sei mesi, un piccolo di elefante, un macachetto, un leonetto, un canetto. Veggo, senza dubbio, che questi giovani animali hanno incomparabilmente più forza e destrezza, più idee, più passioni, più memoria che il negretto e che esprimono molto più sensibilmente tutti i propri desideri che quell'altro... Scendendo su questo cumulo di fango e non avendo maggiori nozioni a rispetto dell'uomo, come Questo non l'ha quanto ai residenti di Marte o di Giuppiter, sbarco ai cigli dell'oceano, nel paese della Cafraria, e comincio a ricercare un uomo. Veggo macachi, elefanti e negri... Così come le perere, i cipressi, le querce e le albicocche non vengono da uno stesso albero, così anche i bianchi e barbati, i neri di lana, i gialli con criniera e gli uomini senza barba non vengono dallo stesso uomo<sup>5</sup>.

3 *Ibidem*.

4 Cfr. [www.survival.it](http://www.survival.it)

5 Voltaire, *Traité de métaphysique*, 1734.

## Ora

Harakwà – Il luogo che conosciamo<sup>6</sup>.

I popoli indigeni contano almeno 370 milioni di persone e vivono in 70 nazioni diverse. Centocinquanta milioni di queste persone sono classificate come appartenenti a popoli tribali.

La posizione giuridica più vicina a quella attuale era quindi quella umanitaria del prete Las Casas, mentre quella dell'umanista radicale Sepulveda può rivendicare un più vasto successo tra i seguaci dei sovranisti alla Bolsonaro che, dallo scranno supremo del sistema democratico verde-oro, chiama le imprese multinazionali a realizzare la soluzione finale: la definitiva eliminazione degli Indios. Dal 1 gennaio 2019, Bolsonaro (caro amico di Trump, Salvini, Meloni, Putin, Erdogan, Orban, ecc.) è il Presidente nazionalista di estrema destra del Brasile. Ecco alcune delle sue frasi più celebri:

È un peccato che la cavalleria brasiliana non sia stata efficiente quanto quella americana nello sterminare i suoi Indiani.

Gli Indiani non parlano la nostra lingua, non hanno denaro né cultura. Sono popoli nativi. Come hanno fatto a ottenere il 13% del territorio nazionale? Non c'è territorio indigeno in cui non siano presenti minerali. In queste terre – e specialmente in Amazzonia, che è l'area più ricca al mondo – si trovano oro, stagno e magnesio. Non mi farò coinvolgere da questa pagliacciata di difendere la terra per gli Indiani.

Potete stare tranquilli che se ci arrivo [a essere eletto presidente del Brasile] non ci sarà denaro per le ONG. Se fosse per me, ogni cittadino avrebbe un'arma da fuoco in casa. Nemmeno un centimetro di terra verrà demarcato come riserva indigena.

Nel 2019 straceremo la demarcazione di Raposa Serra do Sol [territorio indigeno a Roraima, Brasile settentrionale]. Daremo armi a tutti gli allevatori. Li integreremo nella società. Proprio come l'esercito, che ha fatto un ottimo lavoro incorporando gli Indiani nelle forze armate.

Se sarò eletto sferrerò un colpo al FUNAI (Fundação Nacional do Índio), un colpo secco. Non c'è altro modo. Non serve più<sup>7</sup>.

6 Termine usato da Karapiru (Falco), membro del popolo indios Awà, perseguitato dal governo brasiliano, per chiamare la terra ancestrale che si trova nello stato del Maranhão, tra le foreste equatoriali dell'Amazzonia occidentale e le savane orientali.

7 *Cosa ha detto il Presidente del Brasile Jair Bolsonaro sui popoli indigeni del Paese*, in «Survival», s.d., <https://www.survival.it/articoli/3563-bolsonaro>.

Non solo gli enormi interessi politico-economici minacciano le circa 300 tribù indigene sparse nei quattro continenti (Asia, Oceania, America settentrionale e America meridionale). Attuando quello che potremmo definire un colossale inganno ecologico, una nuova frontiera dell'emarginazione guida lo sfruttamento che colpisce questi popoli: il neocolonialismo si avvale di un forte alleato pseudo-ambientalista, che aumenta la propria potenza di “fuoco, armi e malattie” promuovendo il turismo (in)consapevole, il conservazionismo naturalista e – udite, udite – un certo protezionismo animalista. La cultura della proprietà ha prodotto numerose false buone intenzioni che fanno della pretesa di “condividere le bellezze della natura” l'attuale motto progressista. L'unico obiettivo è il rapido e continuo sviluppo delle società, anche se effimero, contraddittorio, dannoso o inconcludente. Dato che la deforestazione ha raggiunto livelli devastanti fino a intaccare gravemente l'interesse ecologico planetario, si cintano le ultime foreste a fini di preservazione. Le popolazioni che abitano da sempre in tali aree devono sloggiare, per il nuovo Bene Comune. Chi ha distrutto sa, chi non sa e non ha distrutto se ne vada e lasci il posto alla nuova economia verde globale:

A noi Baka vietano di andare nella foresta. Se facciamo accampamenti, le guardie ecologiche li bruciano. Molti Baka sono morti, i bambini sono senza cibo e non abbiamo più le erbe medicinali spontanee che raccoglievamo. Abbiamo cercato di raccontare le nostre difficoltà al WWF ma non le considerano. Ci hanno risposto solo che non possiamo andare nella foresta<sup>8</sup>.

Queste sono le parole contenute in una lettera scritta dai pigmei Baka della Repubblica del Congo al Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo (UNDP). Racconta di anni di violenze, soprusi, umiliazioni, sfratti sommersi. Un'inchiesta giornalistica del marzo 2019 ha raccolto testimonianze di torture e stupri di gruppo a donne incinte. Una vedova ha raccontato che suo marito era stato ingiustamente accusato di bracconaggio e imprigionato. Brutalmente picchiato da altri detenuti, una volta rilasciato è morto a causa delle percosse. La foresta è da secoli territorio ancestrale dei Baka. I pigmei, come altre popolazioni native che vivono nella foresta pluviale, hanno un'unione simbiotica con la natura che, dicono, li nutre e li protegge. E a loro volta sono custodi e garanti della selva. Ma per i guardiaparco che tutelano i safari, se cacciano per nutrire le proprie famiglie sono bracconieri. Le violenze quotidiane ai Baka sono avvenute nel complice silenzio assordante del WWF, che paga i forestali e fornisce loro gli automezzi. Il WWF ha sempre

8 Lettera della comunità Baka del villaggio Mbaye, 2018.

smentito, affermando che il comportamento delle guardie forestali era un problema del governo congolese. L'UNDP ha indagato, portando prove a sostegno delle denunce dei pigmei Baka e di Survival, ONG che si batte per i diritti delle popolazioni native. Le Nazioni Unite hanno bloccato il finanziamento al progetto Tridom 11, nell'area nord-occidentale del Congo. Si tratta di un progetto per la conservazione delle foreste del valore di quasi 20 milioni di euro con finanziamenti di organizzazioni non governative come WWF e Global Environment Facility, UNDP, la Commissione europea e i governi degli Stati Uniti e del Congo. L'area forestale è conosciuta come Messok Dja, copre un'area di quasi 1.500 km<sup>2</sup> e coinvolge terre di Camerun, Gabon e Repubblica del Congo<sup>9</sup>.

