

“ Scrivere nel modo con cui un topo traccia una linea, o torce la propria coda, o come un uccello emette un fischio, come un felino si muove, oppure dorme pesantemente.

— Gilles Deleuze ”

Liberazioni

48

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2022

48

D.GRIFFITHS *Teoria queer per licheni* P.ARCARI, F. PROBYN-RAPSEY E H.SINGER *Dove le specie non s'incontrano: animali invisibilizzati, natura urbana e limiti della città (parte 2)* M.MAURIZI *L'antispecismo politico e la coscienza infelice dell'animalismo* L.MARTURANO *La lunga strada della resistenza animale* M.MARTELLI *Quattro domande sul piccione comune e sull'umanità urbana. Rivendicare responsabilità non antropocentriche* T.MASINI *Guardiamo meduse e vediamo alieni. Uno sguardo antispecista su Medusa. Storie dalla fine del mondo (per come lo conosciamo)* S.STRATI *Note sul mostro teratologico* M.FILIPPI E E.MAGGIO *L'estraneità dell'interno e l'intimità dell'esterno*



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00



Liberazioni

Trimestrale Anno XII n. 48 / Marzo 2022

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, Emilio Maggio, Luigia Marturano, Teresa Masini, Bianca Nogara Notarianni, Chiara Stefanoni, Federica Timeto, Ilaria Toson

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

Finito di stampare nel Marzo 2022
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

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

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

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Per richieste e informazioni

redazione.liberazioni@gmail.com

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN**
IT52V0760101600001009083229

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

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - info@rifugiojillphipps.org
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - Via Enrico Toti, 5
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Catania	Libreria Calandra - Via Antico Corso, 63
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Adespotos - Via delle fontane, 15
Grado	CaVegan - tamarasandrin@virgilio.it - 3473080298
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria Les Mots - Via Carmagnola ang. Via Pepe Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Napoli	Libreria Tamu - Via Santa Chiara, 10/h Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l. - Via B. Croce, 28
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Via Marino Mazzacurati, 76 Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73 Libreria Antigone - Via dei Piceni, 1
San Piero a Grado	Ippoasi - Via Livornese, 762
Torino	Associazione Animalincittà - c/o Cascina Roccafranca - Via Rubino, 45 Biblioteca Civica Centrale - via Della Cittadella, 5 Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via San Francesco da Paola, 6 Radio Blackout - Via Cecchi, 21/A
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - via del Suffragio, 13
Valchiusa	KOIVU - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	Libre! - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

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

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

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

Nei giornali che sfoglia, continuano a scorrere le immagini di allevamenti, non solo 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 David Griffiths
Teoria queer per licheni
- 25 Paula Arcari, Fiona Probyn-Rapsey e Hayley Singer
Dove le specie non s'incontrano: animali invisibilizzati, natura urbana e limiti della città (parte 2)
- 51 Marco Maurizi
L'antispecismo politico e la coscienza infelice dell'animalismo

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 61 Luigia Marturano
La lunga strada della resistenza animale
- 67 Maria Martelli
**Quattro domande sul piccione comune e sull'umanità urbana
Rivendicare responsabilità non antropocentriche**

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 82 Teresa Masini
**Guardiamo meduse e vediamo alieni
Uno sguardo antispecista su *Medusa. Storie dalla fine del mondo*
(per come lo conosciamo)**
- 86 Samuele Strati
Note sul mostro teratologico
- 93 Massimo Filippi e Emilio Maggio
L'estraneità dell'interno e l'intimità dell'esterno

NOTE BIOGRAFICHE

David Griffiths

Teoria queer per licheni

I licheni sono roba queer
John Wyndham

«Siamo tutt* licheni»: questa è la frase conclusiva di un articolo pubblicato nel dicembre 2012 in «The Quarterly Review of Biology». Coautori di questo articolo, «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals»¹, sono il biologo Scott F. Gilbert, lo storico della biologia Jan Sapp e lo storico e filosofo della scienza Alfred I. Tauber. Il saggio identifica sei criteri attraverso cui le scienze biologiche definiscono l'identità: anatomico, embriologico, fisiologico, immunologico, genetico ed evolutivo. Gli autori sottolineano che questi criteri non sono mutualmente esclusivi e che, in realtà, l'identità non è mai stata descritta in questi termini nella storia della biologia. La tesi sostenuta è che nessuno di questi sei criteri permette di definire compiutamente gli organismi come individui e che nessun organismo è autonomo o indipendente – ma che, piuttosto, tutti gli organismi sono come i licheni, fusione simbiotica di fungo e batteri fotosintetici, oppure ancora alghe.

In questo articolo delinea la visione simbiotica della vita proposta da Gilbert, Sapp e Tauber e offro una presentazione dei licheni, che comprende anche una breve storia della loro classificazione tassonomica. A seguire mi interrogo se effettivamente siamo mai stat* individui o se siamo tutt* compost* e composit* come licheni, e cosa questo comporti per la sessualità. Evidenzio inoltre come le questioni circa la classificazione e l'individualità biologica non siano rilevanti solo per la biologia, bensì risultino temi sempre connessi a diversi aspetti sociali e politici. Quindi, indico alcuni dei modi in cui la visione simbiotica della vita possa dischiudere nuove prospettive su numerose questioni biopolitiche. L'intento non è quello di fare una semplice traduzione dal biologico al sociale: vorrei invece dimostrare quanto il biologico e il sociale

siano interconnessi, e tendere così verso quello che Donna Haraway chiama «traffico tra ciò che conta per natura e quello che è cultura»².

In questo articolo mi concentro principalmente sul primato della riproduzione biologica eterosessuale nei discorsi sulla sessualità e socialità umane e non umane; primato che comporta un'eccessiva enfaticizzazione della riproduzione sessuale (e sessuata) e dell'eredità verticale a scapito di molte altre forme di produzione e ri/produzione, e di interconnessioni e co-involgimenti multispecie. Sostengo che i licheni, come altri esempi di simbiosi biologiche, possano offrire modi di pensare la sessualità oltre il quadro eteronormativo. I licheni e altri simbiotici suggeriscono, infatti, una prospettiva ecologica queer che potrebbe comportare la denaturalizzazione del primato dell'eterosessualità e della riproduzione sessuale nella definizione e legittimazione di corpi, pratiche e comunità.

La visione simbiotica della vita

Gilbert, Sapp e Tauber fanno risalire il concetto biologico di individuo al primo periodo moderno. A loro avviso, la concezione di cittadino singolo e indipendente è emersa nello stesso periodo in cui «la nozione di agente individuale autonomo definiva una biologia organizzata intorno allo studio di entità viventi particellari e interagenti»³. È anche grazie a questi assunti che il darwinismo si è concentrato su individui discreti, riconoscendo nella competizione la forza motrice dell'evoluzione. Come sottolinea l'articolo, la scoperta che gli organismi altro non sono che conglomerati di cellule vive è stata utilizzata per sostenere il primato dell'individuo: le cellule esisterebbero proprio per costruire e sostenere un organismo singolare e autonomo⁴. Gli autori identificano pertanto l'emergere dell'ecologia nella seconda metà del XIX secolo come un punto di svolta, in grado di integrare l'attenzione per gli individui delle scienze biologiche con l'idea dei sistemi ecologici e delle relazioni che intercorrono tra individui: l'ecologia abbraccia tutte le relazioni tra gli organismi su tutte le scale. Gilbert, Sapp e Tauber

1 Scott F. Gilbert, Jan Sapp e Albert I. Tauber, «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals», in «The Quarterly Review of Biology», vol. 87, n. 4, 2012, pp. 325-341.

2 Donna J. Haraway, *Testimone Modesta@FemaleMan© incontra OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, a cura di Liana Borghi, Feltrinelli, Milano 2000, p. 95.

3 S.F. Gilbert, J. Sapp e A.I. Tauber, «A Symbiotic View of Life», cit., p. 326.

4 *Ibidem*.

sottolineano come la tecnologia abbia permesso alle scienze biologiche di concettualizzare relazioni su scale sempre più piccole. Il microscopio ha svelato un mondo di batteri, protisti e funghi; ulteriori sviluppi tecnologici hanno permesso di riconoscere organismi e altri agenti biologici, come i virus, ancora più piccoli. Ciò non è banale: le nuove tecnologie hanno svelato, e ancora svelano, un «mondo di relazioni complesse e frammiste non solo fra microbi, ma anche fra vite microscopiche e vite macroscopiche»⁵. Risulta evidente da tali ecologie multispecie che la riproduzione sessuale e l'ereditarietà verticale sono solo un aspetto di un panorama più ampio e che spesso l'enfasi sulla "vita" e sulla "natura" deriva da un'interpretazione viziata dall'eteronormatività. Le prospettive ecologiche rivelano commistioni queer, produzione e ri/produzione della vita entro scale incredibilmente differenti tra loro, mettendo in dubbio la nozione di corpi umani individuali e discreti, nonché il primato, e il privilegio, della riproduzione sessuale nel discorso pubblico.

Gilbert, Sapp e Tauber chiariscono che questa visione simbiotica della vita non è nuova per le scienze microbiologiche, né per quelle botaniche; tuttavia, è solo di recente che le scienze zoologiche hanno iniziato a considerare gli animali come composti multispecie:

Il riconoscimento della simbiosi come fenomeno endemico di tutto il regno animale sta trasformando radicalmente la stereotipica concezione di individualità insulare, che è ora spinta verso lidi in cui le interazioni tra specie sfumano i confini dell'organismo e oscurano la nozione d'identità essenziale⁶.

Gli autori identificano sei modalità mediante cui gli animali sono stati considerati *individui* dalle scienze biologiche e per ognuna di queste forniscono esempi di ricerche scientifiche che fanno vacillare l'idea di individualità animale. Per minare l'individualità anatomica si appellano al lavoro di Lynn Margulis e Dorion Sagan sulle *Mastotermes darwiniensis*, comunemente note come termiti, che sono componenti di una colonia riproduttiva più grande e che non sono in grado di digerire la cellulosa, fondamentale nella loro dieta, senza il simbionte intestinale *Mixotricha paradoxa*, che è anch'esso un aggregato di almeno cinque altre specie⁷. Per quanto riguarda la messa in forse dell'individualità

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, p. 363; cfr. anche D.J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni Firenze, 2003.

embrionale, si sottolinea l'importanza della simbiosi nello sviluppo animale, incluso il ruolo dei simbiotici microbici nel ciclo vitale dei mammiferi⁸. In molte ricerche sugli animali non umani l'individualità fisiologica è messa in discussione dal recente sviluppo dello *Human Microbiome Project*, che evidenzia il ruolo svolto dagli agenti microbiologici non umani entro i tradizionali confini del corpo umano per assicurarne un funzionamento normale e sano⁹. Questo progetto mette inoltre in crisi la nozione di individualità genetica: la metagenomica ecologica ha ampiamente dimostrato la diversità della genomica batterica entro le popolazioni umane¹⁰. Il concetto di individualità immunitaria viene poi messo in dubbio dal cambio di paradigma nella concettualizzazione del sistema immunitario. Tradizionalmente considerato un sistema difensivo, il "sé immunitario" veniva definito in contrapposizione al suo ambiente esterno, nella sua azione difensiva rispetto ad "altri" pericolosi e invasivi¹¹. Ricerche recenti suggeriscono invece che il sistema immunitario è «in parte creato da simbiotici microbici»¹². Tenendo conto di tutto ciò, si può concludere che «non c'è alcuna unità circoscritta e autonoma che sia designabile, a priori, come "il sé". Quel che conta come "sé" è dinamico e sempre dipendente dal contesto»¹³.

L'osservazione di Gilbert, Sapp e Tauber è sia biologica sia socio-politica. L'individuo biologico e l'individuo sociale, ovvero il cittadino autonomo e portatore di diritti, sono sempre connessi. Come argomenta

8 S.F. Gilbert, J. Sapp e A.I. Tauber, «A Symbiotic View of Life», cit., p. 328.

9 Peter J. Turnbaugh *et al.* «The Human Microbiome Project», in «Nature», n. 449, 2007, pp. 804-810.

10 La ricerca suggerisce che le popolazioni del microbioma siano diverse e legate a storie nazionali e culturali specifiche. Jan-Hendrik Hehemann *et al.* hanno utilizzato delle analisi comparative del metagenoma intestinale per identificare gli enzimi di una particolare specie di batteri marini che vive con le alghe rosse del genere *Porphyra*. La loro ricerca dimostra che i geni che codificano per gli enzimi specificamente coinvolti nella digestione delle alghe *Porphyra* sono stati trasferiti a un particolare batterio intestinale, isolato da individui giapponesi. Hehemann *et al.* mostrano che questi enzimi e i geni che li codificano sono frequenti nella popolazione giapponese, mentre sono assenti negli individui nordamericani. L'alga nori è parte fondamentale della dieta giapponese, il che lascia intendere che questi enzimi siano acquisiti attraverso i batteri. Questa comunità di batteri, che vive in una relazione simbiotica con il, e all'interno del, corpo umano, illustra la non-individualità di ciò che si pensa come "l'umano", nonché l'importanza del trasferimento genico orizzontale (un metodo di trasmissione dei geni che opera senza bisogno della riproduzione sessuale eterobiologica) sia per la vita batterica che per quella umana. Cfr. Jan-Hendrik Hehemann *et al.* «Transfer of Carbohydrate-Active Enzymes from Marine Bacteria to Japanese Gut Microbiota», in «Nature», n. 464, 2010, pp. 908-912.

11 Jan Klein, *Immunology: The Science of Self-Nonself Discrimination*, John Wiley & Sons, New York 1982, p. 330.

12 *Ibidem*, p. 333.

13 *Ibidem*.

Michel Foucault nel primo volume di *Storia della Sessualità*, la sessualità riproduttiva è una cerniera che collega l'«anatomopolitica» del corpo umano e la «biopolitica della popolazione»¹⁴. Il concetto di biopolitica di Foucault è intimamente connesso a quello di biopotere, cioè la regolamentazione dei corpi e delle pratiche tramite una serie di discorsi, prassi sanitarie, leggi e altri meccanismi regolatori che attorniano i corpi biologici e le popolazioni umane. Punto cruciale per la mia argomentazione è, dunque, che le nozioni di individuo biologico e sociale non sono separate, bensì entrambe parte dell'emergenza dell'individuo quale cittadino biopolitico. In altre parole, una definizione biologica è anche e sempre una definizione sociale – non si tratta di una semplice relazione biunivoca; le definizioni biologiche e sociali sono connesse in modalità complesse e, soprattutto, politicamente, socialmente e storicamente contestualizzate. Rimane poi centrale per la mia argomentazione, come dimostrano le recenti ricerche appena menzionate, il fatto che non esista alcun tratto universale e trascendente per definire l'individuo (umano o non umano): l'individuo, o il sé, è sempre contingente e dipendente dal contesto.

In questo articolo, presto attenzione alle connessioni e alle commistioni queer fra gli organismi per lasciar intendere come questo non possa che offrire una nuova prospettiva scientifica su molte questioni biopolitiche. Ecco alcuni esempi veloci che includono precise teorie e pratiche biomediche e la stigmatizzazione di corpi infetti o malati. Se non siamo mai stat* individui, non siamo nemmeno mai stat* contaminat* e pur*. Le persone che convivono con HIV/AIDS permettono di sostenere che esistono legami stretti fra lo status biologico del virus, lo status biopolitico degli “individui” infetti e il loro trattamento biomedico. Considerare tutti i corpi come assemblaggi multispecie – piuttosto che vederli tassativamente come puliti, sani e puri o infetti, malati e impuri – potrebbe sospendere, per ridefinirla, l'attuale percezione dei corpi malati, con conseguenze su trattamento e cure. Il mio principale obiettivo è scardinare il primato della riproduzione sessuale nei discorsi biologici e politici. Questa supremazia delegittimizza i corpi, le pratiche e le comunità che non si organizzano attorno alla riproduzione biologica eterosessuale, o che sono organizzate attorno a sessualità non normate. La visione simbiotica della vita mette in discussione questa visione conservatrice ed eteronormata alla sessualità e alla socialità – umana e non.

14 Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004, p. 123.

Lynn Margulis e la simbiogenesi

In un articolo pubblicato nel 1967, «On the Origin of Mitosing Cells», Lynn Margulis avanza la tesi che le cellule eucariote (cellule con nucleo) si siano generate grazie alla commistione di cellule procariote (cellule senza nucleo). In particolare, ipotizzava che gli organelli, come i mitocondri e i cloroplasti, potessero essere «considerati derivanti da cellule libere, e la cellula eucariote il risultato di antiche simbiosi»¹⁵. Margulis sostiene che, nel caso dei mitocondri, l'abilità del procariote di produrre energia tramite la respirazione ha concesso un notevole vantaggio evolutivo alla cellula ospite; analogamente sostiene che i cloroplasti – organelli che convertono diossido di carbonio in composti organici, zuccheri inclusi, utilizzando l'energia solare – siano stati un tempo procarioti capaci di fotosintesi, sopravvissuti all'assorbimento da parte di altre cellule. Come i mitocondri, i cloroplasti avrebbero offerto al loro ospite un vantaggio evolutivo grazie alla produzione di energia. Margulis suggerisce che i primi assorbimenti/simbiosi siano avvenuti tra 2,7 e 1,2 miliardi di anni fa, a partire da evidenze geologiche che mostrano come l'ossigeno – allora tossico – avesse iniziato, proprio in quel periodo, ad aumentare nell'atmosfera¹⁶. Le teorie di Margulis sulle origini di mitocondri e cloroplasti non furono ben accolte, ma da allora sono state progressivamente e universalmente accettate¹⁷.

Margulis ha continuato a elaborare la sua teoria, pubblicando diversi lavori sulla simbiosi e sulla simbiogenesi, lavori in cui per simbiosi si intende un'associazione fisica e comportamentale, continua e sul lungo periodo, di differenti tipi di organismi e per simbiogenesi una simbiosi stabile e progressiva che porta a un cambiamento evolutivo¹⁸. La teoria della simbiogenesi enfatizza la forza creativa della simbiosi. In genere si considerano oggetti della selezione naturale organismi singoli e autonomi. Tuttavia, se due individui formano una relazione

15 Lynn Margulis, «On the Origin of Mitosing Cells», in «Journal of Theoretical Biology», vol. 14, n. 3, 1967, pp. 255-274, p. 226.