Anche in India le comunità indigene vengono divise e sfrattate dalle terre nate nel nome della conservazione. Nel 2014 centinaia di Baiga sono stati cacciati dalla riserva delle tigri di Kanha – dove è ambientato il famoso Libro della giungla di Kipling –. Oggi le tigri sono a serio rischio di estinzione e centinaia di migliaia di turisti all'anno visitano la riserva. Ecco i dati che l'autorità nazionale indiana per la conservazione della tigre cercava di nascondere, in quanto screditano la politica governativa di sfratto delle numerose tribù che abitano terre convertite in riserve per la tutela del felino. Tra il 2010 e il 2014, la popolazione delle tigri nella Riserva di BRT, nello stato di Karnataka, è infatti quasi raddoppiata, passando da 35 a 68 esemplari. Qui, a differenza di quanto accade nel resto dell'India, gli indigeni Soliga hanno potuto continuare a vivere a fianco delle tigri, nel cuore della riserva. Questo incremento è decisamente superiore al tasso di crescita medio nazionale. I Soliga hanno un rapporto consolidato con il loro ambiente naturale e adorano le tigri. Madegowda, un membro della tribù, racconta: «Noi veneriamo le tigri come dei»<sup>10</sup>. Eppure, “venerare” suona come spiritualismo primitivo, dunque deprecabile per la Razional Nostra Costituzione. Le tigri sono considerate un'attrazione turistica redditizia e il giro economico indotto dalla loro presenza controllata diviene il fattore principale a favore della loro protezione. Eppure, quando le comunità indigene possono restare, le tigri se la passano meglio; dopo tutto hanno convissuto con questo felino per generazioni senza intaccarne il numero, senza delimitarne gli spostamenti e senza condizionarne le abitudini di vita. A differenza di questi popoli, le migliaia di turisti che transitano ogni giorno all'interno delle riserve portano

una notevole quantità di denaro all'industria della conservazione, che sa vestirsi di un'attraente patina di protezionismo animale. Un successo che dice molto del concetto di protezione in vigore nei nostri spazi e tempi, nei nostri mondi distorti. E se fosse invece che, proprio grazie ai turisti, le tigri si abituano alla presenza umana rendendo la cosa molto utile ai bracconieri di professione che agiscono a *parco chiuso per lavori in corso*?

### Factory schools

A scuola gli insegnanti dicono che siamo sporchi. Ci chiamano porci e cani.

Rahman, Orang Asli, Malesia

Circa due milioni di bambini indigeni di varie parti del mondo studiano nelle Factory Schools, scuole residenziali finalizzate all'assimilazione, dove viene letteralmente strappata di dosso l'identità indigena e si consegue l'indottrinamento selettivo conforme alla società dominante. I popoli indigeni e tribali faticano così a mantenere il controllo della loro educazione, che sentono profondamente radicata nella loro terra, nella loro lingua e nella loro cultura, orgogliosi di se stessi e dei loro usi e costumi. L'educazione fornita nelle scuole per l'integrazione forzata mira a “correggere” quello che ci sarebbe di sbagliato nell'essere indigeni. I pedagogisti, consapevolmente o meno, si vantano di fornire ai bambini indigeni i mezzi per avere “successo” nella società del futuro, mentre la storia dimostra che queste scuole spezzano vite, provocano traumi e devastano bambini, famiglie e intere comunità per generazioni.

Nei secoli XIX e XX, le Factory Schools erano note in Canada, Australia e Stati Uniti come “Scuole Residenziali” o “Collegi”. Nel solo Canada sono morti più di 6000 bambini, ossia uno ogni 25 studenti. Questo sistema ha lasciato, nelle comunità a cui sono stati sottratti con la forza e con l'inganno i minori, una dolorosa eredità: percentuali elevate di depressione, suicidi e abuso di alcol e stupefacenti. È inconcepibile che scuole di questo genere possano esistere: attualmente se ne contano migliaia tra Africa, Asia e Sud America. Si stima che i bambini indigeni educati nelle scuole-fabbrica siano 2 milioni. In queste scuole, i bambini vengono alienati, subiscono abusi psicologici, fisici e, in casi documentati, sessuali. Nelle scuole residenziali del solo stato indiano di Maharashtra, tra il 2001 e il 2016, sono morti circa 1500 bambini indigeni, di cui 30 per suicidio. Le scuole dell'“integrazione

9 Cit. in Sandro Pintus, *Onu condanna progetto WWF per abusi su larga scala contro i pigmei in Congo-B.*, in «Africa ExPress», 14 Febbraio 2020, <https://www.africa-express.info/2020/02/13/onu-condanna-progetto-wwf-per-abusi-su-larga-scala-contro-pigmei-baka-in-congo/>.

10 Cit. in *La prova: le tigri AUMENTANO se convivono con le tribù*, in «Survival», 9 Dicembre 2015, <https://www.survival.it/notizie/11007>.

forzata” insegnano ai bambini che le credenze e le conoscenze dei loro popoli sono “arretrate”, inferiori o sbagliate. A chi non si adatta, non resta alcuna ragione per vivere. Agli studenti è vietato parlare la lingua madre a scuola e sono scoraggiati dal farlo fuori. Ciò minaccia la sopravvivenza delle lingue indigene, perché la prima causa d’estinzione di una lingua è il mancato uso. Un vero scempio generalizzato, se pensiamo che le lingue indigene sono fondamentali per capire il mondo in cui viviamo, chi siamo e di cosa possiamo essere capaci gli umani. Stiamo perdendo per sempre la memoria di come gli umani hanno saputo essere animali più felicemente e armonicamente.

Le scuole per l’assimilazione esistono per trasformare i bambini indigeni e tribali in mansueti lavoratori del progresso: «Trasformiamo costi in contribuenti, passività in patrimonio attivo»<sup>11</sup>, vanta la più grande Factory School del mondo. Spesso queste scuole sono sponsorizzate dalle industrie estrattive e da grandi aziende. Queste compagnie aspirano a trarre profitto dalla terra, dal lavoro e dalle risorse indigene, e le Factory Schools costituiscono, subdolamente, il modo più semplice ed economico per assicurarsi questo utile sul lungo termine. In India e in Messico, le industrie estrattive sostengono scuole che insegnano ai bambini ad apprezzare le attività minerarie e a rifiutare il legame che esiste tra il loro popolo e la loro terra, sempre in quanto “primitivo”. Gli Stati, da parte loro, usano il sistema scolastico come strumento per inculcare il patriottismo e sedare i movimenti indipendentisti, come in Papua Occidentale, dove il governo sta cercando di “indonesizzare” gli indigeni papuasi e reprimere violentemente il dissenso.

Un altro movente è la conversione religiosa. In Bangladesh e in Indonesia, l’attività missionaria islamica punta molto sulla scolarizzazione indigena. In Sud America, diverse confessioni cristiane dirigono scuole missionarie residenziali. I fondamentalisti induisti, in India, prendono di mira i bambini indigeni per convertirli tramite la scolarizzazione. Questo disprezzo per le conoscenze e le culture indigene finisce per distruggere i popoli indigeni, le loro culture e conoscenze uniche. Nei villaggi infatti i bambini indigeni imparano tecniche e conoscenze complesse e sofisticate, che permettono loro di vivere bene a contatto con la terra e di farla prosperare. I popoli indigeni sono i migliori custodi del mondo naturale e delle ricchissime relazioni di cui è intriso. Se i bambini indigeni non potranno più imparare nelle loro comunità, nel corso di una sola generazione si perderanno millenni di saggezze collettive.

Da quando mi rifiuto di mangiare animali e prodotti derivati dal loro sfruttamento ripeto sempre un concetto per me basilare, e lo faccio per chiarire

meglio la mia posizione in merito al mio rapporto con gli animali. Sono contrario a ogni sorta di detenzione e allevamento, ma mi sentirei uno stupido a dire a un Indio che sono contro la caccia per partito preso. Piuttosto, cercherei di capire se ciò che sono arrivato a non fare nell’(apparente) astensione dal conflitto di specie, anche alla luce dei privilegi conferitemi dalla società in cui sono nato, sia applicabile altrove e in contesti non commerciali. Questo sì, lo spero con tutto me stesso. Ma, francamente, mi preoccupa più “l’origine delle specie”, che ha forgiato, con una mirabolante invenzione, quel tipico spirito collezionista di animali da classificare, studiare, esaminare, condizionare... mi preoccupa quell’idea di conoscenza “da lontano”, che rende così “prossimo” lo sfruttamento sistemico.

Se vogliamo davvero aiutare qualcuno, dobbiamo prima di tutto sostenerlo nella liberazione dalle forme di aiuto che gli sono imposte con la pretesa di salvarlo da se stesso. Dobbiamo mettere più in discussione questi impeti narcisistici. Dobbiamo essere disposti a essere sorpresi, se non addirittura stravolti, dai significati reali che portano a noi i desideri altrui, fino a imparare a disattendere le nostre stesse aspettative. La necessità di ascoltare, per rivedersi nella stanza buia delle più intime aspirazioni, non riguarda solo il nostro rapporto con i popoli tribali: è vitale per tutti saper ascoltare per poter re-immaginare, soprattutto in quest’epoca in cui il multiculturalismo viene inteso nel senso di una adesione al modello civilista e non come fenomeno trasformativo che trasporta verso qualcosa di altro, più particolare e, per questo, più ampio.

## Poi

... ci chiediamo perché qualcuno non voglia conformarsi a “questo” mondo? Le popolazioni indigene sono la testimonianza più limpida e concreta della volontà e della possibilità di essere insieme magnifici umani animali.

Ho letto da qualche parte di un’antica leggenda tramandata tra i samurai giapponesi. Si narra dell’abitudine di un falco di catturare un passero nei giorni più freddi per tenerlo fra le zampe la notte in modo da scaldarsi. Al mattino il falco rilascia gli artigli, il passero vola via e il falco guarda con la coda dell’occhio la via intrapresa: quel giorno non andrà a cacciare in quella direzione.

<sup>11</sup> Cit. in [www.survival.it](http://www.survival.it).

Matteo Meschiari

**Zoocene****De-estinguere animali<sup>1</sup>**

Una componente centrale del *rewilding* è fare i conti con gli animali estinti. Quello di cui abbiamo bisogno urgente, anche se ci illudiamo che le urgenze siano altre, è una clonazione poetica dei non-più-viventi: recuperare con le parole le specie fantasma, imparare a memoria nomi e genealogie scomparse, costruire bestiari sciamanici. Immagino questo: scrittori e poeti riunirsi in un bivacco in Groenlandia, studiarsi gli uccelli e i mammiferi di Audubon, immergersi per ore nei testi di Buffon e Cuvier, scrivere frammenti preplatonici o poemi epici su *Dinofelis* e *Gliptodon*. Nel saggio «Sulle fiabe», in una nota a margine, J.R.R. Tolkien scrive: «Sono stato introdotto alla zoologia e alla paleontologia quasi altrettanto precocemente che alla fiaba. Mi venivano mostrate immagini di animali viventi e preistorici riprodotti, così si diceva, dal vero. Preferivo di gran lunga gli animali preistorici, non mi piaceva però sentirmi dire che quegli esseri erano “draghi”. Ero estremamente ricettivo alla bellezza delle ‘cose reali’ ma mi sembrava astruso confondere questa con la meraviglia delle ‘altre cose’»<sup>2</sup>. Da adulto, e per le stesse ragioni, Tolkien avrà molte riserve per l’allegoresi zoologica e prenderà le distanze dalle storie in cui «gli animali sono gli eroi e le eroine»<sup>3</sup> perché sono “al di qua” di *Feeria*, e il ferico non consiste nel farne personaggi antropomorfi ma nel «desiderio degli esseri umani di istituire una comunione con altre cose viventi», la «magica comprensione dei linguaggi di animali terrestri e alati e di alberi da parte di uomini»<sup>4</sup>. Gli animali come alterità irriducibile, dunque, come orizzonte non banalizzato da categorie antropomorfe, come stupore defamiliarizzato.

Perché tutto comincia davvero con gli animali. Lo spiega Paul Shepard in due libri essenziali, *The Tender Carnivore and the Sacred Game* e *Thinking*

*Animals*. Semplificando, l’ipotesi di Shepard è che il cervello umano si sia modellato per farci inseguire fisicamente e mentalmente gli animali da cacciare. Competenze spaziali e competenze simboliche sono due aspetti complementari di un’unica evoluzione cognitiva. Se voglio prendere un animale non posso limitarmi a seguirlo sul terreno concreto, devo anche pensarlo, specialmente perché gli animali vanno via, non sono disponibili sempre nello stesso luogo come un frutto che cresce su un albero, un termaitio-menhir, un nido pieno di uova. Per cacciarli devo immaginarli, devo anticipare le loro mosse, devo agire mentalmente come loro, devo calarmi nella loro etologia vissuta, devo pensarli mentre pensano, devo essere loro. L’origine preistorica dell’animismo è questa. Non uomini che sognano altri uomini morti, come pensava Edward B. Tylor, ma uomini che cercano animali e conferiscono loro una personalità per renderli più facili da pensare nella loro intenzionalità cosciente. In questo senso gli animali ci hanno regalato l’invisibile, ci hanno spinto a raffinare il pensiero simbolico e a guardare il mondo come se fosse immerso in una complessità narrata. Da allora, dal remoto Paleolitico, le cose non sono cambiate. Continuiamo a immaginare scenari, pensieri e azioni altrui, mondi alternativi. Questa capacità cognitiva, che alcuni chiamano vicarianza, è strettamente legata – forse è la stessa cosa – al nostro essere uno *storytelling animal*, un animale che inventa storie per decriptare la complessità del mondo.

Questo nesso implica forse un costoso passaggio dall’essere al dover essere, cioè dalla poetica di ciò che accade all’etica di che cosa potrebbe significare essere scrittori oggi. Registrando come dato ormai certo che siamo al cuore di un collasso epocale dell’immaginario, dal momento che la posta in gioco è la sopravvivenza stessa di *Homo sapiens* ormai travolto da processi planetari distruttivi, lo scrittore contemporaneo dovrebbe farsi molte più domande sul proprio ruolo in questo processo storico-culturale. Non esistono più zone di neutralità, aree salve dove praticare negazione ed escapismo. Lo scrittore, in quanto produttore di immagini, edificatore di immaginari, inventore di scenari altri, ha una nuova e precisa responsabilità storica. Chi oggi se ne infischia, chi non ne percepisce l’urgenza, chi ridacchia tacciando certe voci di catastrofismo apocalittico è semplicemente complice del disastro in atto. Ora, se invece di negare si accetta il “compito”, il passo successivo è interrogarsi sul come. Come allestire un immaginario che abbia anche un reale peso politico sulle coscienze? Come costruire dei manuali narrativi di sopravvivenza? Quali mondi evocare, quali parti del nostro mondo investire di un’energia di trasformazione fantastica, quali piste del fantastico sono utili e quali tossiche? Si tratta di un

1 Capitolo tratto da M. Meschiari, *Antropocene Fantastico*, Armillaria, Roma 2020, pp. 33-47.

2 John Ronald Reuel Tolkien, «Sulle fiabe», nota D, in *Albero e Foglia*, trad. it. di F.S. Sardi, Bompiani, Milano 2000, p. 93.

3 Ivi, p. 27.

4 *Ibidem*.

discorso a 360 gradi che investe la letteratura, la teoria della letteratura, la riflessione sui generi letterari e ovviamente deve passare attraverso la necessaria contaminazione tra queste zone di riflessione e l'antropologia politica e la sociologia delle masse.

L'Antropocene, che ci piaccia o meno la parola, che crediamo o meno nelle responsabilità umane nel collasso del sistema-Terra, è un fenomeno collettivo che ha aggredito l'immaginario di tutti. Portatore di narrazioni, generatore di narrazioni, l'Antropocene è a tutti gli effetti un crogiuolo di cosmogonie nuove. Mentre quelle antiche, i monoteismi, i socialismi reali e utopici, le architetture filosofiche non riescono più a spiegare le cose dell'adesso-qui, e quindi a dialogare con il presente, nuove cosmologie anche pericolosissime stanno nascendo. Se oggi uno scrittore preferisce intercettare le nostalgie di un canone romanzesco tardoborghese, se si piega a un modello neoliberista del fare libri, allora come minimo sta perdendo un appuntamento con la storia: mappare l'immaginario collettivo, studiare le nuove narrazioni sociali, inventarne di alternative per provare a incidere politicamente sulla realtà di tutti, credere che la fiction non sia una pratica elitaria in bilico tra intelletto e intrattenimento ma una vera azione politica di resistenza e di invenzione del dopo. Questo è il punto. Pensare il dopo come un tempo pensavamo gli animali. Un dopo che non dobbiamo subire ma che possiamo in parte modellare. In *Armi, acciaio, malattie*, Jared Diamond dedica un capitolo al "dono fatale del bestiame". Recuperando e rilanciando una narrazione divenuta celebre, Diamond spiega che la cosiddetta rivoluzione neolitica, la domesticazione di alcuni animali, la promiscuità tra bestiame e umani e la nuova densità demografica generata dall'economia agricola furono all'origine di epidemie e pandemie nella nostra specie, condizioni che prima non esistevano. Nel Paleolitico dei selvatici e "spensierati" cacciatori-raccoglitori, infatti, non mancavano certo gli agenti patogeni, ma in un'Europa dove vivevano al massimo mezzo milione di umani il contagio aveva vita difficile. Ciò non toglie che maiali, topi, polli, conigli, pulci, zanzare e ovviamente anche cani e gatti possano trasmettere malattie. E sappiamo che nel caso di Covid-19 la ricerca dell'animale untore è fluttuante. Si è parlato di pipistrelli, molluschi, rettili. Qualcuno ha anche puntato il dito contro il pangolino.