16 *Ibidem*.

17 Altri scienziati hanno riconosciuto il merito di Margulis nel non aver rinunciato alla sua teoria endosimbiotica contro il prevalente paradigma scientifico dell'epoca. Ad es., Richard Dawkins ha dichiarato: «Ammiro molto il grande coraggio e la resistenza di Lynn Margulis nel sostenere la teoria dell'endosimbiosi, che ha trasformato l'eterodossia in ortodossia [...]. Questo è uno dei grandi risultati della biologia evolutiva del XX secolo e per questo la stimo immensamente». Cfr. L. Margulis, *Gaia is a Tough Bitch*, in John Brockman (a cura di), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, Simon and Schuster, New York 1995, p. 129.

18 Cfr. Lynn Margulis e Dorion Sagan, *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*, Basic, New York 2002.

simbiotica sufficientemente stretta, è questa associazione che può divenire la paradossale “unità” della selezione. Un esempio: alcuni animali hanno stretto alleanze con simbiotici capaci di fotosintesi, come è stato il caso dei funghi (dando luogo ai licheni) e come è stato il caso di quegli eucarioti che sono poi divenuti piante¹⁹. Fra questi esempi va citata la lumaca di mare, *Elysia viridis*, l* quali antenat* hanno ingerito l’alga verde, che ora risiede permanentemente nei tessuti del mollusco. Le lumache di mare verdi adulte non producono energia tramite la digestione, ma tramite la luce solare, proprio come i vegetali. Secondo Margulis e Sagan, «questi esseri verdi sono esempi tangibili di simbiosi che ha condotto alla simbiogenesi»²⁰. Margulis ritiene che la simbiosi, e non l’accumulo graduale di modificazioni e variazioni genetiche, sia il meccanismo principe di produzione di novità evolutiva e speciazione. Margulis e Sagan definiscono tale approccio non-neo-darwinismo o darwinismo non neo-darwinista²¹. La simbiogenesi non è antidarwiniana: al contrario, «l’acquisizione simbiogenica di nuovi tratti, tramite la trasmissione di genomi acquisiti altrove, è un’estensione, un affinamento o un’amplificazione dell’idea di Darwin»²². L* antenat* di *Elysia viridis* hanno formato una simbiosi con l’alga verde, che ha fornito al mollusco un vantaggio evolutivo: la capacità di ottenere energia direttamente dalla luce solare. Le lumache con tale vantaggio evolutivo si sono riprodotte più delle altre. Secondo Margulis, questo esempio di simbiogenesi non è anomalo, ma anzi mostra che la simbiosi è la principale fonte dell’evoluzione. Questo è un punto importante: l’analisi di Margulis mostra che i licheni non sono anomalie, ma illustrazioni delle modalità in cui vita e natura si rivelano nell’incastro queer delle relazioni multispecie. Ciò è cruciale per la mia tesi – questo meccanismo spodesta immediatamente la riproduzione biologica eterosessuale e l’ereditarietà verticale quali unici modi in cui la vita si produce e riproduce, e mette in dubbio una visione ristretta e asfittica della sessualità e della riproduzione umane.

19 Lynn Margulis e Karlene Schwartz, *Five Kingdoms: An Illustrated Guide to the Phyla of Life on Earth*, W.H. Freeman, New York 1998, p. 207.

20 Cfr. L. Margulis e D. Sagan, *Acquiring Genomes*, cit., p. 13.

21 *Ibidem*, pp. 3-33.

22 *Ibidem*, p. 15.

Licheni

Prima di indagare alcune conseguenze biopolitiche del pensare gli umani come comunità simbiotiche multispecie, è importante chiarire quel che Gilbert, Sapp e Tauber intendono quando affermano che «siamo tutt* licheni». Per spiegare in che senso l’umano sia un lichene tratteggio una breve storia naturalculturale dei licheni²³.

I licheni sono congiunzioni simbiotiche di micobionti e fotobionti²⁴. Un micobionte è un fungo “da lichene”, il cui ruolo nella simbiosi è quello di costruire il *thallus*, corpo vegetale o fungino senza alcuna differenziazione fra radici, stelo e foglie, che ospiterà l* fotosintetic* simbiotic* compagn*. Quest* compagn*, i fotobionti, garantiscono al *thallus* l’energia attraverso la fotosintesi e sono tendenzialmente cianobatteri o alghe. Myra Hird afferma: «I cianobatteri hanno inventato la fotosintesi ossigenica, che domina il meccanismo metabolico che produce carbonio fissato a partire da diossido di carbonio»²⁵. La fotosintesi delle alghe verdi avviene grazie ai cloroplasti, essi stessi ancestrali cianobatteri simbiotici. Questa è simbiosi nella simbiosi, o meglio, con le parole di Hird, abbiamo a che fare con «simbiotici fino in fondo»²⁶. Come illustra Thomas H. Nash III nel suo *Lichen Biology*, le simbiosi

23 Prendo in prestito l’espressione naturalculturale da Donna Haraway, che usa questo termine per sottolineare l’inseparabilità di natura e cultura. La natura è sempre un prodotto della cultura e viene compresa attraverso di essa. Tuttavia, allo stesso tempo, la cultura è un prodotto degli esseri biologici che non si limita agli umani. Quindi, la cultura è un prodotto della natura. Piuttosto che discrete e oppostive, natura e cultura sono inseparabili, “naturculture”. Cfr. D.J. Haraway, *Compagni di specie*, cit.

24 La mia analisi biologica dei licheni è tratta dal libro di testo di Thomas H. Nash III, *Lichen Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. In particolare, cfr. l’Introduzione di Nash; il capitolo *Photobionts*, di T. Friedl e B. Büdel; *Mycobionts* di R. Honegger; *Sexual Reproduction in Lichen-Forming Ascomycetes* di R. Honegger e S. Scherrer; *Environmental Role of Lichens* di M.R.D. Seaward.

25 Myra J. Hird, *The Origins of Sociable Life: Evolution after Science Studies*, Palgrave Macmillan, New York 2009, p. 84.

26 *Ibidem*. «Simbiotici fino in fondo» di Hird gioca sull’espressione “turtles all the way down”, che si riferisce alla questione del regresso all’infinito. La storia delle “tartarughe all’infinito” è stata resa popolare da *A Brief History of Time*, in cui Stephen Hawking scrive: «Una volta un noto scienziato (alcuni dicono fosse Bertrand Russell) ha tenuto una conferenza pubblica sull’astronomia. In quell’occasione descrisse come la Terra orbiti intorno al sole e come il sole, a sua volta, orbiti intorno al centro di un vasto insieme di stelle, che chiamiamo la nostra galassia. Alla fine della conferenza, un’anziana signora in fondo alla sala si alzò e disse: “Quelle che lei ci ha raccontato sono tutte frottole. Il mondo, in realtà, è un disco piatto che poggia sul dorso di una gigantesca tartaruga”. Lo scienziato si lasciò sfuggire un sorriso di superiorità prima di rispondere: “E su che cosa poggia la tartaruga?” “Lei è molto intelligente, giovanotto, davvero molto”, disse la vecchia signora. “Ma ogni tartaruga poggia su un’altra tartaruga! [But it’s turtles all the way down!]”». Cfr. *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, trad. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano 1988, p. 9.

dei licheni sono complesse e spesso coinvolgono più di due partner. In generale, i licheni sussistono come *thalli* discreti e in molti studi sono implicitamente trattati come individui, anche se, come mostra Nash, potrebbero essere il risultato di una fusione simbiotica di tre diversi regni biologici – sempre Nash sostiene che questa errata, o parziale, rappresentazione abbia conseguenze rilevanti per le scienze biologiche. Ritorno su questo punto più avanti per illustrare che il pensare tutti gli organismi, uman* inclus*, come comunità multispecie non-individuali impatta enormemente sulle scienze biologiche e mediche e sulla concezione della socialità e della sessualità (umana e non).

Prima che ne venisse scoperta la natura simbiotica, i licheni erano considerati organismi individuali e autonomi. Il 10 settembre 1867 il botanico Simon Schwendener proponeva la cosiddetta *dual theory* in occasione dell'annuale assemblea della Società di Storia Naturale Svedese²⁷. Schwendener era un botanico affermato e deteneva la cattedra di Botanica all'Università di Basilea: alla conferenza propose un'ipotesi basata sulle sue ricerche condotte con un microscopio ottico su licheni, alghe e funghi. Anche senza le certezze dell'evidenza sperimentale, Schwendener affermò che i licheni non erano piante autonome, bensì una relazione simbiotica tra funghi e alghe. La sua ipotesi fu rigettata sprezzantemente dalla comunità scientifica, perlomeno sino alla fine del XIX secolo. L'ultimo tentativo di smantellare la teoria duale dei licheni venne pubblicato nel 1953, quattordici anni dopo la sintesi di un lichene a partire dai suoi partner, fungo e alga, coltivati separatamente in ambiente sterile²⁸. Esiste un parallelo interessante tra la *dual theory* e la proposta di Margulis sull'origine endosimbiotica delle cellule eucariote: tutte e due vennero respinte con forza e ci vollero decenni di ulteriori ricerche perché venissero prese in considerazione da parte della comunità scientifica. Il dogma dell'organismo individuale e autonomo sembra affondare le sue lunghe e solide radici dentro le scienze biologiche, radici che tuttora sono dotate di una forte presa, costituendo un pregiudizio difficile da smantellare. Come menzionato precedentemente, la nozione di individuo biologico è collegata a quella, sociale e/o biopolitica, di cittadino individuale. Ritorno sul fatto che l'individuo biopolitico è centrale nelle teorie e nei discorsi sulla normatività sociale e sessuale, per mostrare che chiamare in causa i licheni potrebbe offrire

un'alternativa queer alle narrazioni eteronormative sulla sessualità e sulla socialità umane e non umane, in quanto permette di decentrare la riproduzione biologica eterosessuale quale *unico* modo in cui la vita si ri/produce.

Rosmarie Honegger sostiene per esempio che il rifiuto da parte della comunità scientifica della proposta di Schwendener dovrebbe essere contestualizzato storicamente:

Il problema principale per gli oppositori di Schwendener era, molto probabilmente, la concezione olistica degli esseri viventi nel loro complesso, concezione sopravvissuta lungamente nel XIX secolo e oltre. All'inizio del XIX secolo non si sapeva che differenti organismi potessero vivere in stretta connessione, né tantomeno l'uno dentro l'altro. Gli agenti patogeni microbici, vegetali, animali e umani non erano riconosciuti come tali. La ruggine e il carbone delle piante, per esempio, erano considerati escrescenze patologiche delle piante stesse. L'identificazione dei microrganismi patogeni, lo studio dei loro cicli di vita e lo sviluppo sui – o all'interno dei – loro ospiti furono tra le scoperte più affascinanti e importanti del secolo²⁹.

Mentre per Schwendener la *dual theory* spiegava elegantemente le osservazioni al microscopio ottico di licheni, funghi e alghe, il paradigma scientifico dominante dell'epoca assumeva che ogni organismo fosse *un* individuo e che come tale potesse essere definito tassonomicamente. Così, anche se l'ipotesi ebbe una certa presa tra alcuni* botanic* che lavoravano con i licheni, fu generalmente respinta, fino a quando non furono fornite ulteriori prove, come quella ricordata della sintesi sperimentale.

I licheni sono coinvolti in relazioni ecologiche con molti animali – diventano per esempio cibo e/o riparo per gli invertebrati. Seaward spiega che alcune larve di insetti «hanno esoscheletri parzialmente costruiti con frammenti di licheni» e che alcuni curculionidi «hanno effettivamente carapaci che facilitano la crescita di licheni, dando luogo al fenomeno di *crypsis* protettiva [protezione dai predatori tramite mimetismo]»³⁰. In alcuni dei curculionidi più grandi, inabili al volo, questa copertura lichenica è anche un habitat perfetto per alcune specie

27 Rosmarie Honegger, «Simon Schwendener (1829–1919) and the Dual Hypothesis of Lichens», in «The Bryologist» vol. 103, n. 2, 2000, pp. 307-313.

28 *Ibidem*, p. 308.

29 *Ibidem*, p. 311.

30 Mark R.D. Seaward, *Environmental Role of Lichens*, in T.H. Nash (a cura di), *Lichen Biology*, cit., p. 276.

di acari³¹. Ancora una volta, si tratta di simbionti fino in fondo. Molti uccelli usano i licheni come materiale per i loro nidi, alcuni mostrano addirittura una preferenza per determinate specie di licheni³². Gli uccelli usano i licheni anche per mimetizzarsi o se ne servono in un'ottica decorativa. Un gran numero di specie di mammiferi si nutre di licheni; Seaward elenca «cervi, alci, stambecchi, gazzelle, buoi muschiati, capre di montagna, orsi polari, lemming, arvicole, topi silvestri, marmotte, scoiattoli, scimmie e alcuni animali domestici»³³ tra quelli che includono i licheni nella loro dieta, in particolare come cibo del periodo invernale. La dieta invernale di renne e caribù, per esempio, può essere composta per oltre il 50% da licheni³⁴. L'*uman* hanno usato e continuano a usare i licheni per una serie di scopi diversi. La lichenologa Sylvia Duran Sharnoff ha compilato un enorme database bibliografico di "licheni e persone" che dimostra la diversità dei modi in cui i licheni sono stati usati da *uman*. Tra questi: la produzione di birra, cosmetici, coloranti, combustibile, alimenti, medicine, profumi e veleni. Quanto detto dimostra che non solo i licheni sono essi stessi una relazione simbiotica tra almeno due partner di specie (se non regni) diverse, ma sono anche interconnessi e coinvolti in complesse relazioni naturalculturali con gli umani e con gli animali non umani³⁵.

Non siamo mai stat* individui

In che modo l'umano assomiglia al lichene? Ogni cellula umana ha una fonte di energia batterica, proprio come il lichene fa affidamento su un fotobionte: i mitocondri sono organelli all'interno della cellula eucariote che hanno un DNA distinto e sono coinvolti nella produzione di

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, p. 290.

33 *Ibidem*, p. 291.

34 *Ibidem*.

35 Nell'utilizzare il termine "co-involgimento" intendo manifestare un'alleanza con l'approccio ecologico di Carla Hustak e Natasha Myers, delineato in «Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters». In particolare, vorrei segnalare che "essere coinvolti" con un altro organismo non significa necessariamente essere parte di un'economia funzionale neodarwinista, ma piuttosto essere parte delle «pratiche creative, improvvisate e fugaci attraverso le quali le piante e gli insetti si co-involgono nelle vite degli altri». Cfr. C. Hustak e N. Myers, «Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Science of Plant/Insect Encounters», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 23, n. 3, 2012, pp. 74-117.

adenosina trifosfato (ATP), una fonte di energia chimica. Inoltre, come suggerito da Margulis nel 1967, le cellule eucariote un tempo erano procarioti non nucleati sopravvissuti all'assorbimento da parte di un'altra cellula. I mitocondri forniscono energia alle cellule animali, esattamente come un fotobionte fornisce energia fotosintetica al lichene. La salute umana, poi, dipende anche dai batteri, in particolare da quelli che vivono permanentemente nell'intestino. Questi batteri (o "microbiota intestinale umano") producono enzimi non codificati dal genoma umano, enzimi che permettono di ottenere energia dagli zuccheri complessi presenti nelle piante terrestri. Come sottolineano Ruth Ley e collaboratori, queste piante hanno dominato la dieta durante l'intera evoluzione umana. Questa ricerca dimostra la relazione simbiotica umano-batteri attraverso un confronto tra «gli assemblaggi batterici associati all'uomo e ad altri mammiferi, i metazoi e le comunità microbiche libere che abbracciano una vasta gamma di ambienti»³⁶. Rilevante è che si mettano in evidenza le conseguenze che tale relazione simbiotica ha avuto sull'evoluzione batterica e umana. Come l'*autor* affermano, «le analisi indicano che i microbioti associati all'intestino sono profondamente diversi da altri microbioti liberi nella biosfera»³⁷. La co-evoluzione simbiotica dell'umano e dei batteri intestinali ha modellato la morfologia e il comportamento dell'uno e degli altri. L'uno non sussiste senza gli altri: i microbioti intestinali umani si sono evoluti per poter vivere nell'ambiente specifico dell'intestino umano, mentre l'*uman* si sono evoluti così da dipendere da alimenti che non potrebbero digerire del tutto senza questa specifica comunità simbiotica interna. Ciò che si evince è insomma l'interconnessione in una «maglia» ecologica, per usare un termine di Timothy Morton, in cui le relazioni sono formative e co-costitutive³⁸.

Questo è quello che Gilbert, Sapp e Tauber definiscono la visione simbiotica della vita, che a sua volta dipende da una delle conseguenze più importanti della teoria della simbiogenesi di Margulis: l'impossibilità di pensare la vita in termini d'individui. Come afferma Margulis,

di tutti gli organismi presenti oggi sulla Terra, solo i procarioti (ossia i batteri) sono individui. Tutti gli altri esseri viventi ("organismi" – come animali,

36 Ruth E. Ley *et al.* «Worlds within Worlds: Evolution of the Vertebrate Gut Microbiota», in «Nature Reviews Microbiology», n. 6, 2008, p. 776.

37 *Ibidem*, p. 786.

38 Timothy Morton, *Come un'ombra dal futuro. Per un nuovo pensiero ecologico*, trad. it. di L. Candidi, Aboca, Sansepolcro 2019.

piante e funghi) sono comunità metabolicamente complesse di una moltitudine di esseri strettamente organizzati. Questo significa che quel che generalmente accettiamo come singolo animale, come per esempio una mucca, è riconoscibile come un insieme di diversi tipi di entità autopoietiche che, funzionando insieme, formano un'entità emergente: la mucca. Gli "individui" sono tutte le diversità di associati in co-evoluzione³⁹.