Tra il 2002 e il 2003 era di moda un altro coronavirus, quello della SARS, e nel 2004 il governo cinese ordinò l'esecuzione tramite scarica elettrica o annegamento di 10.000 zibetti in quanto identificati dai ricercatori come vettori intermediari del virus. La mattanza ebbe luogo nonostante gli

avvertimenti dell'Organizzazione Mondiale della Sanità e delle Nazioni Unite, che ammonirono i Cinesi del rischio di distruggere informazioni necessarie per profilare meglio il genoma del virus e addirittura, in assenza di reali precauzioni sanitarie, di rinfocolare il contagio. Il problema, però, come fecero notare medici e associazioni animaliste, non erano gli animali selvatici in sé ma il fatto che l'uomo interagisce con loro in contesti innaturali, manipolandoli e mangiandoli. Una cosa analoga è avvenuta nel 2016 quando 250.000 renne sono state abbattute in Siberia per prevenire la diffusione dell'antrace. Questo batterio non riappariva nella regione dei Nenets da almeno 70 anni ma pare che abbia viaggiato nella carcassa congelata di una renna restituita dal permafrost. Aneddoti, forse, che però vanno letti in filigrana con il fenomeno globale dell'Antropocene. Oggi sappiamo che la dissoluzione ambientale non è slegata da queste storie di contagio, perché la deforestazione e il riscaldamento globale modificano gli habitat e spingono gli animali selvatici a muoversi, facendoli entrare in contatto con noi e generando nella nostra mente dei nuovi bestiari immaginati. Pangolini come *equites cataphractarii* dotati di lorica squamata, pipistrelli come umani ridotti a mostri notturni da secoli di lockdown...

Può sembrare un gioco, ma a livello antropologico emergono due paradigmi forti. La ritualizzazione in chiave contemporanea del capro espiatorio e il confine sempre precario della relazione uomo-animale nelle varie culture. Da un lato il processo ad animali rei di qualche delitto, come i maiali condannati al rogo o i coleotteri scomunicati da un tribunale ecclesiastico nel Medioevo. Dall'altro la fascia problematica del commestibile/non-commestibile o del domestico/selvatico come precisi marcatori etnici. In entrambi i casi abbiamo due modelli di animismo in atto. L'animale come catalizzatore non-umano di proiezioni di colpe umane e l'animale come spirito guardiano dei confini identitari tra umano e non-umano. Nelle prime ore della pandemia, ad esempio, si erano moltiplicate note e comunicati per rassicurare la gente sul fatto che gli animali domestici non trasmettevano il contagio. Forse un modo per contenere il deragliamento psicologico nella caccia all'untore, già avviata con la ricerca mediatica e forcaiola del "paziente zero", o forse un semplice tentativo di esorcismo contro l'ansia. Ma la riflessione può spingersi oltre, smarcandosi tanto dalle paure biopolitiche di Giorgio Agamben quanto dalle preoccupazioni di Jean-Luc Nancy sulle interconnessioni tecniche. L'esperimento sociale e psicologico della "prova generale di contagio" che è stata la prima fase della pandemia da Covid-19 sembra dirci che la ricerca dell'untore, sia esso, in senso proprio o simbolico, un animale reietto oppure un famigerato soggetto politico

oppure ancora un impalpabile *ghost in the machine*, non aiuta la riflessione. Anzi, anche l'intellettuale occidentale sembra incapace di smarcarsi dalla diade veterotestamentaria "contaminazione-colpa". Basterebbe però un piccolo *shift* cognitivo per generare straniamento e per uscire dal calderone narrativo che abbiamo subito per mesi. Una prova di deantropizzazione, per cominciare, magari raccontando la prospettiva dell'animale, del virus, dei paesaggi ecologici come agenti interessati. E non per fare zoofiction della zoonosi, ma per sottrarsi a uno scenario mentale da quarantena. Detto altrimenti, il materialismo dialettico sta all'iperoggetto Antropocene come un antibiotico sta al virus: non serve. Servirebbe molto di più farsi un viaggio intellettuale nelle ontologie indigene, ad esempio quelle amazzoniche. Gli strumenti vanno insomma ripensati, le categorie filosofiche, politiche e antropologiche vanno risintonizzate, l'ascolto degli attori del collasso deve includere in modo risoluto l'orizzonte dei non-umani. Che ne sarà dei pangolini cinesi, dei pipistrelli? Come abiteranno il nostro immaginario pandemico? Qualcosa, grazie a loro, è certamente cambiato, ma la traccia che stanno lasciando è perturbante e malinconica.

La spettralità ha attraversato tutto il pensiero del Novecento ma è solo da poco che un inquinante dell'aria ha attaccato le sinapsi dell'immaginario collettivo e ha relegato i fantasmi di cui parlavano Derrida o Žižek in una wunderkammer obsoleta. Questo inquinante è il crollo percepito del futuro, un futuro troppo smaltato nel pensiero evoluzionista, troppo volontaristico nella antropopoesi marxista, troppo vaporoso nella controcultura pop. Adesso è il futuro il vero fantasma del nostro tempo e, con una retroazione all you can eat, la spettralità è un Geist che sta divorando il presente e il passato, trasformando in ectoplasmici forme di vita che ancora esistono o che, per essere esistite e non esserci più, infestano il nostro lungo sonno da svegli. Me ne sono reso conto, con l'impatto di un pugno interiore, quando ho fatto ponte tra due intrusioni nel cuore che mi hanno lasciato a pezzi. La seconda è un audio condiviso in rete in cui un'orca in cattività dice "hello" e "bye-bye" copiando la voce del proprio addestratore. Sentire l'animale imitare l'uomo mi ha gettato in uno stato di tristezza e costernazione come in presenza di un lutto. La prima cosa alla quale ho pensato è il contesto macabro, concentrazionario, di un acquario americano dove una persona non-umana è forzata a "giocare" per l'uomo. Il pensiero immediatamente successivo è stato per l'orca come specie, un popolo marino che forse presto non esisterà più, e per l'incalcolabile perdita mentale che il crollo della biodiversità comporterà per Homo sapiens, visto che appunto pensare animali è stato il primo e principale motore cognitivo che ci ha reso umani.

Ma, inghiottito il nodo in gola, sono andato a frugare in rete nel bouquet di notizie di animali parlanti e mi si è spalancato un mondo perturbante, fantasmagorico, con un beluga dello zoo marino di San Diego che sa dire la parola "out", o Koshik, un elefante della Corea del Sud, che sa dire "hello", "good" e "sit down". Perturbante perché, mentre sterilmente si dibatte se questi animali capiscano o meno il senso dei suoni che emettono, nessuno sembra invece ascoltare le voci delle loro gole per quello che in effetti sono, cioè le trombe dell'apocalisse.

La prima intrusione del cuore è l'inizio del film *The Hunter* di Daniel Nettheim del 2011. Willem Dafoe è un mercenario che accetta di andare in Tasmania per conto di una compagnia di biotecnologie per recuperare il DNA di un animale considerato estinto, il *Thylacinus cynocephalus*, la tigre della Tasmania, un marsupiale carnivoro il cui ultimo esemplare noto è morto in cattività nel 1936 e che, appunto come un fantasma, continua periodicamente a essere avvistato nelle aree più selvagge dell'isola. Nel film, Dafoe inserisce una chiavetta USB nel portatile e parte un video – che si può trovare facilmente in rete – girato nello zoo di Hobart nei primi Anni Trenta del Novecento. Nel ralenti zoppicante della pellicola il misterioso marsupiale si muove come uno xenomorfo di Hans Reudi Giger, bilanciandosi a volte sulla lunga, sgraziata coda come un canguro, spalancando una bocca quasi disarticolata e, a volte, per un istante, guardando in macchina come una Medusa australe. Personalmente sono rimasto folgorato, trafitto da parte a parte, come se mi fossi affacciato su un abisso temporale pieno di presenze che non riescono a darsi pace. Spoiler: nel film Dafoe ucciderà l'animale, ma solo per non farlo cadere nelle mani della compagnia di biotecnologie che contava di ricavare dal suo DNA una neurotossina da utilizzare in ambito bellico. Ultimo della sua specie, l'animale non fugge, china la testa e si lascia uccidere, e con lui muore per sempre una parte incalcolabile di noi. Ma quale?

Il problema non è solo quello della perdita: ghiacciai che scompaiono lasciando incombenza sul pensiero la loro massa mancante; foreste che ardo-no incenerendo un po' alla volta le nostre geografie mentali; specie animali che si dissolvono portando a dissoluzione le architetture tassonomiche del nostro cervello. La perdita è solo l'inizio. Quello che muore dentro e fuori di noi è la complessità e molteplicità del mondo, che è condizione ineludibile per mantenere vive le zone intermedie, le terre di nessuno, le aree di soglia. I fantasmi, in bilico tra mondo dei vivi e mondo dei morti, ci ricordano la presenza di una "terza zona", ma non per darcene la garanzia, per

dirci che questa fascia di transito ci sarà sempre e comunque. Le aree liminali, al contrario, così pericolose, così necessarie, vanno scrupolosamente coltivate, vanno fatte crescere in disequilibrio con l'ossessione per la lista che ci abita, vanno fatte reagire come un agente corrosivo sulla scacchiera autoritaria delle classificazioni linneiane. Non basta che ci siano spettri, occorre frequentarli, bisogna evocarli e parlare di loro e con loro il più possibile. Spettri-luogo, spettri-piante, spettri-animale, spettri-popoli, che ci fissano chiedendo pace. Ora, noi non possiamo guardarli frontalmente, possiamo coglierli solo di lato, con quella vista periferica che è un residuo del nostro passato di cacciatori, ma la cosa non è semplice in un mondo che fa dell'andare avanti un'isterica marcetta fascista.

Qualche giorno fa ho pensato che fosse tempo di muoversi. Così ho iniziato un viaggio spettrale e doloroso nel mio personale Antropocene. Ho acquistato *The Birds of America* di John James Audubon, un volume 40x60, 6 chili di peso, con 150 tavole dell'edizione postuma del 1858 riprodotte ad altissima definizione. Audubon, allievo di Jacques-Louis David a Parigi, esploratore, naturalista, illustratore, è un personaggio mitico, un padre fondatore dell'idea di wilderness in America, ma per noi oggi è anche un medium, una Madame Blavatsky dei boschi che può metterci in connessione instabile con un mondo di fantasmi. Molti degli uccelli e dei mammiferi disegnati da Audubon sono ancora visibili in Nord America, ma per quanto ancora? Guardando le sue tavole gloriose e malinconiche sembrano già tutti estinti, perché quello che invece è certamente scomparso è il grande spazio americano, la sua inimmaginabile vastità interiore per chi lo percepiva con gli occhi del nuovo arrivato. Quello che noi possiamo fare, allora, subito, è allestire un bivacco in qualche Groenlandia della mente, ritrovarci tra pochi amici onesti e sussurrare i nomi di animali e di piante che, già da ora, senza che lo sappiamo, sono la metonimia zombie di un cosmo concluso.

Benedetta Milani

## Chimere

**Come l'estetica postumana indaga e immagina possibili futuri di corpi ibridi**

Non sappiamo nulla di un corpo  
finché non sappiamo quello che può fare  
(G. Deleuze e F. Guattari, *Mille Piani*)

## L'arte e il postumano

Nell'ottobre del 1992 apre al Museo d'Arte Contemporanea del Castello di Rivoli la mostra curata dal gallerista americano Jeffrey Deitch dal titolo *Post Human*. È la prima mostra dedicata ad artisti eterogenei, ma accomunati dalla tendenza estetica che mette in radicale discussione e re-immagina il corpo e l'identità umana, tendenza sintetizzata appunto sotto la definizione di *postumano*. La mostra – presentata anche a Losanna, Torino, Atene e Amburgo tra il 1992 e il 1993 – colloca per la prima volta il termine postumano all'interno del discorso artistico<sup>1</sup>, proponendo una nuova estetica imbrigliata tra body art, chirurgia estetica, biotecnologie, identità multiple e nuovi media.

A partire dagli anni '90 il termine postumano viene adottato anche dall'ambito filosofico e va definendosi con più chiarezza dalla fine dello stesso decennio<sup>2</sup> come corrente scientifica interdisciplinare riassumibile nei *Posthuman Studies*<sup>3</sup>. La mostra di Deitch sta a monte di tali formulazioni teoriche e anzi probabilmente ha contribuito a informarle. Nell'ambito del percorso espositivo, Deitch propone artisti contemporanei – come Matthew Barney, Janine Antoni, Damien Hirst, Paul McCarthy, Kiki Smith

1 Il termine postumano circolava da almeno gli anni '70 all'interno della nicchia culturale della letteratura fantascientifica, nella quale il postumano indicava il superamento della condizione umana a causa dell'avvento di una nuova specie oltre l'umano, specie ibridata dalla biotecnologia e dalla cibernetica e dunque affrancata dai limiti biologici di *Homo sapiens*.

2 È del 1999 il libro della critica letteraria statunitense Katherine Hayles *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (The University of Chicago Press, Chicago); il "manifesto" del Postumano in filosofia di Rosi Braidotti *The Posthuman* (Polity Press, Cambridge) è del 2013.

3 Francesca Ferrando, «Towards A Posthumanist Methodology. A Statement», in «Journal for Literary Studies», vol. XXV, n. 1, 2012, pp. 9-18.

e Jeff Koons – accomunati dalla ricerca di una nuova costruzione dell’Io congiunta a una nuova rappresentazione della corporeità. Tale ricerca è postumana proprio perché supera, spezza e problematizza i confini entro cui riposava la concezione e auto-comprensione dell’umano sull’Umano:

La nuova concezione del figurativo espressa da questi autori riflette il nuovo concetto dell’io che va informando sempre più ampiamente la società contemporanea. I progressi nella biotecnologia e nell’informatica e le conseguenti metamorfosi nei comportamenti sociali stanno variando i confini in corrispondenza dei quali si celebra la fine dell’umano e ha inizio il post-umano<sup>4</sup>.

Il filo rosso dell’estetica postumana è la presa di coscienza che l’avvento e il progresso della biotecnologia, dell’informatica e della cibernetica permetteranno di intervenire in maniera del tutto inedita e pervasiva sul corpo umano (e non solo) fino a mutarne radicalmente l’aspetto e l’identità. Il corpo è aperto a ogni modificazione tecnologicamente possibile, così che la genetica non rappresenta (e rappresenterà sempre meno) una limitazione ai desideri edonistici propri della nuova personalità contemporanea: attraverso la chirurgia plastica, le diete, l’ossessione per il fitness, il corpo può venire scolpito, modificato e reinventato a piacimento del soggetto. Il patrimonio genetico non è più un limite oggettivo del corpo e della personalità, ma può (e forse deve<sup>5</sup>) venir modificato e riscritto dall’individuo; in tal modo, il corpo, da limite, diviene spazio del possibile e luogo perfetto per sperimentare e immaginare le nuove forme che l’umano e il *bios* potrebbero assumere nei possibili futuri postumani. Il soggetto non è più schiavo di un corpo che lo identifica e lo confina biologicamente e idealmente, ma può avere più identità e può possedere più corpi, o meglio più versioni del proprio corpo<sup>6</sup>. Sotto l’aspetto psicologico si dimostra sempre meno interesse per l’interiorità profonda e labirintica dell’Io psicoanalitico e sempre più per la “superficie” del soggetto, che diviene «subordinato al

4 Jeffrey Deitch (a cura di), *Post Human*, trad. it. di P.G. Tordella, Castello di Rivoli, Rivoli-Torino 1992.

5 Una parte significativa dell’ideologia capitalista si intreccia alla biopolitica; da questa prospettiva, l’esplosione di popolarità del fitness (e simili) e della cura del corpo (diete e cosmesi) può venir interpretata non solo come la volontà edonistica e narcisistica degli individui ad apparire conformi ai canoni estetici contemporanei (per altro mutevoli, così che all’interno di una vita un individuo è portato a modificare la propria estetica spesso e relativamente velocemente), ma anche come l’obbligo imposto dal sistema ideologico capitalista di rimanere il più a lungo possibile funzionali ed efficienti e dunque sani, giovani e “fit”.

6 Sono numerose le personalità contemporanee note che rispecchiano tale tendenza, per esempio le cantanti Madonna e Lady Gaga, o l’artista ORLAN.

modo nel quale l’Io viene percepito dagli altri<sup>7</sup>; la realtà e il soggetto tendono a esistere e divenire significativi solo all’interno di rappresentazioni mediatiche e si frammentano in spazi digitali e tempi multipli.