Tale incredibile varietà di consociazioni in co-evoluzione è osservabile sia a livello del microbiota intestinale simbiotico sia a livello della cellula umana. È impossibile pensare in termini di corpi umani individuali, poiché questi corpi sono entità emergenti formate attraverso la co-evoluzione di *agency* più che umane. Come sostiene anche Dorion Sagan: «Il corpo umano [...] è una complessa somma architettonica di milioni di *agency* cellulari chimeriche»⁴⁰. Nella visione simbiogenica di Margulis è del resto cruciale che i licheni siano tutt'altro che anormali nel loro consistere di fusioni simbiotiche multispecie; piuttosto, l'uman* assomigliano ai licheni, proprio perché non esistono individui in quanto tali – eccezion fatta, forse, per i batteri procarioti (sebbene dipendano anch'essi dalla loro interconnessione e co-evoluzione nella rete ecologica). La simbiosi è la regola, non l'eccezione. Tutti gli organismi sono commistioni e comunità multispecie emergenti.

Questo ripensamento dell'individuo umano come una comunità simbiotica multispecie, simile a un lichene, offre possibili risvolti nell'area della medicina e dell'assistenza sanitaria. Un esempio di questo approccio nella pratica scientifica è lo *Human Microbiome Project*. Descritto come la «logica estensione concettuale e sperimentale del Progetto Genoma Umano», lo *Human Microbiome Project* propone che il corpo umano venga pensato come un "sovra-organismo", cioè un insieme di organismi che funzionano come un tutto organico, quale una colonia di formiche⁴¹. Peter J. Turnbaugh e collaboratori suggeriscono che l'applicazione di questa visione alla genomica richieda il sequenziamento del materiale genetico di tutti gli organismi che compongono il corpo umano, chiamato microbioma. Nello specifico, si sostiene che lo *Human Microbiome Project* può avere effetti positivi sulla medicina personalizzata, oltre a poter fornire risposte ad «alcune delle domande

39 L. Margulis e D. Sagan, *Big Trouble in Biology: Physiological Autopoiesis versus Mechanistic neo-Darwinism*, in L. Margulis e D. Sagan (a cura di) *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*, Springer-Verlag, New York 1997, p. 273.

40 *Ibidem*, p. 367.

41 P.J. Turnbaugh, *et al.*, «The Human Microbiome Project», *cit.*, p. 804.

scientifiche attualmente più stimolanti, stringenti e fondamentali»⁴². Ciò sembra confermare l'affermazione di Gilbert, Sapp e Tauber: venire a patti con il dato di fatto, biopolitico e biomedico, che non siamo mai stat* individui comporterà un beneficio per tutte le scienze biologiche e mediche. Se i corpi vengono ripensati come superorganismi, sempre già "infettati" o "abitati" da innumerevoli agenti patogeni come batteri o virus (biologico e sociale sono sempre interconnessi), lo stigma sociale associato a certe malattie, patologie o condizioni potrebbe essere allevato.

Tutto questo è particolarmente rilevante per le persone che convivono con l'HIV/AIDS. Già nel 1983, Larry Kramer richiamò l'attenzione sull'intersezione di classe, sessualità e razza nella bio-politica dell'HIV/AIDS, nella relativa ricerca scientifica e nel trattamento medico:

Non ci sono stati casi confermati di AIDS in american* etero, bianch* e della classe media, che non facciano uso di droghe per via endovenosa. Gli unici casi di etero colpiti* dall'AIDS sono membri di gruppi privi di diritti quanto la comunità gay: consumator* di droghe per via endovenosa, haitian*, emofiliac*, bambin* ner* e ispanic*, partner di consumator* di droghe per via endovenosa, maschi bisessuali⁴³.

Anche se la diffusione dell'HIV/AIDS ha colpito molti altri gruppi dall'inizio degli anni '80, le comunità prive di diritti ne sono ancora le maggiori vittime. L'HIV/AIDS dimostra il complesso traffico tra il biologico e il sociale, poiché queste comunità sono sproporzionatamente prese di mira da una forma di bio-potere che opera attraverso la classificazione, l'identificazione, l'eliminazione o la costrizione di individui considerat* pericolos* per il benessere generale: per la salute della popolazione, della nazione o anche, perché no, della razza. Fino al 2010, gli Stati Uniti hanno negato la cittadinanza all* immigrat* proprio a motivo dell'HIV/AIDS. Il divieto per le persone con HIV/AIDS di entrare negli Stati Uniti e diventare cittadini* american* è stato infatti emanato nel 1988, per essere poi revocato solo nel 2010. Fondamentalmente, il veto statunitense suggerisce che un individuo con l'HIV/AIDS è considerato un'entità pericolosa – in modo molto simile a un virus –, a cui va fermamente impedito di penetrare e infiltrarsi

42 *Ibidem*.

43 Larry Kramer, *I, 112 and Counting*, in Iain Morland and Annabelle Willox (a cura di), *Queer Theory, Palgrave*, Basingstoke, 2005, pp. 28-39.

nel corpo della nazione.

Ed Cohen descrive i virus come «naturalmente transfrontalieri», dal momento che traghettano e muovono materiale genetico tra organismi ed ecosistemi, perturbando i tentativi di mantenere saldi i confini, di definire gli organismi come individui, di localizzare la “vita” all’interno di membrane definite di separazione dal mondo esterno⁴⁴. Questo è ciò che l’autore definisce la «politica paradossale del contenimento virale»: l’interdipendenza multispecie (in questo caso umano-virale) e la permeabilità degli organismi sono riconosciute solo attraverso una prospettiva che considera il microbiologico come esterno, estraneo e pericoloso. Parimenti, «la “malattia” virale [è] una qualifica antropomorfa dipendente dalla concezione del corpo umano come un insieme unificato, delimitato e politico *che deve sopravvivere a tutto ciò che lo minaccia*»⁴⁵. Questo discorso, del resto, riflette, completa e persino giustifica l’inquadramento biopolitico delle persone che convivono con infezioni virali, loro stesse interpretate come pericolos* intrus* che devono essere sradicat* o tenut* fuori dallo stato nazionale politico. La visione simbiotica della vita, tuttavia, riconosce che tutti gli organismi sono sempre già infetti. Alcune malattie, infezioni e condizioni come l’HIV/AIDS sono state storicamente (e sono tuttora) legate a individui, comunità e pratiche non normate. Lo status biopolitico e il trattamento biomedico di coloro che convivono con tali infezioni dipendono da determinate definizioni biologiche, come quella che intende gli organismi come entità delimitate e unitarie e virus e altri agenti microbiologici come intrusi estranei e pericolosi. Anche se un’analisi approfondita va al di là dello scopo di questo articolo, la visione simbiotica della vita ripensa la differenza tra il corpo di una persona che vive con l’HIV/AIDS e il corpo di una persona “sana” come una differenza di grado, non di genere o di specie. Intendere tutti i corpi e gli organismi come già infetti offre una prospettiva che potrebbe in qualche modo sovvertire lo stigma che circonda l’HIV/AIDS, così come altre malattie e infezioni.

La visione simbiotica della vita suggerisce che non siamo individui singoli e che non lo siamo mai stat*. Mentre la visione tradizionale degli organismi (uman* compres*) li inquadra quali individui autonomi e discreti, la ricerca scientifica suggerisce sempre più quanto ciò sia fuorviante. La visione degli organismi come individui potrebbe non essere

nemmeno più percorribile, come dimostrano la filiazione batterica simbiotica dei mitocondri nelle cellule “umane” e le relazioni simbiotiche sincroniche all’opera nel microbiota dell’intestino umano. Senza relazioni simbiotiche è impossibile mangiare, digerire e vivere. La breve storia naturalculturale dei licheni illustra questi punti e dimostra che, se la vita e la natura si trovano ovunque, non sono individui autonomi, bensì rapporti costitutivi, coinvolgenti, e relazioni di interconnessione a costituire la maglia ecologica.

Che cosa significa questo per la sessualità?

Le osservazioni sul comportamento sociale e sessuale non umano vengono spesso usate per spiegare e sostenere concetti normativi della socialità e della sessualità umane. Tuttavia, come lascia intendere *Evolution’s Rainbow* della biologa evuzionista Joan Roughgarden⁴⁶, l* biolog* tendono spesso a osservare e interpretare la natura attraverso una cornice di normatività sociale e sessuale. Questo preconcetto, suggerisce Roughgarden, porta a male interpretare, o semplicemente a perdere di vista, un’ampia gamma di diversità biologica: la “natura” viene usata come paragone per la socialità e la sessualità umane e, di conseguenza, le pratiche, le identità e le comunità fuori e oltre la norma perdono di significato, catalogate necessariamente come innaturali. Eppure,

la maggior parte di noi non ha familiarità con le specie, né con i diversi modelli di rimescolamento e riproduzione del DNA che le specie incarnano, e così i nostri sforzi per comprendere gli umani (e specialmente gli umani dilemmi su “sesso”, “genere” e “orientamento sessuale”) risultano impoveriti. Perché un pesce le cui gonadi possono essere prima maschili e poi femminili non può aiutarci a determinare cosa costituisca un “maschio” e una “femmina”? L’afide *fundatrix* (madre partenogenetica) non potrebbe ispirare la nostra idea di “maternità”? Lì, sul cespuglio di rose, copia ordinatamente se stessa, depositando minuscole figlie a lei geneticamente identiche, che assorbono la linfa del vegetale. Piuttosto che indurci a chiederci perché si clonano, gli afidi potrebbero indurci a chiederci, perché noi non lo facciamo. Il legame omosessuale femminile monogamo presente in alcune specie di

44 Ed Cohen, «Viral Containment; or, How Scale Undoes Us One and All», in «Social Text», vol. 29, n. 1, 2011, p. 18.

45 Julie Livingston e Jasbir K. Puar, «Interspecies», in «Social Text», vol. 29, n. 1, 2011, p. 10.

46 Joan Roughgarden, *Evolution’s Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, California University Press, Berkeley 2004.

gabbiani non dovrebbe aiutarci a definire la nostra visione della genitorialità, a riflettere sull'intersezione tra norme sociali e biologia?⁴⁷

La “natura” viene spesso interpretata attraverso la lente dell'eteronormatività per giustificare, spiegare o sostenere uno status quo conservatore e normativo della socialità e sessualità umane. Roughgarden e Kinsman ci chiedono entrambe di allargare l'orizzonte di sguardo sulle diversità sociali e sessuali presenti in natura: perché queste non solo rivelano una varietà biologica precedentemente ignorata, ma possono anche offrire risorse per pensare pratiche umane, identità e comunità al di fuori della cornice eteronormativa.

Oltre a leggere la sessualità umana attraverso la lente della sessualità “naturale” (basata in parte su interpretazioni errate della “natura”), le teorie normative nel campo della sessualità sono troppo spesso fondate sull'idea di umani singoli, dei loro corpi altrettanto singoli e sui vari modi in cui questi possono combinarsi. Ciò che viene ignorato o cancellato da tali interpretazioni è la molteplicità del corpo stesso. Un tentativo di porre rimedio a questa mistificazione è l'articolo «Re(pro)ducing Sexual Difference»⁴⁸, in cui Hird argomenta contro il primato della riproduzione sessuale e dell'eredità verticale come significanti della differenza sessuale nel discorso pubblico per mettere in discussione «il presupposto secondo cui la “riproduzione” umana ha anzitutto a che fare con il sesso o con la costituzione della “femminilità”»⁴⁹.

I corpi umani sono costantemente impegnati nella ri/produzione, ma solo a volte (e per poco tempo) questa è una riproduzione specificamente “sessuale”. Le reti di batteri, microbi, molecole e vita inorganica che vivono sotto la superficie della nostra pelle tengono poco conto della differenza “sessuale”: esistono e si riproducono senza alcun riguardo di ciò che noi consideriamo riproduzione. E se l'immaginazione umana è ancora legata a una comprensione ristretta della riproduzione “sessuale”, nel mondo “naturale” si assiste costantemente a una varietà proliferante di mezzi riproduttivi⁵⁰.

L'eteronormatività dipende dalla sopravvalutazione dell'importanza della riproduzione sessuale tra due singoli corpi umani. Hird ci mostra

47 Sharon Kinsman, *Life, Sex, and Cells*, in Maralee Mayberry, Banu Subramaniam, e Lisa H. Weasel (a cura di), *Feminist Science Studies: A New Generation*, Routledge, Londra 2001, p. 197.

48 Myra J. Hird, «Re(pro)ducing Sexual Difference», in «Parallax», vol. 8, n. 4, 2002, pp. 94-107.

49 *Ibidem*, p. 94.

50 *Ibidem*.

quanto i corpi siano sempre già di per sé molteplici, e impegnati in una riproduzione continua. Quel che pensiamo come cellule “umane” – anche lasciando a margine la derivazione batterica – si riproduce continuamente: «Riproduciamo il nostro stesso fegato ogni due mesi, le pareti dello stomaco ogni cinque giorni, una nuova pelle ogni sei settimane e il 98% dei nostri atomi ogni anno»⁵¹. Insomma, il corpo umano è un brulicante ecosistema multispecie, costantemente impegnato nella ri/produzione, nella creazione di legami e di transiti che vanno ben al di là della concezione limitata, e limitante, della riproduzione sessuale che caratterizza il discorso pubblico eteronormativo.

Ecologie queer

Le ecologie queer danno risalto all'interconnessione di tutti gli organismi e alle loro storie naturalculturali. Abbozzando un quadro preliminare di ecologia queer, Morton si pone il seguente quesito: «L'ecologia deriva dalla biologia, biologia che ha aspetti non essenzialisti. La teoria queer è una visione non essenzialista del genere e della sessualità. Sembra che i due ambiti si intersechino, ma in che modo?»⁵². La visione di Morton incorpora l'umano in una rete, o maglia, di *agency* viventi e non viventi; così facendo, apre l'umano a incontri imprevedibili con estrane* stran* e inconoscibil*. Morton prosegue sottolineando che l* uman* sono ess* stess* reti di *agency* viventi e non viventi, e non singoli individui sovrani. Anche l'approccio di Hird, delineato in «Re(pro)ducing Sexual Difference», potrebbe essere descritto come un racconto ecologico queer: riconosce l'interconnessione e l'implicazione ecologiche tra ciò che è comunemente considerato il singolo organismo umano e le innumerevoli *agency* batteriche, microbiche e d'altro tipo. E mostra anche come l'ignoranza di tali intrecci sostenga, e venga sostenuta, da narrazioni eteronormative sullo status quo sociale e sessuale. L'attenzione e la cura prestata ai batteri che si riproducono sulla e sotto la nostra pelle, nelle nostre viscere e nelle nostre cellule, è parte di una prospettiva ecologica queer che de-enfatizza l'eteronormatività e la riproduzione sessuale e al contempo sottolinea la miriade di fenomeni queer che costituiscono

51 *Ibidem*, p. 102.

52 T. Morton, «Queer Ecology», in «Publications of the Modern Language Association», vol. 125, n. 2, 2010, pp. 273-282, p. 275.

la vita e la natura.

Sostengo quindi che i licheni sono *roba queer*, che gli umani sono effettivamente tutti licheni; siamo tutt* una cospirazione queer e multispecie, coinvolt* a priori in innumerevoli e imprevedibili relazioni costitutive, su tutte le scale. Prima abbiamo discusso la definizione di Cohen dei virus come “naturalmente transfrontalieri”. Vorrei ampliare questo concetto per alludere al fatto che essere naturalmente transfrontalier* sia in effetti la regola, piuttosto che l’eccezione. Haraway parla degli elementi transuranici paragonandoli a creature o organismi transgenici, organismi che possiedono e trasmettono geni esogeni (geni di altri organismi) alla loro prole: «Al pari degli elementi transuranici, le creature transgeniche che possiedono geni di organismi “non affini” si inseriscono nei discorsi tassonomici ed evolutivi consolidati, e sovvertono concezioni ampiamente accettate di limite naturale. Ciò che era distante e irrelato diventa affine»⁵³ (o, ancora, intimo).

La visione simbiotica della vita lascia intendere che tutti gli organismi sono coinvolti in attraversamenti di confine, in mescolanze di geni. Tutti gli organismi (compresi gli umani, che possiedono geni di altri organismi sulla e sotto la pelle, nelle viscere e nelle cellule) sono transfrontalieri e – come gli elementi transuranici di Haraway o le creature transgeniche – si inseriscono entro tassonomie prodotte storicamente e socialmente, attirando l’attenzione sulla loro natura costruita, non essenziale e di certo non trascendente. Come afferma Nash, i licheni sono fusioni simbiotiche di organismi provenienti da tre distinti regni biologici, mettendo così in discussione la pratica di delimitazione tipica della tassonomia. Una visione ecologica simbiotica dei licheni richiama l’attenzione sulla (etero)normatività implicita della pratica tassonomica, pratica che porta alla definizione degli individui biologici. Concentrarsi sui licheni mette in evidenza e allo stesso tempo in discussione i limiti naturali della tassonomia, minacciando di destabilizzare i confini delle specie, e dei regni. I licheni dimostrano i modi queer, sessuali e sessuati e non, in cui la vita si riproduce. Molti licheni si riproducono formando lunghe propaggini/tentacoli che includono sia micobionti che fotobionti, altri producono spore-micobionti che devono poi “trovare” cellule-fotobionti da incorporare o “invitare” alla colonizzazione del nuovo organismo. Attraverso la lente dell’eteronormatività, che enfatizza eccessivamente la riproduzione biologica eterosessuale tra singoli organismi, quello dei licheni può sembrare un modo strano di riprodursi.