Dopo la decostruzione filosofica dell’Umano, portata avanti negli anni ’60 e ’70, la nascita del postmoderno, la percezione del tramonto delle grandi ideologie novecentesche e della razionalità moderna, i 36 artisti della mostra di Deitch colgono e tematizzano la frammentarietà metamorfica della società (occidentale<sup>8</sup>) di fine secolo e gettano – con le loro opere e visioni – un’ombra sul futuro postumano a cui la cultura occidentale sembrava (e sembra) abbandonarsi senza troppe resistenze, portando a galla le contraddizioni di una società sempre più ibridata da tecnologie complesse e intrusive:

La futura manipolazione genetica potrà generare una razza di esseri post-umani apparentemente perfetti, le cui nevrosi e i cui istinti non potranno essere facilmente controllati. Gli artisti sono sensibili a questo sottofondo oscuro di impulsi rimossi che non può affatto essere rimodellato come un paio di cosce dalla muscolatura atonica [...]. Gli artisti ci trasmettono un terribile avvertimento, rendendoci consci di quel serbatoio irrazionale di emozioni incongrue che può sopraffare i progressi tecnologici<sup>9</sup>.

Certamente figlia del nostro tempo è anche la schizofrenia che fa oscillare l’individuo e la cultura tra la fascinazione adorante per le nuove tecnologie e l’angosciante sensazione di star scivolando in una delle numerose distopie che percorrono l’immaginario “pop”. Il ruolo e le potenzialità dell’arte in questo panorama complesso e caleidoscopico sono di grande interesse, come immagina lo stesso Deitch: «Nel futuro gli artisti non saranno più impegnati solo a ridefinire l’arte. Nel futuro post-umano gli artisti potranno anche essere coinvolti nella ridefinizione della stessa esistenza<sup>10</sup>. Anche a loro rimane dunque il compito di immaginare futuri radicalmente nuovi, ma che valga comunque la pena di abitare<sup>11</sup>.

7 J. Deitch, *Post Human*, cit.

8 Salvo pochissime eccezioni, gli artisti in mostra erano uomini provenienti dal mondo occidentale, prevalentemente nordamericano e centro europeo. Le artiste erano solo nove, di cui sei nordamericane.

9 J. Deitch, *Post Human*, cit.

10 *Ibidem*.

11 Tra i tratti più interessanti del postumanismo vi è proprio il tentativo di immaginare e visualizzare futuri possibili *desiderabili*, contribuendo a creare una controparte affermativa e creativa all’immaginario *mainstream* spesso dominato da notizie sensazionalistiche e in cui catastrofi e distopie trovano ampio spazio, generando nello spettatore/utente un costante stato di tensione e

## Immaginare nuove corporeità: le creature di Patricia Piccinini e Daniel Lee

Come detto, il termine postumano è relativamente recente e non univoco; vi si intrecciano più definizioni e filosofie, fatto che rende questo termine potenzialmente molto ambiguo. Ai fini del presente articolo serve sottolineare che l'accezione con cui tale termine è utilizzato da Deitch è, ad esempio, differente da quello di Rosi Braidotti, iniziatrice della *Posthuman Critical Theory*<sup>12</sup>.

Patricia Piccinini e Daniel Lee sono artisti che certamente operano nell'ambito della cornice postumana; in particolare, è opinione di chi scrive che le loro estetiche siano vicine alla teoria critica postumana, definita da Braidotti come l'intersezione tra critica postumanista e visione postantropocentrica<sup>13</sup>. Entrambi gli artisti sono, infatti, interessati a indagare il corpo come spazio di incontro con l'altro, sia esso l'altro animale o l'altro tecnologico. Nelle loro estetiche, le dicotomie tra naturale e tecnologico, umano e animale vengono messe radicalmente in discussione, facendo emergere mondi di creature fantastiche che seppur altre da noi, ci sono sorprendentemente simili e affini. I corpi che ci presentano non sono confinabili in categorie chiare, non sono umani e non sono animali, non sono biologici e non sono tecnologici, in definitiva non sono *puri*, bensì *ibridi* e la loro esistenza – lontana dall'essere interpretabile con la categoria di sostanza – chiama in causa concetti rizomatici di contaminazione e alleanza<sup>14</sup>. Entrambi gli artisti dimostrano una fascinazione per la biotecnologia

ansia. Su questo punto sono di interesse le riflessioni di Richard Grusin sulla "premediazione", a opera dei media, di possibili future catastrofi per evitare esperienze scioccanti e traumatiche come fu l'attentato dell'11 settembre alle Torri gemelle (Richard Grusin, *Premiation: Affect and Mediality After 9/11*, Palgrave Macmillan, Londra 2010). Cfr., anche Francesca Ferrando, «Postumanesimo, Alterità e Differenza», in «La Camera Blu», vol. 8, Università degli Studi Federico II di Napoli, Napoli 2012 e Mauro Carbone, *Filosofia-Schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano 2012, pp.142-152.

12 La teoria critica postumana di Braidotti unisce alla critica del soggetto umanista, euro- e maschiocentrato, il rifiuto dell'eccezionalità umana. Questa interpretazione del postumano mira al definitivo superamento del concetto (e dell'ideologia) umanista di Uomo. A tal fine, Braidotti approda a una nuova forma di soggettività – definita "nomadica" – i cui tratti principali sono l'assoluta immanenza (in contrapposizione all'universalismo trascendente) e l'essere radicata in un materialismo vitalista, per cui tutto – vivente e non – è materia intelligente e auto-organizzata. A queste prospettive si unisce l'idea secondo cui ogni soggetto è sempre *embodied* ed *embedded*, ossia "incorporato" e "situato". L'intersezione delle linee teoriche del postumanesimo, postantropocentrismo, materialismo vitalista e critica femminista del pensiero situato definisce il "soggetto nomadico" come non unitario, postantropocentrico e relazionale.

13 Cfr. R. Braidotti, «Posthuman Critical Theory», in Rosi Braidotti e Maria Hlavajova (a cura di), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, New York-Londra 2018, pp. 339-342.

14 Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Piani*, trad. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

e i risvolti inaspettati e rivoluzionari che questa può portare non solo per la vita umana, ma per la concezione stessa del bios e della nostra immediata e ingenua comprensione di cosa sia "vita".

La scultura iperrealista *The Young Family* (Piccinini, 2002) e la serie di 14 immagini digitali *Harvest* (Lee, 2004) sono due variazioni della stessa idea: in un futuro prossimo, le biotecnologie potrebbero rendere possibile la "coltivazione" di organi umani all'interno di corpi animali ospiti, in modo che, in caso di bisogno, gli umani possano avere a disposizione – potenzialmente all'infinito – organi perfettamente sani e compatibili. I due artisti non sono necessariamente interessati alle conseguenze dirette che tale sviluppo tecnologico comporterebbe per l'umano, quanto piuttosto agli effetti inattesi che potrebbe comportare per le specie ospiti. Entrambe le opere citate, seppur con notevoli differenze, si interrogano sul nostro rapporto con gli altri animali e su fino a dove le nuove tecnologie possono portare lo sfruttamento già feroce e totale a cui questi ultimi sono sottoposti. Lo scenario ha certamente i tratti del distopico: esseri viventi creati e allevati per essere i portatori – temporanei – di organi umani e che sono funzionalmente pensati per essere sacrificabili alle necessità della nostra specie. Non serve eccessiva immaginazione per riconoscere come le prospettive delineate dai due artisti non siano che l'evoluzione coerente del nostro contemporaneo rapporto con l'altro animale, concepito come sfruttabile e sacrificabile.

*The Young Family* [Figure 1 e 2] di Piccinini, presentata nel padiglione australiano durante la 50a edizione della Biennale di Venezia, mostra una giovane mamma mutante che allatta i suoi cuccioli. I cuccioli non ci guardano, è la madre a osservarci, a interrogarci con il suo sguardo assorto e profondo; ci chiama in causa. Il suo aspetto contraddice i canoni occidentali di bellezza: il corpo è nudo, ma non sessualizzato, la pelle è rugosa, i muscoli flaccidi; è giovane, ma il suo volto ci appare anziano. Eppure, lei e i suoi cuccioli ci fanno tenerezza e la loro presenza equivoca ci obbliga a entrare in un conflitto: da una parte empatizziamo con loro e il loro destino ci fa orrore, dall'altra potremmo essere noi o un nostro caro ad aver bisogno di un loro organo per sopravvivere, e allora che cosa faremmo? Questa mamma, giovane e vecchia assieme, che accudisce i suoi cuccioli per noi, forse presagisce il suo destino. È allevata dagli umani per i suoi organi, ma la creatura supera i limiti utilitaristici della sua funzione e, come effetto collaterale, affiora la coscienza, il suo affetto e la cura per i figli, la volontà di esistere solo per se stessa e per i cuccioli<sup>15</sup>. L'intensità della sua

15 Cfr. Patricia Piccinini, *The Young Family*, 2002, <https://www.patriciapiccinini.net/printessay.php?id=51>.

presenza – e lo scandalo della sua esistenza – è resa ancora più potente dal suo aspetto di ibrido a metà strada tra il terio- e l'antropomorfo. Il corpo nudo e liscio, la pelle rosea ci fanno pensare a due possibili parenti: il maiale e l'umano.