53 D.J. Haraway, *Testimone_Moderata@*, cit., p. 95.

Eppure, come sostiene Hird, un racconto “normale” e normativo della riproduzione umana perde di vista anche molta ri/produzione ecologica queer che sempre già avviene all’interno di quel che è comunemente considerato il corpo umano. Anche la riproduzione sessuale umana non è tanto semplice come vuole la narrazione di due singoli esseri umani che producono un* terz*, l* bambin*, con un mix di materiale genetico (umano). L* bambini* uman* nascono con un microbiota intestinale: a lungo si è ritenuto che l’intero microbiota intestinale di un* bambin* colonizzasse l’infante dopo la sua espulsione dall’utero (la ricerca ha dimostrato come il latte materno favorisca questa colonizzazione), ma una più recente ricerca mostra che il feto non è sterile neanche nel grembo materno e convive già con la sua comunità simbiotica unica⁵⁴. Anche questo dovrebbe avere ripercussioni biologiche e politiche: la discussione su quando un feto diventa un* cittadin* individuale, con diritti propri, si complica a motivo della visione simbiotica della vita. La presunta “purezza” e “sterilità” del feto è spesso collegata alla controversa nozione di “innocenza” nel dibattito sul diritto all’aborto. Ecco ancora un altro esempio di una potenziale conseguenza sociale del fatto che «non siamo mai stat* individui»; non esiste uno spazio pulito e puro dove si realizza un’individualità trascendente – nemmeno nel grembo materno. La visione simbiotica della vita ha insomma importanti ripercussioni sociali e biopolitiche, che meritano di essere esaminate più a fondo. Punto importante da sottolineare è che i batteri simbiotici sono essenziali per la vita e la riproduzione umane, così come i fotobionti lo sono per i licheni. E quindi: siamo tutt* licheni, tanto che perfino la riproduzione biologica eterosessuale risulta essere un fenomeno piuttosto queer, che coinvolge interazioni e interconnessioni multispecie.

Queer come licheni

Non siamo mai stat* individui. Portare l’attenzione su tale fatto rivela la molteplicità queer dei modi in cui la vita si congiunge, producendo e ri/producendo organismi e relazioni ecologiche. Ho affermato che una visione ecologica queer (basata sulla visione simbiotica della vita

54 Jessica Hamzelou, «Babies Are Born Dirty, with a Gutful of Bacteria», in «New Scientist», Aprile 2021, <https://www.newscientist.com/article/mg21428603-800-babies-are-born-dirty-with-a-gutful-of-bacteria/?ignored=irrelevant#.Ukqt1oash8E>.

proposta da Gilbert, Sapp e Tauber) potrebbe aprire la rete naturalculturale a ulteriori esplorazioni e interrogazioni, con notevoli conseguenze biopolitiche. Sono d'accordo con Gilbert, Sapp e Tauber che resistere alla normatività insita nella definizione degli umani (e di altri organismi) come individui possa contribuire positivamente alle scienze biologiche e biopolitiche. Lo *Human Microbiome Project* indica uno dei modi in cui questa visione della vita potrebbe avere un impatto sulla medicina e sulle pratiche sanitarie. Ho anche accennato ad alcune conseguenze biopolitiche di questa visione della vita, tra cui la definizione degli individui come cittadini* autonom* e portatori di diritti e lo stigma verso i corpi malati o infetti – in particolare quelli storicamente e attualmente legati a corpi, comunità e pratiche fuori o oltre la norma. Una prospettiva ecologica queer aiuta inoltre a illuminare aree di ricerca che tendono a passare in secondo piano quando si guarda alla biologia umana e altro-che-umana attraverso la lente dell'eteronormatività, e/o quando si pone un'enfasi eccessiva sulla riproduzione sessuale. Dovremmo mettere in discussione le narrazioni e i discorsi che etichettano alcuni corpi, comunità e pratiche come naturali o innaturali. Se l'eteronormatività e la riproduzione sessuale non definiscono più la cornice attraverso cui concepire la "natura", gli effetti sulla definizione di alcune pratiche sociali e culturali come "naturali" non tarderanno a manifestarsi. Si tratta di un altro aspetto importante dal punto di vista politico, poiché la normatività, mascherata da naturalità, avvalora inevitabilmente lo status quo conservatore e ostacola la non-normatività. La teoria queer per i licheni suggerisce che non siamo mai stat* individui e che il fatto d'accorgersene comporta conseguenze biomediche positive. La visione simbiotica della vita può infine risultare efficace nel denaturalizzare il primato della riproduzione biologica eterosessuale nei discorsi su corpi, pratiche e comunità che costituiscono la norma, e che oltre la norma convivono.

Traduzione dall'inglese di Bianca Nogara Notarianni, revisione di Luna Angrisano

Paula Arcari, Fiona Probyn-Rapsey e Hayley Singer

Dove le specie non s'incontrano: animali invisibilizzati, natura urbana e limiti della città¹

La natura urbana che non è "natura"

Nell'ambito della letteratura considerata, molti studi, al pari di quelli che abbiamo escluso, presentano una visione della "natura" o della biodiversità in cui è compreso soltanto ciò che viene comunemente inteso come "fauna selvatica"². Questo è vero per tutta la letteratura che si occupa di rinaturalizzazione urbana, di *rewilding* in generale e anche di *re-earthing*³, troppo numerosa per essere elencata in dettaglio in questa sede. Anche quando viene citato un cospicuo numero di habitat diversi, «dalle aree selvatiche fino alle fattorie e ai giardini»⁴, è interessante notare che l'interpretazione degli autori non tiene in considerazione una serie di altri habitat, presumibilmente perché non si crede rientrino nella definizione di natura intesa come un «ambiente ecologico in cui si ritrova la maggior parte dei processi ecosistemici (quali nascita, morte, riproduzione, relazioni tra specie)»⁵.

Un certo numero di studi si occupa di animali. Tuttavia, buona parte

1 Pubblichiamo la seconda parte del saggio «When species Don't Meet: Invisibilized Animals, Urban Nature and City Limits», «Environment and Planning D: Nature and Space», vol. 4, n. 3, 2021, pp. 940-965, la cui prima parte è apparsa sul numero 47. ERRATA CORRIGE, nota 31 (prima parte): J. Emel, J. e J. Wolch, *Witnessing the Animal Moment*, in J. Wolch e J. Emel (a cura di), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Verso, Londra and New York, p. 509.

2 T. Beatley, *Biophilic cities*, cit.; Thomas H. Beery *et al.*, «Fostering Incidental Experiences of Nature through Green Infrastructure Planning», in «Ambio», vol. 46, n. 2, 2017, pp. 717-730; Richard A. Fuller *et al.*, *Interactions between People and Nature in Urban Environments*, in Kevin J. Gaston (a cura di), *Urban Ecology*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp.134-171; Christian Hunold, «Why not the City?: Urban Hawk Watching and the End of Nature», in «Nature and Culture», vol. 12, n. 2, 2017, pp. 115-136; Laura Shillington e Ann M.F. Murnaghan, «Urban Political Ecologies and Children's Geographies: Queering Urban Ecologies of Childhood», in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 40, n. 5, 2016, pp. 1017-1035; Lucy Taylor e Dieter F. Hochuli, «Creating Better Cities: How Biodiversity and Ecosystem Functioning Enhance Urban Residents' Wellbeing», in «Urban Ecosystems», vol. 18, n. 3, 2014, pp. 747-762.

3 A. Escobar, «Habitability and Design», cit.

4 T.H. Beery *et al.*, «Fostering Incidental Experiences», cit.

5 *Ibidem*, p. 717.

di questi adotta un atteggiamento acritico rispetto alle relazioni umano-animale nei casi analizzati e rispetto alle pratiche di cui sono parte. Tra questi, uno studio di Tornaghi⁶ propone un approccio *socialmente* critico alle geografie dell'agricoltura urbana, ma non estende questa prospettiva alle pratiche zootecniche. Altri includono un'analisi della gestione degli zoo a seguito dell'inondazione che ha colpito Tbilisi⁷, l'allevamento di volatili edibili⁸, il conflitto umano-animale/animale selvatico in relazione all'urbanizzazione⁹ e agli "animali da reddito"¹⁰ e le geografie del consumo di "carne"¹¹. Gli altri studi sugli animali urbani che problematizzano criticamente la relazione umano-animale includono, per esempio, il lavoro di Narayanan¹² in cui sono presi in esame i cani randagi e i serpenti nelle città indiane. Inoltre, segnaliamo lo studio di Neo and Ngiam¹³ sui delfini in cattività nella città di Singapore, quello di Garlick¹⁴ sulla sperimentazione animale (che include l'intuizione secondo cui si può ampliare la tesi di Haraway fino a includervi la nozione di "incontri scomodi") e studi che trattano di cavalli da corsa¹⁵,

6 Chiara Tornaghi, «Critical Geography of Urban Agriculture», in «Progress in Human Geography», vol. 38, n. 4, 2014, pp. 551-567.

7 Jesse Swann-Quinn, «More-than-Human Government and the Tbilisi Zoo Flood», in «Geoforum», vol. 102, 2019, pp. 167-181.

8 Creighton Connolly, «“A Place for Everything”: Moral Landscapes of “Swiftlet Farming” in George Town Malaysia», in «Geoforum», vol. 77, 2016, pp. 182-191.

9 Maan Barua e Anindya Sinha, «Animating the Urban: An Ethological and Geographical Conversation», in «Social & Cultural Geography», vol. 20, n. 8, 2017, pp. 1160-1180; Susan Boonman-Berson, Esther Turnhout e Michael Carolan, «Common Sensing: Human-Black Bear Cohabitation Practices in Colorado», in «Geoforum», vol. 74, 2016, pp. 192-201; Jun-Han Yeo e Harvey Neo, «Monkey Business: Human-Animal Conflicts in Urban Singapore», in «Social & Cultural Geography», vol. 11, n. 7, 2010, pp. 681-699.

10 Jared D. Margulies e Krithi K. Karanth, «The Production of Human-Wildlife Conflict: A political Animal Geography of Encounter», in «Geoforum», vol. 95, 2018, pp. 153-164.

11 Gordon Waitt, «Embodied Geographies of Kangaroo Meat», in «Social & Cultural Geography», vol. 15, n. 4, 2014, pp. 406-426.

12 Yamini Narayanan, *Animals and Urban Informality in Sacred Spaces: Bull-Calf Trafficking in Simhachalam Temple*, Vishakapatnam, in *Id.* (a cura di), *Religion and Urbanism Reconceptualising Sustainable Cities for South Asia*, Routledge, Abingdon 2016, pp.143-161; *Id.*, «Street Dogs at the Intersection of Colonialism and Informality: “Subaltern animism” as a Posthuman Critique of Indian Cities», in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 35, n. 3, 2016, pp. 475-494; *Id.*, «Jugaad and Informality as Drivers of India's Cow Slaughter Economy», in «Environment and Planning A: Economy and Space», vol. 51, n. 7, 2019, pp. 1516-1535.

13 Harvey Neo e J.Z. Ngiam, «Contesting Captive Cetaceans: (Il)legal Spaces and the Nature of Dolphins in Urban Singapore», in «Social & Cultural Geography», vol. 15, n. 3, 2014, pp. 235-254.

14 Ben Garlick, «Not all Dogs go to Heaven, Some Go to Battersea: Sharing suffering and the 'Brown Dog affair'», in «Social & Cultural Geography», vol. 16, n. 7, 2015, pp. 798-820.

15 Phil McManus e Daniel Montoya, «Toward New Understandings of Human-Animal Relationships in Sport: A Study of Australian Jumps Racing», in «Social & Cultural Geography», vol. 13, n. 4, 2012, pp. 399-420.

cani da salvataggio¹⁶, animali allevati per far parte di assemblaggi di cura terapeutici¹⁷ o animali all'interno di spazi carcerari¹⁸, anche se il contesto urbano non è centrale negli ultimi studi menzionati. Oltretutto, non vengono evidenziati i legami tra questi sistemi e lo sfruttamento degli animali e il degrado degli ecosistemi che sul piano globale tali forme di sfruttamento contribuiscono a promuovere – nonostante questo appaia sempre più inconfutabile.

Il report più recente dell'IPCC¹⁹ mostra che le emissioni di gas serra derivanti dall'agricoltura, dalla silvicoltura e da altri utilizzi del suolo costituiscono il 24% delle emissioni totali, avvicinandosi di molto alla produzione di elettricità e calore che si situa al primo posto col 25% delle emissioni totali. La deforestazione, le emissioni prodotte dal bestiame d'allevamento e la gestione del suolo e dei nutrienti sono identificati come i maggiori responsabili. Per meglio comprendere questi dati, quasi l'80% del suolo agricolo a livello globale è destinato alla produzione di carne e derivati animali²⁰, e più dell'80% della deforestazione dell'Amazzonia è attribuibile alla creazione di pascoli e piantagioni di soia per la produzione di "carne di manzo"²¹. Basandosi su studi che analizzano i cicli vitali, gli autori dell'IPCC concludono che la maggior parte dei cibi di origine vegetale sono associati a emissioni notevolmente inferiori di gas a effetto serra rispetto ai cibi di origine animale e affermano che «le emissioni di gas a effetto serra possono essere ridotte attraverso [...] la modifica della propria dieta preferendo cibi a bassa emissione, per esempio sostituendo gli alimenti di origine animale con cibi di origine vegetale»²² – una raccomandazione che è

16 Nora Schuurman, «Encounters with a Canine Other: Performing Domestication in Transnational Animal Rescue and Rehoming», in «Social & Cultural Geography», vol. 22, n. 5, 2019, pp. 686-703.

17 Richard Gorman, «Therapeutic Landscapes and Non-human Animals: The Roles and Contested Positions of Animals within Care Farming Assemblages», in «Social & Cultural Geography», vol. 18, n. 3, 2016, pp. 315-335.

18 Dominique Moran, «Budgie Smuggling or Doing Bird? Human-Animal Interactions in Carceral Space: Prison(er) Animals as Abject and Subject», in «Social & Cultural Geography», vol. 16, n. 6, 2015, pp. 634-653; Karen M. Morin, «Carceral Space: Prisoners and Animals», in «Antipode», vol. 48, n. 5, 2016, pp. 1317-1336.

19 IPCC, *Summary for Policymakers*, in Ottmar Edenhofer, Ramón Pichs-Madruga, Youba Sakona et al. (a cura di), *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2014.

20 Hannah Ritchie e Max Roser, *Land Use*, in «Our World in Data», 2019, <https://ourworldindata.org/land-use>.

21 *Cattle Ranching in the Amazon Region*, in «Global Forest Atlas», Yale University, ultimo accesso 26 Novembre 2019, sito non più accessibile.

22 IPCC, *Summary for Policymakers*, cit., p. 838.

ripetuta nel loro report speciale del 2018, *Global Warming of 1,5°C*²³.

L'ultimo rapporto dell'Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)²⁴, pubblicato nel 2019, integra e conferma quello dell'IPCC. Riferendosi ai cambiamenti che includono il declino dell'ecosistema, la perdita di biodiversità, l'aumento di specie a rischio d'estinzione o estinte, l'IPBES identifica cinque cause dirette. In ordine di importanza per l'impatto globale: i cambiamenti nell'utilizzo di terre e acque, lo sfruttamento diretto di organismi viventi, il cambiamento climatico, l'inquinamento, le specie invasive. Rilevando che la superficie occupata da foreste a livello globale è al momento il 68% di quella del periodo pre-industriale, gli autori del report identificano l'«espansione dell'agricoltura» come forma più diffusa di cambiamento di utilizzo di terre secondaria a «coltivazioni e allevamento». Essi notano inoltre che è necessario combattere il traffico di specie selvatiche per contribuire alla protezione delle aree naturali²⁵. Nonostante il report dell'IPBES non si pronunci su quali siano esattamente i «cambiamenti radicali e trasformativi» che considerano necessari, e riconoscendo che i discorsi (tra gli altri) sulla carne e gli animali contenuti nei diversi report risultano ancora profondamente umano-centrici²⁶, forniscono tuttavia una serie inequivocabile di linee guida riguardanti il tipo di attività umane che stanno causando il danno maggiore all'ambiente. L'IPCC e l'IPBES non sono affatto i primi ad aver formulato simili osservazioni. Nel 2006 la FAO ha dichiarato che il settore dell'allevamento di animali, causando la perdita degli habitat delle specie autoctone, potrebbe essere la causa principale della riduzione della biodiversità e dunque contribuire «significativamente» al cambiamento climatico²⁷.

23 IPCC, *Global warming of 1.5C*, in Valérie Masson-Delmotte, Panmao Zhai, Hans-Otto Pörtner et al. (a cura di), *An IPCC Special Report on the Impacts of Global Warming of 1.5C Above Pre-Industrial Levels and Related Global Greenhouse Gas Emission Pathways, in the Context of Strengthening the Global Response to the Threat of Climate Change, Sustainable Development, and Efforts to Eradicate Poverty*, 2018, https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/06/SR15_Full_Report_Low_Res.pdf.

24 Sandra Diaz, Josef Settele e Eduardo Brondizio, «Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services», IPBES Secretariat, Bonn 2019.

25 *Ibidem*, p. 29.

26 P. Arcari, «Normalised, Human-Centric Discourses of Meat and Animals in Climate Change, Sustainability and Food Security Literature», in «Agriculture and Human Values», vol. 34, n. 1, 2017, pp. 69-86.

27 Henning Steinfeld, Pierre J. Gerber, Tom Wassenaar et al., «Livestock's Long Shadow», FAO, Roma 2006, p. xxiii.

Purtroppo, questo crescente numero di prove non è stato accompagnato da un sufficiente cambiamento sul piano sociale. Il riconoscimento dell'impatto del settore dell'allevamento o del traffico di fauna selvatica manca in modo evidente nella letteratura riguardante l'ecologia urbana, la conservazione e la pianificazione, i cui principali interessi al momento paiono essere i giardini, il rinverdimento, la rinaturalizzazione, le soluzioni naturali e i benefici delle interazioni con la natura per la salute. Per quanto sostenuti da buone intenzioni e nonostante apportino benefici a gruppi limitati di persone e ad altre specie, queste ricerche raramente creano una connessione tra le relazioni più estese e impattanti che l'uomo intesse con la natura non umana e le dinamiche di potere che le sottendono²⁸. È questo a renderli problematici.

Per esempio, mentre alcune iniziative ecologiche si sono dimostrate utili a migliorare l'ambiente urbano riducendo l'effetto «isola di calore» e creando più zone d'ombra, in tal modo migliorando la qualità dell'aria e l'utilizzo dell'acqua piovana e aumentando la biodiversità locale, allo stesso tempo esse sono state formulate principalmente allo scopo di apportare beneficio agli umani²⁹ e alcuni presupposti e approcci che ispirano simili iniziative sono oggetto di critica³⁰. Per di più, i loro benefici localizzati si fanno evidenti proprio quando la popolazione mondiale sta aumentando di 82 milioni di persone all'anno³¹, di cui una percentuale sempre crescente fa parte della popolazione urbana³². Dato l'attuale sistema e le strutture di produzione, distribuzione e domanda, la pressione che questa crescita urbana esercita sul restante 99% delle

28 Hannah Pitt, «Questioning Care Cultivated through Connecting with More-than-human Communities», in «Social & Cultural Geography», vol. 19, n. 2, 2018, pp. 253-274.

29 T.H. Beery et al., «Fostering Incidental Experiences», cit.; Emily J. Flies, Chris Skelly, Rebecca Lovell et al., «Cities, Biodiversity and Health: We Need Healthy Urban Microbiome Initiatives», in «Cities & Health», vol. 2, n. 2, 2018, pp. 143-150; Pedro Pinho, Marco Moretti, Ana C. Luz et al., *Biodiversity as Support for Ecosystem Services and Human Wellbeing*, in David Pearlmutter, Carlo Calfapietra, Roeland Samson et al. (a cura di), *The Urban Forest*, Springer, Cham 2017, pp. 67-78; Lucy Taylor e Dieter Hochuli, «Creating Better Cities: How Biodiversity and Ecosystem Functioning Enhance Urban Residents' Wellbeing», in «Urban Ecosystems», vol. 18, n. 3, 2014, pp. 747-762.

30 Mark W. Schwartz, Jessica J. Hellmann, Jason M. McLachlan et al., «Managed Relocation: Integrating the Scientific, Regulatory, and ethical challenges», in «BioScience», vol. 62, n. 8, 2012, 732-743; Nicholas S.G. Williams, Jeremy Lundholm, Scott MacIvor et al., «FORUM: Do green roofs help urban biodiversity conservation?», in «Journal of Applied Ecology», vol. 51, n. 6, 2014, pp. 1643-1649; Emma Wood, Alice Harsant, Martin Dallimer et al., «Not all Green Space is Created Equal: Biodiversity Predicts Psychological Restorative Benefits from Urban Green Space», in «Frontiers in Psychology», vol. 9, 2018, p. 2320.

31 Cfr. <https://www.worldometers.info/world-population>.

32 H. Ritchie, *How Urban is the World*, in «Our World in Data», 2018, <https://ourworldindata.org/how-urban-is-the-world>.

terre abitabili del pianeta³³ è quella che concentra i maggiori problemi ambientali³⁴.

La promozione di tetti e quartieri verdi, di orti comunitari locali e di iniziative volte a salvaguardare particolari ecosistemi o specie native sono profondamente “intrecciate” [*entangled*] alle attigue corse di cavalli e di cani, alla promozione di interazioni con gli animali segregati negli zoo e con altri animali, mentre si impara e si celebra l’“utilità” di mucche, maiali, pecore e polli e si acquistano *pet* in negozio o da chi li alleva. Il filo che unisce questi due ambiti è la relazione della nostra con le altre specie; tuttavia, c’è una disfunzione fondamentale al cuore di tali relazioni che deve essere affrontata prima che le concezioni poteticizzate di un’interconnessione reciprocamente benefica con un particolare tipo di “natura” siano normalizzate. Come sostiene Schulz nel suo appello alla decolonizzazione dell’ecologia politica, «il fascino si può esercitare *nella forma delle e attraverso* le tecnologie di potere»³⁵. La nostra relazione disfunzionale con la natura può essere affrontata confrontando direttamente la gamma delle pratiche sociali quotidiane costruite su relazioni di dominazione, di sfruttamento e di sradicamento degli animali non umani – pratiche che tendono a essere escluse o “lasciate in ombra” dalla letteratura che si occupa di promuovere la “natura” e la biodiversità urbana. Conveniamo pertanto con l’affermazione di Giraud secondo cui «è necessario sforzarsi in modo più concreto per rendere visibile – e assumere responsabilità etiche verso – l’esclusione che gioca un ruolo altrettanto costitutivo nel materializzare particolari realtà a discapito di altre»³⁶.

Prendiamo per esempio Melbourne. Oltre agli (almeno) 36 milioni e mezzo di bovini, ovini, suini, pollame e altro “bestiame” che ogni anno vengono trasportati dentro i confini della città, circa 20.000 animali “spettacolarizzati” sono regolari visitatori *una tantum* (Tabella 1). Questi animali sono tipicamente il risultato di programmi di riproduzione intensiva, spesso costosi e finalizzati a ottimizzare alcune caratteristiche fisiche particolari, quali la velocità, la forza, la resistenza e

33 H. e M. Roser, *Land Use*, cit.

34 Ci focalizziamo sulla crescita urbana. Non intendiamo suggerire l’esistenza di una correlazione causa/effetto tra l’aumento della popolazione e la pressione ambientale, e riconosciamo la moltitudine di iniquità sociali, economiche, politiche e geografiche che dà forma alla distribuzione delle e all’accesso alle risorse.

35 Karsten A. Schulz, «Decolonizing Political Ecology: Ontology, Technology and “Critical” Enchantment», in «*Journal of Political Ecology*», vol. 24, n. 1, 2017, p. 125.

36 Eva H. Giraud, *What Comes After Entanglement?*, Duke University Press, Durham-Londra 2019, p. 20.

la capacità di sviluppare rapidamente la muscolatura nelle parti “giuste”, nonché di alcune caratteristiche caratteriali quali l’obbedienza, il coraggio e l’“animo”³⁷. Queste caratteristiche vengono trasformate in merci per l’intrattenimento (supportato da una solida industria delle scommesse) e per la valutazione degli “esperti”; è con tali eventi che i proprietari realizzano guadagni attraverso i “loro” animali – attraverso premi in denaro e/o migliorando il valore del lignaggio e il futuro della progenie. Ci sono poi i residenti permanenti e semipermanenti – secondo una stima al ribasso sarebbero altri 80.000 animali che, dentro i confini di Melbourne, “risiedono” negli zoo, sono trattenuti in rifugi, vengono usati (e creati) dall’industria della riproduzione a fini commerciali e in siti di ricerca, ai quali si aggiungono i cavalli sfruttati per trainare calessi e centinaia di animali usati in fattorie itineranti per bambini, in feste con animali esotici e mostre “educative” ambulanti. Altre aree urbane includono animali allevati per la pelle³⁸ o catturati per altri intenti³⁹.

Il numero di queste merci vive e prigioniere⁴⁰ è significativo e i centri urbani di tutto il mondo si prestano a ospitare queste e altre infrastrutture e pratiche che mantengono la presenza degli animali variamente visibile, dagli zoo agli ippodromi, dai macelli ai bicchieri di latte mattutini – i referenti assenti di Adams⁴¹. In ogni caso, a differenza dei mammiferi “selvatici”, gli uccelli, gli insetti e altri non umani più comunemente al centro delle ricerche che esplorano, e lamentano, la crescente condizione denaturalizzata degli ambienti urbani, questi animali più strumentali non sono soggetti allo stesso grado di considerazione etica e di cura.

Come già discusso, però, le pratiche locali e globali di cui questi animali (specialmente quelli “edibili” e “selvatici”) fanno parte, e ancor di più, le relazioni sistematiche di utilizzo e abuso che le sostengono, sono

37 Anthony P. Flint e John A. Woolliams, «Precision Animal Breeding. Philosophical Transactions of the Royal Society B», in «*Biological Sciences*», vol. 363, n. 1491, 2008, pp. 573-590; R. Twine, *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*, Earthscan, Londra 2010.

38 Vi sono molti allevamenti di coccodrilli nel Queensland e nel Northern Territory in Australia: uno si trova a soli 13 km da Darwin, e un altro a 40 km a nord di Cairns. All’interno di altre aree urbane, per esempio negli Stati Uniti, si trovano allevamenti di volpi, ermellini, cincillà e altri animali da pelliccia.

39 Esistono strutture in aree urbane degli Stati Uniti e altrove in cui i limuli vengono “munti” per la ricerca medica: Caren Chersler, «Medical Labs may be Killing Horseshoe Crabs», in «*Scientific American*», 9 June 2016, <https://www.scientificamerican.com/article/medical-labs-may-be-killing-horseshoe-crabs/>.

40 R. Collard, «Putting Animals Back Together», cit.

41 Carol J. Adams, *Carne da macello*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zbonati, VandA, Milano 2020.

quelle più direttamente connesse al progressivo degrado ambientale, al cambiamento climatico, alla distruzione degli habitat, alla perdita di biodiversità e all'estinzione di specie che hanno creato il “problema” della biodiversità urbana. Queste pratiche includono la produzione e il consumo di carne, la deforestazione e il disboscamento, la cattura, la coercizione e l'imprigionamento, la riproduzione forzata in cattività, le modificazioni genetiche, l'ottimizzazione della crescita, il maltrattamento e l'abuso, e naturalmente l'uccisione degli animali. Pensando a pratiche associate a tipi più apprezzati di “natura”⁴² – gli uccelli, i mammiferi nativi, gli insetti e gli altri non umani che costituiscono una presenza più incidentale nel tessuto urbano (ma che stanno diventando sempre più valorizzati per i servizi che svolgono a beneficio dell'ecosistema e dei servizi della società/sanità), diventa evidente quanto siano diversamente strutturate le nostre relazioni con questi animali. Sono, cioè, implicite valutazioni differenziali del concetto di “natura” e questo comporta inevitabilmente un doppio standard di cura e attenzione. Inoltre, un certo tipo di letteratura non solo rinforza la normalizzazione di pratiche dannose per l'ambiente che coinvolgono animali mercificati, ma può anche essere accusata di ipocrisia, un termine utilizzato da Alex Lockwood⁴³ nell'ambito della *New Nature Writing*. Su questo punto torneremo a breve.

Il potenziale che iniziative “naturalistiche” caratterizzate da *feel good factor*⁴⁴ hanno di sostenere indirettamente altre attività, incluse quelle su larga scala e che coinvolgono altri tipi di “natura”, non vanno sottovalutate, benché tale potenziale non sia provato e anzi contestato⁴⁵. In ogni caso, quando non si creano legami espliciti con pratiche più problematiche riguardanti la “natura”, è più probabile che queste iniziative restino limitate e in larga parte inutili (ovverosia i problemi cruciali non sono riconosciuti) e anche, in fin dei conti, speciste. Come sostengono Swyngedow e Ernston, sottrarre spazio alla considerazione di queste

42 Per esempio, fare giardinaggio o bird-watching, cibare gli animali, passeggiare, ma anche pratiche più dannose come la rilocazione, la dissuasione, la cattura, l'avvelenamento e l'uccisione di quei non umani urbani considerati nocivi o sconvenienti.

43 Alex Lockwood, *H is for Hypocrite: Reading “New Nature Writing” through the Lens of Vegan Theory*, in Laura Wright (a cura di), *Through a Vegan Studies Lens: Textual Ethics and Lives Activism*, University of Nevada Press, Reno-Las Vegas 2019, pp. 205-222.

44 Martin Dallimer, Katherine N. Irvine, Andrew M.J. Skinner *et al.*, «Biodiversity and the Feel-good Factor: Understanding Associations between Self-reported Human Well-being and Species Richness», in «BioScience», vol. 62, n. 1, 2012, pp. 47-55.

45 Sarah A. Bekessy, Michael C. Runge, Alex M. Kusmanoff *et al.*, «Ask not What Nature Can Do for You: A Critique of Ecosystem Services as a Communication Strategy», in «Biological Conservation», vol. 224, 2018, pp. 71-74; Hannah Pitt, «Questioning Care», cit.

pratiche a beneficio della popolare “messa in scena” dell'Antropocene crea una «nozione impoverita di ciò che costituisce “la politica”»⁴⁶. In tal modo, queste iniziative eludono le questioni chiave relative alla necessità e alla possibilità di realizzare azioni più radicali e controverse – azioni che risponderebbero meglio alle conclusioni più volte ripetute e sempre più inequivocabili di organizzazioni come IPCC e IPBES.

Tabella 1. Residenti non umani permanenti, semipermanenti e temporanei nel comune di Melbourne, Australia.

Visitatori temporanei (regolari o <i>una tantum</i>)	
Corse di cavalli (4.606 corse nello stato di Victoria 2016–2017)	7.139 cavalli
Corse di levrieri (2.460 corse nello Stato del Victoria nel 2017)	378 levrieri si allenano nell'area metropolitana di Melbourne
Macelli (14 all'interno dell'area del comune di Melbourne)	Almeno 100.000 animali al giorno
Royal Melbourne Show (11 giorni)	10.000 animali
The Professional Bull Riders Annual Monster Energy Tour (include Melbourne)	Spettacolo annuale che coinvolge 100 tori
Residenti (permanententi e semipermanenti)	
Zoo di Melbourne (incluso il Werribee Open Range Zoo e l'Healesville “Sanctuary”)	Circa 5.000 animali
Melbourne Sea Life Aquarium	Circa 3.000 animali

46 Erik Swyngedouw e Henrik Ernston, «Interrupting the Anthro-obScene: Immuno-biopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene», in «Theory, Culture & Society», vol. 35, n. 6, 2018, pp. 3-30.

Centri di recupero (a)	54.831 ammissioni nello Stato di Victoria nel 2012–2013
Animali usati nella ricerca (b)	Oltre 1 milione all'anno nello Stato di Victoria (c)
Fattorie didattiche itineranti e feste con animali esotici	Almeno 35 ditte attive nell'area metropolitana di Melbourne (ognuna delle quali lavora in media con 10-30 o più animali)

(a) Si contano almeno 25 centri di recupero nell'area metropolitana di Melbourne.

(b) A Melbourne ci sono centri per l'allevamento di beagles, babbuini, macachi, ratti, conigli e probabilmente altre specie che provvedono le forniture ai laboratori di ricerca. Vengono utilizzati anche gatti e cani, inclusi levrieri non più utilizzabili per le corse. Inoltre, Melbourne ospita almeno 14 laboratori in cui si conducono esperimenti su animali (vedi <http://www.humaneresearch.org.au/location-map>), anche se questa mappa non include i molti istituti di ricerca medica indipendenti della città.

(c) fonte: Natalie O'Brien, «More than One Million animals used for Experiments in Queensland Each Year», «The Sidney Morning Herald», 2016.

La sfera di competenza limitata della cura “multispecie”

La stessa disattenzione è persino più stridente nell'ambito del crescente corpus di testi che promuove esplicitamente un approccio multispecie alla ricerca, corpus caratterizzato da uno «sviluppo sincrono delle questioni riguardanti gli individui e le loro molteplicità»⁴⁷, in linea con una concezione cosmopolitica dello spazio (urbano) in cui «tutti gli agenti, e la “materia vibrante” e animata» procedono assieme «nel continuo prodursi di un mondo condiviso»⁴⁸. Questi scritti spesso propongono nozioni accattivanti sui molti modi di «vivere bene

insieme»⁴⁹, come per esempio: coabitazione, naturcultura, convivialità, “divenire-con”, incantamento e altri⁵⁰. Anche in questo caso, però, le concezioni riguardanti il cosmo “molteplice” e vibrante, o mondo comune, tendono a escludere gli animali maggiormente mercificati e strumentalizzati, focalizzandosi invece su insetti, uccelli, pipistrelli, api, pappagalli, volpi volanti, lupi, volpi, ibis, dingo, koala, gatti, lumache, iene, pinguini, conigli, opossum e altri non umani selvatici, ferali o ibridi⁵¹.

In un ristretto numero di studi, le vite variamente mercificate e le relazioni con gli umani esperite da alcuni animali, tra cui elefanti, salmoni, galline, “bestiame”, cavalli e delfini, vengono esplorate nel contesto di una visione cosmopolitica più ampia o dalla prospettiva di una

49 *Ibidem*, p. 46.

50 Shruti Desai e Harriet Smith, «Kinship Across Species: Learning to Care for Nonhuman Others», in «Feminist Review», vol. 118, n. 1, 2018, pp. 41-60; Duhn, *Cosmopolitics of Place*, cit.; Emmy Laura Perez Fjalland e Kristine Samson, «Reparative Practices: Invitations from Mundane Urban Ecologies», NORDES – *Who cares?*, 8th Biannual Nordic Design Research Society, in «Nordic Design Research Conference», n. 8, Aalto University, Helsinki 2019, <https://archive.nordes.org/index.php/n13/article/view/472>; F. Ginn, «Sticky Lives», cit.; Steve Hinchliffe *et al.*, «Urban Wild Things», cit.; Tora Holmberg, *Urban Animals: Crowding in Zoocities*. Routledge, Londra-New York 2015; D. Houston *et al.*, «Make Kin, Not Cities!», cit.; T. van Dooren, E. Kirksey e U. Münster, «Multispecies Studies», cit.; T. van Dooren e D.B. Rose, «Storied-Places», cit.