[Fig.1] Patricia Piccinini, *The Young Family*, 2002. Silicene, fibra di vetro, capelli umani, compensato. 85cm alt. x 150 cm lung. x 120 cm larg.ca. (Courtesy of the artist, Tolarno Galleries and Roslyn Oxley9 Gallery).



[Fig.2] Patricia Piccinini, *The Young Family*, 2002. Dettaglio. (Courtesy of the artist, Tolarno Galleries and Roslyn Oxley9 Gallery).

È certamente significativo che anche Lee scelga come protagonista per la serie *Harvest* una creatura vicina al maiale. Il maiale è l'animale da macello per eccellenza e il suo genoma e i suoi organi estremamente affini<sup>16</sup> a quelli umani rendono il suo corpo lo spazio di proiezione perfetto per immaginare futuri allevamenti che provvedano a un inesauribile "stock" di donatori, rendendo possibile il ricambio di organi malati e vecchi con organi sani e freschi. A Lee non sfugge che in una società in cui la vecchiaia è sempre più considerata una malattia da curare o, comunque, una condizione da posticipare il più a lungo possibile, l'allevare donatori di organi può andare ben oltre le necessità cliniche e potrebbe rappresentare la

16 È opportuno sottolineare che la ricerca scientifica riguardante gli xenotrapianti è molto attiva. Attraverso la tecnica dell'editing genetico sono in atto sperimentazioni per rendere gli organi dei maiali compatibili con quelli umani, in modo da permettere trapianti senza rischio di rigetto. Il gruppo scientifico guidato dal professore Cesare Galli e stanziato nel laboratorio di Avantea a Cremona è tra i pionieri della ricerca in questo ambito, il compito che si propongono i ricercatori di Avantea è – nelle parole dello stesso Galli – «rendere più compatibili gli organi del modello suino con l'uomo, ingegnerizzando l'animale [...] dal momento che abbiamo individuato molecole che sono responsabili del rigetto. Ci sono informazioni immunologiche che vengono trasferite a chi ingegnerizza per rendere l'animale (e quindi i suoi organi) più vicini all'uomo. È ormai il terzo anno che produciamo maiali ingegnerizzati per gli altri centri» (*A Cremona il meeting del progetto europeo Xenome sullo xenotrapianto*, disponibile su: <https://www.avantea.it/news/dettaglio/11-12-apr-2011-a-cremona-il-meeting-del-progetto-europeo-xenome-sullo-xenotrapianto/>).

chiave per la longevità se non per l'immortalità<sup>17</sup>. Lee ci invita in un luogo, di un futuro non troppo distante, abitato da nuove specie geneticamente modificate, «fornitori viventi di occhi, cuori, fegati e altri organi»<sup>18</sup>, eppure anch'essi – come nell'opera di Piccinini – esondano con la loro esistenza dagli argini funzionali pensati dai loro creatori: queste creature – animali e tecnologiche assieme – vengono modificate e ibridate entrando in un processo di inaspettato divenire-

umano.

Così il maiale, ingegnerizzato per essere ospite sacrificabile di organi, incorpora la scienza che lo ha creato e ne rimane contagiato, modificato a tal punto da cambiare volto e venire sempre più ad assomigliare al suo creatore e carnefice: l'uomo. Le creature di Lee nell'opera *Celebration*



[Fig.3] Daniel Lee, *Celebration - Harvest*, 2004. Vinyl jet print, 182x364 cm (Courtesy of the artist).

[Figura 3] della serie *Harvest* si alzano e iniziano a ballare, apparentemente indifferenti al loro destino entrano in un mondo, né umano né animale, di gioie e sofferenze, al contempo spensierato e brutale. La soglia tra noi e loro si è ormai aperta,

la condivisione intima degli stessi organi fa precipitare animali e umani in un processo di divenire-bidirezionale. *Twins*



[Fig.4] Daniel Lee, *Twins - Harvest*, 2004. Digital C-print, 61x87cm. (Courtesy of the artist).

[Figura 4] (*Harvest*, 2004) mostra come anche gli umani con organi trapiantati vengano ad assomigliare ai loro donatori: l'altro da sé, il diverso, affiora

nella nostra intimità e ne diventa indistinguibile.

Le riflessioni artistiche di Piccinini e Lee mostrano futuri mondi possibili in cui la tecnologia interviene come fattore mutante, i corpi ormai ibridi – di cui non è più possibile asserire con certezza a quale specie appartengano – sono modificati intimamente dalla tecnologia: essi non indossano protesi tecnologiche che li potenziano, non sono corpi-macchina,

17 Cfr. Daniel Lee, *Harvest*, 2004, <http://daniellee.com/projects/harvest>.

18 *Ibidem*.



[Fig.5] Patricia Piccinini, *The Bond*, 2016. Silicone, fibra di vetro, capelli umani, vestiario, 162 cm altezza x 56 cm x 50 cm. (Courtesy of the artist, Tolarno Galleries and Roslyn Oxley9 Gallery).



[Fig.6] Patricia Piccinini, *The Bond*, 2016. Dettaglio. (Courtesy of the artist, Tolarno Galleries and Roslyn Oxley9 Gallery).

bensi corpi-contaminati, nuove forme di vita in cui tecnologico, biologico e specie diverse si intrecciano irrimediabilmente.

Alle creature postumane che abitano questi mondi caleidoscopici non resta che imparare a riconoscere nuove parentele e stringere nuove alleanze. Nella scultura di Piccinini *The Bond* (2016) [Figure 5 e 6] una mamma, che riconosciamo come umana, tiene in braccio il figlio transgenico, la cui spina dorsale è diventata una suola delle scarpe. La mutazione del corpo richiama il tratto evoluzionistico tipico in molte specie animali e vegetali di mimetizzarsi nell'ambiente assumendo le sembianze dell'habitat in cui vivono<sup>19</sup>: in un mondo umano sempre più dominato dal capitalismo, sembra suggerire l'artista, i corpi dei nostri figli andranno sempre più ad assomigliare ai prodotti che ossessivamente consumiamo<sup>20</sup>. In quest'opera è chiara la posizione postumana dell'artista: il corpo non si "veste" e si maschera per analogia con un altro da sé (la suola delle scarpe in questo caso), ma incorpora la differenza e *diviene* l'altro. Madre e figlio – come suggerisce il titolo dell'opera – intrecciano un legame, sono uniti da una relazione, surreale ma potente, di parentela: la madre non rifiuta il figlio, non è scioccata dalla sua differenza, ma fisicamente l'abbraccia e l'accudisce. La dimensione etica del lavoro artistico di Piccinini sta proprio nel presentarci creature grottesche, mostruose, ma con cui si entra in relazione empatica: è un'estetica dell'alterità in cui lo spettatore è chiamato

19 Cfr. P. Piccinini, *The Bond*, 2016, <http://patriciapiccinini.net/writing/105/429/114>.

20 In questo senso è certamente significativa la scelta della suola delle scarpe da ginnastica, oggetto quotidiano, che viene consumato materialmente oltre che metaforicamente. Le scarpe, specialmente sportive, sono per questo un simbolo efficace del consumismo capitalista, sono prodotti che si usano in fretta, dal costo accessibile e regolarmente da sostituire, anche per possedere l'ultimo modello alla moda.

attivamente a empatizzare, a interrogarsi sulla differenza che queste creature rappresentano. I corpi-proteo di Piccinini avvertono che il futuro evolutivo dell'uomo può essere inaspettato, determinato da incroci, contaminazioni e contagi in cui diventa fondamentale sapere entrare in relazione con l'altro e il diverso. L'individuo postumano – nomade<sup>21</sup> – contiene moltitudini. È l'assemblaggio di una collettività: di tempi, di specie, di culture, di luoghi...