51 Marcus Baynes-Rock, «Life and Death in the Multispecies Commons», in «Social Science Information», vol. 52, n. 2, 2013, pp. 210-227; Paula Danby, Katherine Dashper e Rebecca Finkel, «Multispecies leisure: Human-animal Interactions in Leisure Landscapes», in «Leisure Studies», vol. 38, n. 3, 2019, pp. 291-302; Andrija Filipovic, «Three Bugs in the City: Urban Ecology and Multispecies Relationality in Postsocialist Belgrade», in «Contemporary Social Science», vol. 16, n. 1, 2019, pp. 29-42; Adrian Franklin, «The More-than-Human City», in «The Sociological Review», vol. 65, n. 2, 2017, pp. 202-217; F. Ginn, «Sticky Lives», cit.; Riikka Hohti e Tuure Tammio, «The Greenhouse Effect: Multispecies Childhood and Non-innocent Relations of Care», in «Childhood», 2019, vol. 26, n. 2, pp. 169-185; D. Houston *et al.*, «Make Kin, Not Cities!», cit.; Eben Kirksey, Paul Munro, Thom van Dooren *et al.*, «Feeding the Flock: Wild Cockatoos and their Facebook Friends», in «Environment and Planning E: Nature and Space», vol. 1, n. 4, 2018, pp. 602-620; Jamie Lorimer, *Wildlife in the Anthropocene: Conservation After Nature*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015; Shaun McKiernan e Lesley Instone, «From Pest to Partner: Rethinking the Australian White Ibis in the More-than-human City», in «Cultural Geographies», vol. 23, n. 3, 2016, pp. 475-494; Ruth Panelli, «More-than-Human Social Geographies: Posthuman and other Possibilities», in «Progress in Human Geography», vol. 34, n. 1, 2010, pp. 79-87; Catherine Phillips, «Telling Times: More-than-Human Temporalities in Beekeeping», in «Geoforum», vol. 108, pp. 315-324; Emma R. Power, «Domestic Temporality: Nature Times in the House-as-Home», in «Geoforum», vol. 40, n. 6, 2009, pp. 1024-1032; Kate Rigby, «Feathering the Multispecies Nest: Green Cities, Convivial Spaces», in «RCC Perspectives», 2018, n. 1, pp. 73-80; Stephanie Rutherford, «The Anthropocene's Animal? Coywolves as Feral Cotravelers», in «Environment and Planning E: Nature and Space», vol. 1, nn. 1-2, 2018, pp. 206-223; Wendy Steele, Ilan Wiesel e Cecily Maller, «More-than-Human Cities: Where the Wild Things Are», in «Geoforum», vol. 106, n. 2, 2019, pp. 411-415; Lauren E. Van Patter e Alice J. Hovorka, «'Of Place' or 'Of People': Exploring the Animal Spaces and Beastly Places of Feral Cats in Southern Ontario», in «Social & Cultural Geography», vol. 19, n. 2, 2017, pp. 275-295.

47 Thom van Dooren, Eben Kirksey e Ursula Münster, «Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness», in «Environmental Humanities», vol. 8, n. 1, 2016, pp. 1-23.

48 Iris Duhn, *Cosmopolitics of Place: Towards Urban Multispecies Living in Precarious Times*, in Karen Malone, Son Truong e Tonia Gray (a cura di), *Reimagining Sustainability in Precarious Times*, Springer, Singapore 2017, p. 47.

cura non umana o postumana⁵². Tuttavia, come nel precedente corpus di testi, si continua a trattare le relazioni e le mercificazioni che caratterizzano le vite di alcuni animali come una componente dell'*entanglement* e senza un approccio critico al modo in cui questi animali si vengono a trovare dentro tali situazioni. Anche gli animali da compagnia, i cani soprattutto, sono protagonisti di alcuni studi⁵³, anche se il lato più oscuro dell'industria dell'allevamento che sostiene la proprietà degli "animali da compagnia", proprietà collegata ad animali "scartati", abbandonati, negletti, maltrattati, utilizzati per la sperimentazione e uccisi, è raramente preso in considerazione.

Abbiamo trovato solo tre articoli che problematizzano la nozione di ricerca multispecie, quelli di Collard e Jaclin⁵⁴ in relazione al traffico di specie selvatiche, che menzionano anche i siti urbani e le pratiche connesse a tale attività, e quello di Kopnina⁵⁵ che, partendo dalla sperimentazione animale e dallo sfruttamento degli animali a scopi alimentari, elabora una critica più ampia all'etnografia multispecie.

Nonostante le intenzioni comuni spingano verso una «città più equa e multispecie»⁵⁶, una ricollocazione più equa dell'«alterità»⁵⁷ e «pratiche riparative» che ispirino una «coabitazione più premurosa e collaborativa»⁵⁸, in tutta la letteratura che riguarda l'urbanistica e le geografie ambientali, si rinviene un limite diffuso e implicito circa tali

52 Per esempio, Maan Barua, «Circulating Elephants: Unpacking the Geographies of a Cosmopolitan Animal», in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 39, n. 4, 2014, pp. 559-573; Jennifer Blecha e Adam Davis, «Distance, Proximity, and Freedom: Identifying Conflicting Priorities Regarding Urban Backyard Livestock Slaughter», in «Geoforum», vol. 57, 2014, pp. 67-77; Alex Franklin e Nora Schuurman, «Aging Animal Bodies: Horse Retirement Yards as Relational Spaces of Liminality, Dwelling and Negotiation», in «Social & Cultural Geography», vol. 20, n. 7, 2017, pp. 918-937; Alice J. Hovorka, «Women/Chicken vs. Men/Cattle: Insights on Gender-Species Intersectionality», in «Geoforum», vol. 43, n. 4, 2012, pp. 875-884; Heather Anne Swanson, «Shadow Ecologies of Conservation: Co-production of Salmon Landscapes in Hokkaido Japan, and Southern Chile», in «Geoforum», vol. 61, 2015, pp. 101-110; C. Scott Taylor e Jennifer Carter, «Care in the Contested Geographies of Dolphin-assisted Therapy», in «Social & Cultural Geography», vol. 21, n. 1, 2018, pp. 1-22.

53 Thomas Fletcher e Louise Platt, «(Just) a Walk with the Dog? Animal Geographies and Negotiating Walking Spaces», in «Social & Cultural Geography», vol. 19, n. 2, 2016, pp. 211-229; Rebekah Fox e Nancy R. Gee, «Great Expectations: Changing Social, Spatial and Emotional Understandings of the Companion Animal-human Relationship», in «Social & Cultural Geography», vol. 20, n. 1, 2017, pp. 43-63.

54 R. Collard, «Putting Animals Back Together», cit.; David Jaclin, «Poached Lives, Traded forms: Engaging with Animal Trafficking Around the Globe», in «Social Science Information», vol. 55, n. 3, 2016, pp. 400-425.

55 H. Kopnina, «Beyond Multispecies Ethnography», cit.

56 T. van Dooren e D.B. Rose, «Storied-Places», cit., p. 2.

57 K. Rigby, «Feathering the Multispecies Nest», cit., p. 73.

58 Fjalland e Samson, «Reparative Practices», cit., p. 2.

considerazioni etiche, che si fermano sulla soglia del mattatoio, dello zoo, del laboratorio di ricerca, dell'ippodromo e di tutti i luoghi in cui il valore intrinseco dell'animale viene cancellato nell'istante stesso in cui è monetizzato. Come osserva Probyn-Rapsey, «gli approcci ambientalisti o multispecie sono [...] a rischio di tracciare la linea di confine del "gulag animale" [...] che impedisce di affrontare l'entità della violenza insita nella "relazionalità" e nella "mutualità"»⁵⁹. Giraud sostiene che la ripoliticizzazione di queste esclusioni è vitale per articolare lo spazio di intervento – uno spazio che al momento è poco sviluppato nelle narrazioni dominanti dove l'*entanglement* tende a essere celebrato e «considerato buono in sé»⁶⁰.

Alcuni studi provenienti da entrambe le categorie sopra analizzate riconoscono effettivamente la "natura" come un costrutto⁶¹ e fanno riferimento ad altre ricerche che affrontano il tema delle diverse forme di strumentalizzazione⁶². Tuttavia, come nel caso di Haraway, questi studi⁶³ non arrivano a criticare le basi ontologiche di alcune delle "relazioni complesse" tra umani e animali che menzionano solo *en passant*.

Questi due insiemi di testi, i loro approcci e il loro concordare sulle "svolte"⁶⁴ che implicano sono riassunti da Owens e Wolch nel capitolo che hanno scritto per *Lively Cities*:

59 F. Probyn Rapsey, *Anthropocentrism*, in Lori Gruen (a cura di), *Critical Terms for Animal Studies*, The University of Chicago Press, Chicago 2018, p. 59.

60 E.H. Giraud, *What Comes After Entanglement?*, cit., p. 7

61 Cfr. ad es., T.H. Beery *et al.*, «Fostering Incidental Experiences», cit.; Laura J. Shillington e Ann Marie F. Murnaghan, «Urban Political Ecologies and Children's Geographies: Queering Urban Ecologies of Childhood», in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 40, n. 5, 2016, pp. 1017-1035.

62 Houston *et al.*, «Make Kin, Not Cities!», cit.; K. Rigby, «Feathering the Multispecies Nest», cit.

63 Donna J. Haraway (cfr. «Staying with the Trouble for Multispecies Environmental Justice», in «Dialogues in Human Geography», vol. 8, n. 1, 2018, pp. 102-105; *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Cicconi, Nero, Roma 2019) è una decisa sostenitrice della giustizia ambientale multispecie ed è critica rispetto all'uso industrializzato e agro-capitalista degli animali. Tuttavia, i suoi scritti riguardanti gli animali strumentalizzati risultano ambivalenti in quanto la loro strumentalizzazione non pare essere il problema in sé, semmai l'entità di tale strumentalizzazione e i metodi che impiega.

64 Queste includono la svolta multispecie (Piers Locke e Ursula Muenster, «Multispecies Ethnography», in «Oxford Bibliographies», 2015, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0130.xml>), la svolta non umana (Richard Grusin, *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015), la svolta trans-specie nella teoria urbana (Alice Hovorka, «Transspecies Urban Theory: Chickens in an African City», in «Cultural Geographies», vol. 15, n. 1, 2008, pp. 95-117), l'urbanesimo postumano (Debra Benita Shaw, *Posthuman Urbanism: Mapping Bodies in Contemporary City Space*, Rowman & Littlefield International, Londra 2017) e la svolta animale (Harriet Ritvo, «On the Animal Turn», in «Daedalus», vol. 136, n. 4, 2007, pp. 118-122), tra le altre.

Nelle discussioni su una “età dell’Antropocene” decisamente urbana trovano spazio una contemporanea ripresa del vitalismo, della cognizione incarnata e situata, del neo-animismo, e degli “iperoggetti” del realismo speculativo insieme al riconoscimento del fatto che se il mondo non umano non possiede ciò che alcuni chiamerebbero *agency*, non può tuttavia essere considerato come un oggetto passivo nel senso cartesiano del termine⁶⁵.

Gli autori notano un proliferare di nozioni che riguardano le «mutue relazioni tra persone umane e agenti non umani» e l’«etica della cura», che contribuisce ad articolare un «ideale normativo della coesistenza tra persone e animali nelle città»⁶⁶. I lavori di alcuni studiosi del contesto urbano, tra cui Marchesini⁶⁷, e in particolare la sopracitata Jennifer Wolch, assieme ai loro co-autori⁶⁸, costituiscono un ristretto gruppo di studi, riguardanti la “natura” urbana e gli animali (eccetto quelli appartenenti a una prospettiva esplicitamente critica che menzionerò successivamente), che rappresenta un’eccezione degna di nota. D’altro canto, seppure riconoscano le disparità nella considerazione e nel riconoscimento del fatto che il trattamento di alcuni animali solleva “domande importanti”, tali studi rimangono comunque focalizzati principalmente sugli animali selvatici, nativi, ferali e da compagnia. La condizione unica in cui si trovano gli animali che sono allo stesso tempo liminali e urbani – che sono dunque per prima cosa non umani e poi né selvatici, né nativi, né ferali, né infestanti, né specie compagne o da compagnia – tende a essere, ancora una volta, messa in secondo piano.

Esistono comunque sfide sostanziali mosse nell’ambito del vasto campo delle geografie urbane e ambientali, ed esistono almeno dal 1995, quando Chris Philo utilizzò per la prima volta l’espressione «nuova geografia animale» per segnalare l’opportunità di pensare «agli animali come animali; come esseri che possiedono una propria esistenza»⁶⁹. Da allora, il lavoro di pionieri in questo ambito delle geografie più critiche, inclusi Chris Philo, Chris Wilbert, Jennifer Wolch, Jody Emel e Owain Jones, è stato sviluppato da molti ricercatori. Per esempio,

65 M. Owens e J. Wolch, *Lively Cities*, cit., p. 547.

66 *Ibidem*.

67 Roberto Marchesini, «Animals of the City», in «Angelaki», vol. 21, n. 1, 2016, 79-91.

68 J. Byrne e J. Wolch, *Urban Habitats/Nature*, in Nigel Thrift e Rob Kitchin (a cura di), *International Encyclopedia of Urban Geography*, Elsevier, Oxford 2009, pp. 46-50; M. Owens e J. Wolch, *Lively Cities*, cit.; M. Seymour e J. Wolch, «Toward Zoöpolis?», cit.

69 C. Philo, «Animals, Geography, and the City», cit., pp. 657-658.

Johnston⁷⁰, Bear⁷¹, Urbanik⁷², Hillier⁷³, Collard⁷⁴, Collard e Dempsey⁷⁵, Srinivasan⁷⁶, Holmberg⁷⁷ e più recentemente Narayanan⁷⁸, Narayanan e Bindumadhav⁷⁹, Gillespie e Collard⁸⁰ e Gillespie⁸¹. Inoltre, ad oggi, le geografie animali rappresentano il focus di tre revisioni periodiche della letteratura della rivista «Progress in Human Geography», curate inizialmente da Buller⁸², poi da Hovorka⁸³ e più recentemente da Gibbs⁸⁴.

In ogni caso, Buller⁸⁵ nota che, seppure molte delle geografie animali promuovano un approccio più emancipatorio e critico della relazione umano-animale, tali prospettive non definiscono la totalità del contesto. Esiste, egli sostiene, una persistente biforcazione nelle geografie umane

70 Catherine Johnston, «Beyond the Clearing: Towards a Dwelt Animal Geography», in «Progress in Human Geography», vol. 32, n. 5, 2008, pp. 633-649.

71 Christopher Bear, «Being Angelica? Exploring Individual Animal Geographies», in «Area», vol. 43, 2011, n. 3, pp. 297-304.

72 Julie Urbanik, *Placing Animals: An Introduction to the Geography of Human-Animal Relations*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth 2012.

73 Jean Hillier, «More than Meat: Rediscovering the Cow beneath the face in Urban Heritage Practice», in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 31, n. 5, 2013, pp. 863-878.

74 R. Collard, «Putting Animals Back Together», cit.

75 R. Collard e Jessica Dempsey, «Life for Sale? The Politics of Lively Commodities», in «Environment and Planning A: Economy and Space», vol. 45, n. 11, 2013, pp. 2682-2699.

76 Krithika Srinivasan, «The Biopolitics of Animal Being and Welfare: Dog Control and Care in the UK and India», in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 38, n. 1, 2013, pp. 106-119; *Id.*, «Towards a Political Animal Geography?», in «Political Geography», vol. 50, n. 2, 2016, pp. 76-78.

77 Tora Holmberg, *Urban Animals*, cit.

78 Yamini Narayanan, *Animals and Urban Informality*, cit.; «Street dogs», cit., «Jugaad and Informality», cit.

79 Yamini Narayanan e Sumanth Bindumadhav, «“Posthuman Cosmopolitanism” for the Anthropocene in India: Urbanism and Human-Snake Relations in the Kali Yuga», in «Geoforum», vol. 106, 2019, pp. 402-410.

80 K. Gillespie e R. Collard, *Critical Animal Geographies: Politics, Intersections and Hierarchies in a Multispecies World*, Routledge, Abingdon 2015.

81 K. Gillespie, «For a Politicized Multispecies Ethnography: Reflections on a Feminist Geographic Pedagogical Experiment», in «Politics and Animals», vol. 5, 2019, pp. 17-32.

82 Henry Buller, «Animal Geographies I», in «Progress in Human Geography», vol. 38, n. 2, 2013, pp. 308-318; *Id.*, «Animal Geographies II», in «Progress in Human Geography», vol. 39, n. 3, 2014, pp. 374-384; *Id.*, «Animal geographies III», in «Progress in Human Geography», vol. 40, n. 2, 2016, pp. 422-430.

83 Alice J. Hovorka, «Animal Geographies I: Globalizing and Decolonizing», in «Progress in Human Geography», vol. 41, n. 3, 2016, pp. 382-394; *Id.*, «Animal Geographies II: Hybridizing», in «Progress in Human Geography», vol. 42, n. 4, 2018, pp. 453-462; *Id.*, «Animal geographies III: Species relations of power», in «Progress in Human Geography», vol. 43, n. 4, 2019, pp. 749-757.

84 Leah M. Gibbs, «Animal geographies I: Hearing the Cry and Extending Beyond», in «Progress in Human Geography», vol. 44, n. 4, 2020, pp. 769-777.

85 H. Buller, «Animal geographies III», cit., pp. 424-425.

tra gli studi animali mainstream e la loro controparte critica, in cui molti studiosi conoscono bene i diversi ambiti degli *Animal Studies* e dei *Critical Animal Studies* (CAS), inclusi alcuni di quelli sopra menzionati. Buller ritiene strana la crescente polarizzazione, se si considerano gli avanzamenti nello studio dell'*agency* animale, delle responsabilità umane e delle fallacie del biologismo che hanno accompagnato la risposta ad approcci geografici ora definiti antropocentrici. A ogni modo, alla luce della critica mossa dal presente articolo al modo in cui le città multispecie e la "natura" urbana vengono concepite, questa linea di confine messa in luce da Buller sottolinea forse come l'antropocentrismo continui a trovare rifugio e soccorso in spazi ritenuti estranei al dibattito etico e politico. Questi spazi strenuamente difesi sono abitati da non-nature le cui relazioni con gli umani, e le pratiche ad esse associate, non sono mai sottoposti a una critica concreta.

Altri ricercatori provenienti da diverse discipline, incluse la storia, la giurisprudenza, le scienze politiche e le arti, stanno affrontando il tema delle relazioni umane con gli animali urbanizzati da prospettive critiche. Alcuni studi si focalizzano su determinati animali, per esempio cani⁸⁶, limulidi⁸⁷, animali "edibili" e derivati⁸⁸, procioni⁸⁹, o su particolari luoghi e pratiche, inclusi gli zoo, i circhi, le corride, le corse dei cavalli e i rodei⁹⁰. Ci sono poi volumi che rappresentano delle notevoli sfide disciplinari, quali per esempio *Critical Animal Geographies* di Gillespie

86 Lesley Instone e Jill Sweeney, «Dog Waste, Wasted Dogs: The Contribution of Human–Dog Relations to the Political Ecology of Australian Urban Space», in «Geographical Research», vol. 52, n. 4, 2014, pp. 355-364.

87 Lisa Jean Moore, «A Day at the Beach: Rising Sea Levels, Horseshoe Crabs, and Traffic Jams», in «Sociology», vol. 49, n. 5, 2015, pp. 886-902.

88 Lynn Mowson, *Speaking Meat Project*, 2019, <https://lynnmowson.com/2019/05/03/speaking-meat-project>, 2019; Hayley Singer, «This is the Fleischgeist?», in «The Lifted Brow», n. 41, 2019, pp. 5-7.

89 Una Chaudhuri e Marina Zurkow, *Animalizing Interlude: Zoöpolis*, in Una Chaudhuri (a cura di), *The Stage Lives of Animals: Zooesis and Performance*, Routledge, Abingdon 2016.

90 Ralph Acampora, «Zoos and Eyes: Contesting Captivity and Seeking Successor Practices», in «Society and Animals», vol. 13, n. 1, 2005, pp. 69-88; Iris Bergmann, *He Loves to Race – Or Does He? Ethics and Welfare in Racing*, in Jonna Bornemark, Petra Andersson e Ulla Ekström von Essen (a cura di), *Equine Cultures in Transition: Ethical Questions*, Routledge, Abingdon 2019, pp. 117-133; Madeleine Boyd, *A Game of Horseshoes for the Anthropocene: The Matter of Externalities of Cruelty to the Horseracing Industry*, in HARN (a cura di), *Animals in the Anthropocene: Critical Perspectives on Non-Human Futures*, Sydney University Press, Sydney 2015, pp. 107-134; Gillespie, «Placing Angola: Racialisation, Anthropocentrism, and Settler Colonialism at the Louisiana State Penitentiary's Angola Rodeo», in «Antipode», vol. 50, n. 5, 2018, pp. 1267-1289; Roger Yates, «Rituals of Dominionism in Human–Nonhuman Relations: Bullfighting to Hunting, Circuses to Petting», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 7, n. 1, 2009, pp. 132-171.

e Collard⁹¹, *The Emancipatory Project of Posthumanism* di Cudworth e Hobden⁹² e *Ethnography after Humanism* di Taylor⁹³.

Questo insieme di lavori potrebbe avvalorare la tesi di Owens e Wolch secondo cui la situazione che caratterizza gli animali urbani lasciati fuori scena, e i dualismi a questi connessi, sono affrontati nelle ricerche sugli animali urbani. Tuttavia, nei 15 anni trascorsi dall'appello di Palmer perché gli animali non umani fossero inclusi nell'etica dell'ambiente urbano, il cambiamento è stato lento. I modi di pensare le relazioni tra umano e animale che si osservano in questi lavori non si trovano ancora nella letteratura mainstream che affronta il "vivere con" la "natura" urbana multispecie e la biodiversità. In effetti, riflettendo sulla ricerca contemporanea inerente il cambiamento ambientale globale, Hovorka ha recentemente richiamato le precedenti osservazioni di Jones, Palmer, e Emel e Wolch, affermando: «che lo sfruttamento degli animali per mano umana concorre al cambiamento ambientale globale, determina una notevole vulnerabilità animale, umana ed ecologica ed è una questione che rimane quasi del tutto irrisolta»⁹⁴. Come i precedenti ricercatori, Hovorka ritiene che la ragione sia il modo antropocentrico di concettualizzare gli animali come «componenti biofisiche associate a servizi, strutture e funzioni dell'ecosistema» e come parte dei sistemi dell'agricoltura capitalista⁹⁵.

La situazione della geografia animale descritta da Philo e MacLachlan ha applicazioni più ampie nell'ambito degli studi urbani: «il campo [delle geografie animali] tende a preferire gli animali da compagnia che vivono in spazi domestici, gli animali ferali che vivono in città, gli animali "da reddito" che vivono "nei campi", gli animali selvatici che vivono in campagna e addirittura gli animali negli zoo e nei laboratori»⁹⁶. Le centinaia di migliaia di residenti non umani temporanei, semipermanenti e permanenti delle città di tutto il mondo che non sono considerati "natura" restano invisibili. Il fatto di non rientrare nella concettualizzazione di "natura" è parte del problema; questo è un concetto mobilizzato in

91 K. Gillespie e R. Collard, *Critical Animal Geographies*, cit.

92 Erika Cudworth e Stephen Hobden, *The Emancipatory Project of Posthumanism*, Routledge, Abingdon 2017.

93 Lindsay Hamilton e Nik Taylor, *Ethnography after Humanism. Power, Politics and Method in Multi-Species Research*, Palgrave Macmillan, Londra 2017.

94 Alice J. Hovorka, «Animal geographies II », cit., p. 457.

95 *Ibidem*, pp. 457-458.

96 C. Philo e I. MacLachlan, *The Strange Case of the Missing Slaughterhouse Geographies*, cit., pp. 87-88.

un modo che dimentica la sua stessa storia e il suo inscindibile legame con la domesticazione. Pensiamo a tutta la “natura” che è, per esempio, finita nella produzione di corpi animali standardizzati e industrializzati⁹⁷, un processo che coinvolge, come affermano Swyngedouw e Kaika «l’universalizzazione della mercificazione e dell’accumulazione delle nature»⁹⁸. Come queste “nature” vengono accumulate e sequestrate attraverso storie di domesticazione, va riportato in primo piano per alterare i confini di chi conta come “natura”. Nell’ambito di questo sforzo, i CAS possono essere la strada giusta da seguire.

Modificare il quadro

La letteratura dei CAS riporta costantemente l’attenzione sull’esistenza di animali mercificati, in particolare sul “bestiame” degli allevamenti industriali, ritenuti meritevoli di considerazione morale tanto quanto le specie selvatiche, native, ferali. I CAS non si pongono l’intento di proteggere specie come i polli da carne o le mucche da latte; al contrario, vogliono che sia posta fine alla loro riproduzione forzata di massa. I CAS non celebrano i nostri grovigli [*entanglements*] con questi animali mercificati, ma aspirano a riconoscerli e a districarne le derive peggiori. I CAS non distinguono necessariamente e in modo netto fra il valore morale di due uccelli sulla base della domesticazione, un punto saliente nella critica di Lockwood⁹⁹ alla *New Nature Writing*, che condivide con gli studi urbanistici e la letteratura multispecie gli stessi punti deboli già discussi.

Come illustrato da Feral: *Searching for Enchantment on the Frontiers of Rewilding* di George Monbiot, *Being a Beast* di Charles Foster, *Great Tide Rising* di Kathleen Dean Moore e *H is for Hawk* di Helen Macdonald, Lockwood sostiene che quell’“H” dovrebbe stare per *hypocrisy*. Egli sostiene che questi autori «feticizzano alcuni animali» (inclusi gli umani, a cui vanno aggiunti aquile, stelle marine, tassi, lontre, volpi, cervi, rondoni, delfini e lupi) e «allo stesso tempo riaffermano e naturalizzano la

97 F. Probyn-Rapsey, *Nothing to See, Something to See: The White Animals and Exceptional Death*, in J. Johnston e F. Probyn-Rapsey (a cura di), *Animal Death*, Sydney University Press, Sydney 2013, pp. 239-252.

98 Erik Swyngedouw e Maria Kaika, *Re-naturing Cities: Great Promises, Deadlock . . . and New Beginnings?*, in Kevin Archer e Kris Bezdecny (a cura di), *Handbook of Cities and the Environment*, Edward Elgar, Cheltenham 2016, p. 55.

99 A. Lockwood, *H is for Hypocrite*, cit.

subordinazione e l’assedio di altri non umani»¹⁰⁰. Essenzialmente, per questi autori, la “nuova natura” non include nell’ecologia urbana gli animali “da reddito”. Ma, come si domanda Lockwood riguardo ai pulcini vivi destinati a divenire cibo dell’aquila di McDonald – il pulcino non è forse parte della natura? – i polli sono certamente parte dell’ecologia urbana, di cui fa parte anche l’aquila, e la loro presenza ha senza dubbio implicazioni significative per l’ecologia in senso più ampio. La “natura” che questi autori propongono è dunque chiaramente “domestica” e antropocentrica. La subordinazione animale che naturalizzano include caccia, pesca, falconeria, produzione industriale e consumo di carne e derivati animali; la nuova “natura” inizia ad assomigliare alla domesticazione “vecchio stile” e alla subordinazione di animali selvatici e industrializzati.

Per Lockwood, i campi d’indagine dei CAS e della liberazione animale offrono un modo per affrontare ed esplorare queste visioni ristrette ereditate dalla letteratura naturalistica – una forma di letteratura tradizionalmente incentrata sull’ecologia e sulle pratiche di conservazione. A dire il vero, un numero crescente di testi di fiction e di saggi sta iniziando a focalizzarsi su alcuni di questi animali (principalmente “da allevamento”) e le pratiche in cui sono implicati, come per esempio le raccolte *Meat Culture*¹⁰¹ e *The Vegan Studies Project: Food, Animals, and Gender in the Age of Terror*¹⁰². Inoltre, esistono anche alcune serie, come i *Palgrave Studies in Animals and Literature*, a cura di Susan McHugh, e la *Sydney University Press Animal Publics Series*, a cura di Fiona Probyn-Rapsey e Melissa Boyde, che stanno aprendo la strada a una maggiore considerazione letteraria e critica dei grovigli animali “da reddito”-umani-natura-cultura. In tutto questo, dove si colloca la gran parte della letteratura riguardante la “natura”, gli animali e le relazioni multispecie che ancora non adotta una prospettiva realmente critica?

Ipocrisia o no?

Basandoci su questa rassegna, si possono individuare due modi in cui le ricerche che si occupano di “natura” urbana propongono un doppio

100 *Ibidem*, p. 213.

101 Annie Potts, *Meat culture*, Brill, Leiden 2016.

102 Laura Wright, *The Vegan Project: Food, Animals, and Gender in the Age of Terror*, University of Georgia Press, Athens 2015.

standard, e forse addirittura mostrano di essere ipocriti. Il primo è che la maggior parte di questa letteratura, che generalmente fa riferimento al cambiamento climatico e ad altri problemi riguardanti l'ambiente nella sua globalità, è soprattutto focalizzata sul recupero, sulla salvaguardia e sulla conservazione e sulla promozione di relazioni più etiche e di cura tra umani e specie selvatiche, native, compagne e alcune di quelle ferali. L'esistenza degli animali mercificati e tenuti prigionieri, come illustrato in Tabella 1, è raramente riconosciuta, e anche le relazioni e le pratiche associate a tali animali, che contribuiscono maggiormente al cambiamento climatico e ambientale, sono per lo più ignorate. In altre parole, la ricerca sull'ambiente urbano si propone di migliorare i sintomi della perdita di biodiversità a livello locale e allo stesso tempo minimizza – e dunque depoliticizza – le cause reali del problema.

Che cosa possiamo pensare di una città che si propone di essere “re-incidentata”, “ri-naturalizzata” o “re-inselvaticata” come conseguenza di una concezione idealizzata di *entanglement* e di convivialità con la “natura”, se in quella stessa città altre “nature” continuano a venir macellate, allevate, vendute, confinate, fatte gareggiare, usate come cavie, messe a lavorare, abusate e uccise? La normalizzazione di queste relazioni e delle pratiche ad esse associate non è un'entità statica con fluttuazioni temporali. È invece la loro riproposizione e il conseguente consolidarsi nel tempo, in discorsi e pratiche, che contribuisce alla loro normalizzazione. Una nuova comprensione delle relazioni tra umano e natura sia nei saggi che nella fiction (inclusi gli scritti del genere *New Nature*) ha certamente fatto progredire l'apprezzamento e l'applicazione dei saperi situati di Haraway. Tuttavia, il linguaggio omogeneizzante che circonda i grovigli naturculturali e l'esitazione a condannare una “qualsiasi” pratica al fine di rimanere aperti e anti-essenzialisti può rendere tali relazioni immuni a ogni critica. Giraud, per esempio, avanza una simile osservazione a proposito delle ontologie relazionali¹⁰³. Se le ricerche urbanistiche non stanno ponendo sotto scrutinio le relazioni umane con tutti gli aspetti della “natura”, allora neppure chi utilizza tali lavori per elaborare pratiche e politiche molto probabilmente lo farà. D'altro canto, ora più che mai, i ricercatori hanno la responsabilità di modificare il discorso e contestare queste strutture normative. Mentre le varie “svolte” hanno fornito nuove narrazioni e nuovi modi per descrivere i tipi di interazioni multispecie che danno forma alle città, ancora «poco è stato detto su come creare assemblaggi urbani socio-ecologici

103 E.H. Giraud, *What Comes After Entanglement?*, cit., p. 180.

alternativi, più equi e potenzianti»¹⁰⁴. Supporre un rispetto e una cura per la natura che arrivino fino a un certo punto, che si estendano ad alcuni animali ma non ad altri, riproduce differenze e gerarchie di specie che sono in contrasto con le intenzioni pratiche e teoriche di questi stessi sforzi.

Sulla base della nostra concezione dell'ipocrisia come fenomeno socialmente generato e non come mancanza individuale, interrogare la fluidità di queste diverse categorie animali, le gerarchie, i significati e i loro usi, può pertanto portare a una comprensione più ricca di come tale ipocrisia si costituisca, e allo stesso tempo permettere di depotenziarne le implicazioni. Questa comprensione può avvenire grazie ai ricercatori che si pongono domande sulle narrazioni che impiegano, per esempio: 1) come cambiano i diversi tipi di grovigli tra specie e tra individui appartenenti a una stessa specie? 2) chi è avvantaggiato in questi grovigli? 3) esiste per le altre specie la possibilità di tirarsi fuori da un groviglio, o di rifiutarlo? E 4) chi viene escluso da una particolare concezione di groviglio? In questo modo, l'individuazione dell'ipocrisia, se così la si vuol chiamare, può servire a sfidarne l'impalcatura normativa e ad ampliare la capacità di queste narrazioni di estendere le loro prospettive innovative a tutti gli animali. Come spiega Giraud, «porre in primo piano le esclusioni [...] consente di renderle contestabili e di ipotizzare alternative»¹⁰⁵. All'opposto, l'accettazione e la riproduzione delle norme esistenti, come l'attuale «ossessione per una Natura singolare che necessita di “sostegno” [...] preclude le domande politiche sulle composizioni urbane socio-naturali alternative realizzabili nell'immediato»¹⁰⁶.

Alla luce di ciò, sosteniamo che la maggior parte dei lavori che si occupano di etica della cura in relazione alla “natura” urbana sia principalmente un esercizio di posizionamento filosofico messo in atto attraverso la «lente della riflessività e della simbolizzazione accademici»¹⁰⁷, profondamente radicato nello *status quo*. Questo è in larga parte caratterizzato da elucubrazioni teoriche finalizzate a influenzare positivamente i modi in cui gli umani considerano, affrontano e percepiscono modelli di interazione con gli animali implicitamente dati per scontati, anziché a mettere in dubbio le basi ontologiche di queste interazioni e

104 E. Swyngedouw e M. Kaika, *Re-naturing Cities*, cit., p. 47.

105 E.H. Giraud, *What Comes After Entanglement?*, cit., p. 4.

106 E. Swyngedouw e M. Kaika, *Re-naturing Cities*, cit., p. 59.

107 H. Kopnina, «Beyond Multispecies Ethnography», cit., p. 340.

di quelle che implicano sfruttamento. La promozione di una maggiore attenzione e cura per chi in questo momento è intrappolato nella realtà della propria vita mercificata è estremamente importante. Allo stesso tempo, va sviluppata una critica concreta e continua che sia in grado di scalfire, e infine smantellare, le relazioni e le pratiche che sono responsabili di queste realtà e delle realtà di molti altri animali.

Per chiarire, pensiamo sia importante sostenere la biodiversità delle nostre città e che, perché ciò sia possibile, è necessario sforzarsi di promuovere una comprensione più ampia, il rispetto e la cura per la natura (libera) “selvatica” e “nativa” con cui condividiamo gli spazi urbani. Proviamo però a mettere le cose in prospettiva. Le superfici urbane occupano appena l'1% delle terre abitabili del pianeta¹⁰⁸ ma determinano l'80% dell'uso di risorse a livello mondiale¹⁰⁹. Il 50% del totale delle aree abitabili è destinato a uso agricolo e di questo il 77% è adibito all'allevamento del “bestiame”¹¹⁰. Nel 2016, le foreste occupavano il 37% della superficie totale e, seppure alcuni studi mostrano una crescita di foreste in certe aree temperate, le maggiori perdite, che corrispondono a più di 5 milioni di ettari all'anno, continuano a interessare le foreste tropicali e naturali che, come annota Keenan, “anche se coprono soltanto il 15% delle terre a livello globale, sono abitate da oltre il 50% di tutti gli animali terrestri e delle piante”¹¹¹. La produzione di beni è la principale ragione per cui le foreste stanno scomparendo¹¹² e i “*big four*” tra questi beni sono, in ordine di entità e di impatto climatico, la carne bovina, l'olio di palma, la soia (di cui almeno il 70% è destinato all'alimentazione di “bestiame” e “pollame”¹¹³) e il legname. Di contro, l'espansione dell'urbanizzazione è causa soltanto dello 0,6% della deforestazione. Ma le pratiche sociali che caratterizzano i nostri insediamenti umani, e la domanda di risorse che essi creano, si estendono ben al di là dei loro limiti geografici.

Come spiegano Swyngedouw e Kaika, «le città sono i luoghi chiave

108 H. Ritchie e M. Roser, *Land Use*, cit.

109 E. Swyngedouw e M. Kaika, *Re-naturing Cities*, cit., 43.

110 H. Ritchie e M. Roser, *Land Use*, cit.

111 Rod Keenan, «Forest Loss has Halved in the Past 30 Years, Latest Global Update Shows», in «The Conversation», September 7, 2015, <https://theconversation.com/forest-loss-has-halved-in-the-past-30-years-latest-global-update-shows-46932>.