[Fig.7] Daniel Lee, *Self-Portrait*, 1997. Archival Ink Jet Print, 54.5x42 cm ogni immagine (Courtesy of the artist).

Nella serie di quattro immagini digitali che compongono *Self Portrait* (1997)<sup>22</sup> [Figura 7], Lee esprime con chiarezza visiva proprio questa idea: l'artista crea un autoritratto in cui mostra il suo passato, presente e futuro. È una linea che non interpreta solo l'evoluzione biologica dell'artista (dal primate all'uomo del futuro), ma anche il legame che

lega ogni forma con l'altra: la forma presente dell'artista, la sua fisionomia e identità, è un risultato momentaneo, un vibrante equilibrio tra passato e futuro. La sua identità è molteplice perché contiene più morfologie e ontologie e più temporalità: passato, presente e futuro sono invischiati tra loro e il Daniel Lee del presente è se stesso, i suoi avi e il sé del futuro.

La forma ancestrale animale, l'uomo di oggi e il cyborg futuro sono tutti membri della stessa famiglia e il soggetto postumano è nomadico proprio perché in grado di viaggiare attraverso più temporalità e dimensioni ontologiche, può assumere forme diverse ed è in grado di "ricordare" le sue esistenze altre.

21 Cfr. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014.

22 Così Lee descrive il suo lavoro: «Dato che la tecnologia cambia il modo in cui viviamo e creiamo, cambia anche il modo in cui appariamo. La mia rappresentazione, dunque, è un autoritratto evoluzionistico – uno sguardo nel passato distante e nel futuro prossimo. I miei occhi si restringono visto che l'elettricità eradica la necessità di vedere al buio. Il mio cervello e la fronte si ingrandiscono per le informazioni che espandono la mia mente. E i miei tratti somatici si mescolano per l'avvicinarsi delle culture – asiatica, caucasica e così via – dovuto alla comunicazione. Solo le orecchie rimangono della stessa dimensione, perché non smetteremo mai di aver bisogno di ascoltare», <http://daniellee.com/projects/self-portrait>.

## Conclusioni

Piccinini e Lee operano con tecniche che mirano all'iperrealismo, utilizzano media quali la scultura iperrealista e l'immagine digitale che "ingannano" lo spettatore con la loro verosimiglianza all'esistente. È proprio questo che rende le loro creature fantastiche e improbabili, credibili e realistiche: la loro esistenza è intensa, sono chimere rappresentate nel modo della presenza. A ciò si deve l'effetto perturbante delle opere dei due artisti, le cui creature provocano repulsione e fascinazione assieme e difficilmente lasciano indifferenti. Piccinini e Lee lavorano con il mostruoso, l'inquietante, che però non ripugna, bensì chiede di essere preso in seria considerazione.

Le loro creature fanno "problema", parola che – come ricorda Donna Haraway – nella variante inglese *trouble* raccoglie l'etimo francese *troubler*, verbo che significa rimescolare, rendere opaco, disturbare<sup>23</sup>. Ecco, le opere di questi artisti sono disturbanti per un pensiero – come quello occidentale – profondamente e a volte ideologicamente legato all'idea di purezza, chiarezza e ordine razionale. Eppure l'umano ha sempre compreso e immaginato il confuso e torbido mescolamento di più morfologie, così che nell'ambito della nostra tradizione culturale e artistica sono molte le simbologie e rappresentazioni di creature chimeriche, a ricordare che un volto dell'umano è sempre stato ibrido e aperto alla contaminazione<sup>24</sup>.

Le creazioni di Piccinini e Lee ci coinvolgono per il loro realismo, non solo stilistico e visivo, ma anche concettuale: suscitano meraviglia, ma non sono così fantastiche e improbabili, in quanto rese possibili dalle nuove tecnologie. I due artisti colgono così uno dei nodi più sensibili della nostra società: il nostro rapporto con l'altro, il diverso e il difforme. Essi raccolgono la sfida di immaginare futuri possibili, certamente complessi e ambigui, ma affermativi, ossia che non cadono nella polarità tra ottimismo ingenuo e pessimismo apocalittico e rassegnato. Come afferma Haraway, occuparsi del problema del futuro significa comprendere che «bisogna essere presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte fatte di luoghi, epoche, questioni e significati»<sup>25</sup>, ed è proprio questa apertura all'ibridazione che viene espressa dalle estetiche di Piccinini e Lee.

23 Donna J. Haraway, *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2020, p. 13.

24 Cfr., al proposito, Alessandro Dal Lago e Massimo Filippi (a cura di), *Mostri e altri animali*, numero monografico di «aut aut» (n. 380, dicembre 2018).

25 *Ibidem*.

Angela Balzano è ricercatrice precaria *eco/cyborg*femminista, studiosa e attivista convinta che all'interstizio tra riproduzione sociale, biologica e tecnologica si annidino molti nodi da sciogliere. Ha curato le traduzioni di Melinda Cooper (*La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*, 2013), di Rosi Braidotti (*Il postumano*, 2014; *Materialismo radicale*, 2019), di Melinda Cooper e Catherine Waldby (*Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, 2015) e di Donna Haraway (*Le promesse dei mostri*, 2019). Ha scritto con Carlo Flamigni *Sessualità e riproduzione. Due generazioni in dialogo su diritti, corpi e medicina* (2015). Altri suoi contributi si trovano nelle antologie *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* (2016) e *Smagliature digitali. Corpi, generi e tecnologie* (2018). All'Università di Bologna è docente a contratto in "Diversity Management" e Tutor del corso "Women and Law" per il Master GEMMA. È docente del modulo "Scienze" del Master in Studi di Genere dell'Università Roma Tre.

Monica Gazzola è avvocatista penalista e ha conseguito anche una laurea in filosofia con un percorso di studi incentrato sui rapporti tra umani e animali. Collabora con il CESTUDIR – Centro Studi dei Diritti Umani e dei Viventi dell'Università Ca' Foscari di Venezia e con Amnesty Italia. Ha ideato e coordinato il Progetto Lampedusa a tutela dei diritti dei migranti.

Che Gossett è un\* scritt\* *femme* non binaria. Dal 2019 al 2020 ha lavorato come Helena Rubinstein Fellow in studi critici nell'ambito del programma Whitney Independent. Dal 2020 è ricercat\* presso il Center for Cultural Analysis della Rutgers University. Il suo lavoro si situa allo snodo tra *Critical Black Studies*, teoria queer, estetica politica e *Trans Studies*. Aut\* di diversi saggi ha curato assieme a Eva Hayward lo speciale di «Trans Studies Quarterly» intitolato *Trans in a Time of HIV/AIDS*, che uscirà nel 2021.

*M*atrice Jones, attivista del movimento di liberazione animale nordamericano, è co-fondatrice del santuario Vine, nel Vermont, che dirige. Ha pubblicato i seguenti volumi: *Aftershock* (2007) e *The Oxen at the Intersection* (2014).

*M*atteo Meschiari, antropologo, geografo e scrittore, si occupa di preistoria, paesaggio, letteratura e dinamiche culturali dell'Antropocene. Ha pubblicato vari libri di saggistica, narrativa e poesia.

*B*enedetta Milani ha studiato filosofia presso l'Università degli Studi di Milano, frequentando il primo anno di magistrale in Germania alla Universität Bremen, tramite il programma Erasmus. Si è laureata con una tesi sui concetti di forma, simbolo e cultura nelle filosofie di Ernst Cassirer e Aby Warburg. Da aprile 2020 è iscritta alla Universität Leuphana di Lüneburg, dove svolge un dottorato libero di ricerca all'interno dell'Istituto di Filosofia e Storia dell'Arte.

*M*artina Rossi, biologa molecolare e ricercatrice in crisi, dopo un PhD in genomica funzionale e strutturale applicata alle neuroscienze si trasferisce in Maremma dove comincia ad interessarsi di fitoterapia e di progettazione di sistemi rigenerativi e sostenibili in ottica antispecista. Ex-volontaria dell'Ambulatorio Medico Popolare di Milano ed attivista No Borders, sente che solo una liberazione può sovvertire l'intreccio dei rapporti oppressivi.

“*S*crofeInRivolta” è un progetto di divulgazione online dell'antispecismo. Da luglio 2020, il collettivo si occupa di ristabilire connessioni tra antispecismo e lotte alle altre oppressioni, con un focus privilegiato sul femminismo.