112 Philip G. Curtis, Christy M. Slay, Nancy L. Harris *et al.*, «Classifying Drivers of Global Forest Loss», in «Science», vol. 361, n. 6407, 2018, pp. 1108-1111.

113 Jason Potts, Matthew Lynch, Ann Wilings *et al.*, «The State of Sustainability Initiatives Review 2014: Standards and the Green Economy, ISSD, Manitoba 2014, <https://www.iisd.org/publications/state-sustainability-initiatives-review-2014-standards-and-green-economy>.

per affrontare il dilemma ambientale che ci coinvolge tutti» e, tuttavia, «queste origini urbane sono costantemente ignorate nelle teorie e nelle pratiche relative»¹¹⁴. All'opposto, proseguono Swyngedouw e Kaika, si sono sviluppati solo

deboli tentativi tecnico-manageriali di generare forme di esistenza urbana più “sostenibili” (intese come relazioni urbane socio-ecologiche più benigne) [che] nei fatti accentuano l'apocalisse socio-ecologica e le disuguaglianze che caratterizzano le dinamiche contemporanee dell'urbanizzazione planetaria.¹¹⁵

La ricerca e le pratiche legate alla natura urbana necessitano di critiche più articolate sui modi di pensare il non umano al fine di affrontare il persistente umanocentrismo che minaccia di neutralizzare gli sforzi per evitare l'apocalisse. Per concludere, e alla luce del più vasto ambito di “grovigli” e “nature” che abbiamo descritto, proviamo a chiarire che cosa devono prendere in considerazione tali critiche.

Conclusioni: riportare al centro gli animali invisibili

Sembra esserci un rinnovato senso di urgenza di cambiamento sociale e politico atto a fronteggiare i problemi della crisi climatica, e “nuovi” approcci permeati di slanci trasformativi. Swyngedouw e Kaika¹¹⁶ e il primo Jameson¹¹⁷ evidenziano il pericolo, insito nei principali discorsi riguardanti il “cambiamento”, che questi mantengano proprio lo status quo che dichiarano di mettere in discussione. Anche Lockwood¹¹⁸ mette in guardia dai messaggi ambientalisti dei testi della *New Nature* che risultano vanificati dalla loro incapacità di creare spazi per la maggioranza degli altri non umani. Un numero sempre maggiore di animali viene intrappolato, incarcerato, venduto, allevato e ucciso, mentre i problemi ambientali globali stanno peggiorando, principalmente a causa dell'allevamento intensivo e del traffico di specie selvatiche, come

114 E. Swyngedouw e M. Kaika, *Re-naturing Cities*, cit., p. 43.

115 *Ibidem*.

116 *Ibidem*.

117 Fredric Jameson, «Future City», in «New Left Review», vol. 21, 2003, pp. 65-79.

118 A. Lockwood, *H is for Hypocrite*, cit.

documentato da IPCC, IPBES e altri. Nonostante questo, gli sforzi della ricerca urbanistica attenta all'ambiente continuano a essere diretti principalmente verso gli animali meno strumentalizzati – gli insetti, la fauna nativa, le specie invasive e gli animali ferali – a riprova del nostro continuo procedere lungo la traiettoria definita dall'«ordine ecocapitalista e dalle sue iniquità»¹¹⁹. Fino a che si continuerà a tracciare linee di demarcazione tra forme di vita considerate utili, in quanto commestibili, sfruttabili come attrazioni, modelli per la sperimentazione o per qualsiasi altra ragione, lo sviluppo di una più ampia etica della cura per la natura e per i co-abitanti multispecie dell'ambiente urbano rimarrà necessariamente inadeguato. Tali linee rappresentano, e riproducono, «un composto eterogeneo di relazioni etiche spazializzate»¹²⁰ – relazioni che, in fin dei conti, vanno a detrimento degli ecosistemi, degli habitat e delle specie ancora esistenti.

L'incapacità di occuparsi delle realtà in cui vi è iniquità tra specie, iniquità capillarmente diffusa e ordinaria – delle «incommensurabili proporzioni degli abusi ai danni dei non umani»¹²¹, degli «animali vittime e prigionieri dalla dominazione antropocentrica»¹²² e delle relazioni di potere e di colonizzazione che implicano¹²³ – è affrontata da molti ricercatori in diversi campi. È però, e ironicamente, nell'ambito della letteratura che si occupa di ecologia e tutela dell'ambiente e della natura non umana multispecie, in particolare nel contesto urbano, che questa iniquità di specie risulta massimamente pervasiva e, allo stesso tempo, invisibile.

Lockwood sostiene che non essendo stato in grado di occuparsi adeguatamente degli animali trascurati di cui ci occupiamo nel presente lavoro – quelli abusati, sfruttati, mangiati e “testati” – il *New Nature Writing* «non realizza il proprio potenziale, che consiste nel rivelare l'intera gamma di “intrecci di assoggettamento” e grovigli incorporati che intratteniamo con il mondo non umano»¹²⁴. Questo risulta vero per i testi qui esaminati sia riguardo a chi viene considerato “mondo non umano” sia per l'ampiezza dei grovigli che lo circondano. Tuttavia, il modo in cui il concetto di *entanglement* è attualmente impiegato, considerando

119 F. Jameson, «Future City», cit., p. 76.

120 Owain Jones, O. Jones, *(Un)ethical Geographies of Human–Non-Human Relations*, cit., p. 268.

121 H. Kopnina, «Beyond Multispecies Ethnography», cit., p. 333.

122 F. Probyn-Rapsey, *Anthropocentrism*, cit., p. 60.

123 Clare Palmer, «Colonization, Urbanization, and Animals», in «Philosophy & Geography», vol. 6, n. 1, 2003, pp. 47-58.

124 A. Lockwood, *H is for Hypocrite*, cit., p. 215.

le strutture delle differenze tra specie e le gerarchie su cui queste si fondano, rivela una consapevolezza fortemente limitata, una consapevolezza non critica e che non riflette sulle relazioni normative che sono così implicitamente rafforzate. Per esempio, la relazione tra allevatore e “animali da allevamento” è concepita come «caratterizzata dalla connessione e dalla mutualità grazie all'*entanglement* affettivo»¹²⁵.

In apertura di *What Comes After Entanglement*, Giraud sostiene la necessità di un riorientamento concettuale della nozione di *entanglement*¹²⁶ e sottolinea il valore primario del termine come puntuale catalizzatore di un'etica più produttiva e più politicamente impegnata¹²⁷. Seguendo Giraud, anche noi siamo convinte che il termine possa essere sottratto dalle grinfie della sua storia romantica, politicamente neutralizzata, con la “natura”. Quando la letteratura parte da una visione della “natura” socialmente limitata, allora la teorizzazione dell'*entanglement* così come quelle della complessità, diversità, ibridità, mutualità e pensiero non-dicotomico risultano compromesse. La responsabilità viene minimizzata o ignorata del tutto e i gli imperanti meccanismi del potere e del privilegio mascherati: ciò preclude la possibilità di un cambiamento strutturale che sarà forse controverso ma che è urgente e necessario. Come accade per altri termini promettenti, quali “multiculturale” e “multispecie”, la nozione di groviglio tende ad appiattire il sostrato politico e a diventare significativa solo per un certo tipo di relazioni, normalizzate e «tollerate»¹²⁸. In questo processo le moltitudini risultano ancora più “alterizzate”.

Un crescente insieme di ricerche sta documentando, in diversi modi, la ricchezza delle vite degli animali, e quanti danni abbiano provocato decenni di elucubrazioni in cui si è insistito sull'idea secondo cui soltanto gli umani possiederebbero la capacità di soffrire, di provare gioia e dolore, di comunicare, di empatizzare, di pianificare, di assu-

125 Heide K. Bruckner, Annalisa Colombino e Ulrich Ermann, «Naturecultures and the Affective (Dis)entanglements of Happy meat», in «Agriculture and Human Values», vol. 36, n. 1, 2019, pp. 35-47. Si tratta in questo caso di una piccola sottocategoria all'interno dell'ampio corpus di testi che si occupano allevamenti in cui gli animali sono per lo più concepiti come un aggregato di “capi di bestiame” o “unità produttive”: cfr. P. Arcari, «Normalised, Human-Centric Discourses», cit.).

126 E.H. Giraud, *What Comes After Entanglement?*, cit., p. 2.

127 *Ibidem*, p. 171.

128 F. Probyn-Rapsey, «Review Article: Multispecies Mourning: Thom van Dooren's Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction by Thom van Dooren», in «Animal Studies Journal», vol. 3, n. 2, 2014, p. 13.

mere comportamenti altruistici e molto altro ancora¹²⁹. Queste ricerche dimostrano anche quanto spesso, e in quanti modi, gli animali comunicano i propri sentimenti, bisogni e desideri agli umani che li circondano, incluso il loro desiderio di interagire o meno con loro. I tempi sono più che maturi perché questi animali diventino visibili alla ricerca sugli spazi urbani che sostiene di essere dalla parte della “natura” e di tutti i non umani. È sconsiderato sostenere che una “natura” sia superiore o inferiore rispetto a un’altra, come per esempio quella delle migliaia di bovini che ogni giorno vengono trasportati all’interno della città di Melbourne dentro camion a due piani.

Traduzione dall’inglese di Ilaria Toson, revisione di Federica Timeto

129 Cfr, ad es., Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, W.W. Norton & Company, New York-Londra 2016; Peter Godfrey-Smith, *Altre menti. Il polpo, il mare e le remote origini della conoscenza*, trad. it. di I.C. Blum, Adelphi, Milano 2018; Eva Meijer, *Linguaggi animali. Le conversazioni segrete del mondo vivente*, trad. it. di S. Musilli, nottetempo, Milano 2021; Elena Passarello, *Animals Strike Curious Poses*, Sarabande Books, Louisville 2017; Adam Roberts, *Bete*, Hachette, Londra 2018.

Marco Maurizi

L’antispecismo politico e la coscienza infelice dell’animalismo

Un passo avanti 15 anni indietro

Il saggio di Aldo Sottofattori pubblicato sul n. 47 della rivista «Liberazioni»¹ rappresenta un contributo importante con cui occorre necessariamente confrontarsi in quanto aspira a pronunciare una parola definitiva su una certa corrente dell’antispecismo politico se non sull’antispecismo politico *tout court*. Si tratta di una sorta di “abiura” o, comunque, di una drastica cesura rispetto al lavoro svolto sulle pagine di questa stessa rivista. In sostanza, l’articolo di Sottofattori ci riporta indietro di oltre 15 anni, facendo tabula rasa di concetti che speravamo di poter dare per acquisiti.

Quando, all’epoca, sottoposi al Collettivo “Rinascita Animalista” un contributo dal titolo «Marxismo e animalismo»² ricevetti entusiastici commenti da Sottofattori. Per un motivo molto semplice: quel saggio, giusto o sbagliato che fosse, tentava un’operazione *inedita* nel già vasto panorama degli studi “animalisti”, ossia collocare la liberazione animale in una cornice *sociologica e politica*, sottraendola alle strettoie storiche e individualistiche del singerismo-reganismo senza cadere nell’errore speculare della *identity politics* con il suo portato culturalista e discorsivo in linea con un certo costruttivismo post-strutturalista allora emergente³.

Già quel primo contributo – che non a caso nasceva da una lunga e insoddisfacente esperienza di militanza in gruppi e gruppuscoli per i diritti animali – poneva l’esigenza di superare la *coscienza infelice* dell’animalismo. Quest’ultima coincide con l’illusione di possedere

1 Aldo Sottofattori, «Marxismo e antispecismo: una relazione (im)possibile?», in «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», n. 47, 2021, pp. 4-29.

2 Marco Maurizi, «Marxismo e animalismo. Contributi ad una discussione», in «Rinascita Animalista», febbraio 2005, ora su <http://www.liberazioni.eu/wp-content/uploads/2019/10/Maurizi-01.pdf>.

3 Su questa distinzione cfr. le *18 Thesen über Marxismus und Tierbefreiung* del collettivo Bündnis Marxismus & Tierbefreiung, <https://mutb.org/publications/thesenpapier-marxismus-und-tierbefreiung/>.

uno sguardo privilegiato sul mondo che deriva dall'identificazione con l'occhio sofferente dell'animale: a partire da questo immaginario luogo "extrasociale", poiché gli animali sono gli esclusi *par excellence* delle società umane, si fantasma la possibilità di potersi sottrarre a un'analisi oggettiva delle strutture sociali. Si realizza così un effetto duplice, speculare e distorsivo: da un lato, si ingigantisce il sapere relativo alla relazione umano/animale fino a farne una chiave di volta dell'intera storia umana; dall'altro, si proietta inevitabilmente la liberazione animale in un al di là messianico. La propria marginalità sociale assurge surrettiziamente a centro del mondo.

Il tabù Marx

Veniamo alla pietra dello scandalo. Ho sempre trovato divertente la critica rivolta a Marx pensatore "vecchio" e "superato" da parte di chi venera autori settecenteschi o ideali di anticonformismo sociale che possiamo già trovare in Diogene il Cinico. Nessuno spettro provoca così vivaci esorcismi ogni volta che viene evocato, soprattutto quando l'esorcismo del nome serve a evitare di confrontarsi col meccanismo di auto-valorizzazione del capitale o col feticismo delle merci. Chi scrive, per esempio, ha usato il materialismo storico per *criticare* concezioni astoriche, idealiste, soggettiviste e atomiste per dare un'idea appena vagamente più realista di come *funziona* la società. Su tutto questo il nome di Marx basta a far calare una cappa di silenzio.

Ora, l'idea dell'antispecismo politico che difendo non è quella di un "marxismo" inteso come corrente politica o, peggio, raggruppamento partitico. Molto più semplicemente, si tratta di fornire strumenti di analisi della realtà sociale che *non* ricadano sempre e di nuovo in quell'individualismo metodologico⁴, in quel soggettivismo, in quell'impotente denuncia di una volontà "cattiva" (che anche quando viene declinata collettivamente assume caratteristiche di "specie" e non storico-sociali) che sono i tratti *antipolitici* dell'animalismo classico, anche di quello che si pretende "politicizzato". Non esiste alcuna possibile declinazione *politica* dell'antispecismo che non parta da una definizione *oggettiva* dello specismo e, dunque, da una nozione di società in termini di

4 M. Maurizi, «Antispecismo e individualismo metodologico», in «Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo», n. 6, 2013.

struttura o di *funzione*, cioè di ciò che *rende possibili* le interazioni *tra* soggetti e *non ne deriva*: dunque da ciò che nell'agire sociale ha forma *trans-individuale*.

Sottofattori, che pure ha civettato con certe forme di funzionalismo e oggettivismo sociologico⁵, lo ha sempre fatto all'interno di quell'ambiguità che abbiamo già visto: tra la sua visione antispecista (fondata su un'adesione puramente soggettiva e morale) e la sua teoria sociale (fondata su strutture sovra-individuali ritenute immutabili dell'agire sociale) non era possibile alcuna mediazione⁶. Andando a colpire oggi nel suo scritto le elaborazioni più mature dell'antispecismo politico, tacciandole di inesistenti contraddizioni, non fa altro che omettere le *proprie* contraddizioni e ricadere nel puro e semplice animalismo di vecchia data. La cosa non sarebbe di per sé degna di menzione se così facendo non cancellasse tutto il lavoro teorico-critico che, pure, è stato fatto e che, non essendo stato finora confutato, resta lì a dimostrare l'inconsistenza del suo approccio alla questione animale. Sono, però, costretto a rimandare a quanto già scritto altrove e concentrarmi invece sulle contraddizioni del suo scritto più recente.

Empatia vs. *Theoria*

Lo scritto di Sottofattori suona *rétro* già dalle primissime righe in cui Marx appare come lo "specista" incapace di "empatia" nei confronti degli animali non umani⁷. Accuse che venivano rivolte continuamente a me e Sottofattori tanti anni fa e che consideravamo, come è giusto che sia, del tutto *irrelevanti* da un punto di vista teoretico. A testimonianza della clamorosa marcia indietro, Sottofattori oggi si associa a coloro che giudicano un pensiero a partire da (vere o presunte) qualità soggettive del pensatore.

Tanto più che il senso e l'ampiezza di questa "empatia" rimane un mistero. Anzitutto per lo stesso Sottofattori, che è costretto poche pagine dopo a smentirsi e contraddirsi. L'empatia – la cui carenza in Marx costituirebbe un formidabile ostacolo all'elaborazione di una teoria

5 Cfr. A. Sottofattori, «Sulla gestione sociale delle emozioni», in «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», n. 2, p. 38-51, 2010.

6 Cfr. M. Maurizi, «Antispecismo politico», cit., pp. 99n e 106n.

7 A. Sottofattori, «Marxismo e antispecismo», cit., p. 4.

della liberazione che possa fare spazio agli animali non umani – diventa invece un fenomeno minimizzabile se viene espresso da Rosa Luxemburg o dai francofortesi: poiché in questi ultimi il marxismo si troverebbe esplicitamente collegato all'interesse per la sofferenza degli animali ecco che, misteriosamente, l'empatia diventa un accessorio psicologico-esistenziale di cui non occorre tenere conto⁸. Ma c'è di più: poiché gli storici del pensiero marxista hanno da tempo gettato alle ortiche l'immagine stereotipata del “Marx gelido cuor di pietra” e respinto al mittente le accuse di scarsa simpatia nei confronti del mondo animale, ecco che questo magico tratto caratteriale diventa poco significativo perfino nella personalità e negli scritti di Marx! Si tratta, ci assicura Sottofattori, di mero “pietismo”, di quel sentimentalismo tipico delle associazioni animaliste borghesi, roba di cui il *vero* antispecista non deve curarsi troppo⁹.

La vera grande falla del ragionamento di Sottofattori è tuttavia un'altra: chi sarebbero gli “antispecisti” veri cui si rivolge lo scritto, quelli in grado di distinguere abilmente empatia e pietismo, quelli in possesso di una teoria sociale in grado di dirigere le loro azioni verso obiettivi coerenti? Io ho avuto modo di mostrare, credo in modo inequivocabile, che l'antispecismo come movimento *non esiste*, poiché il suo oggetto polemico (lo “specismo”) e, conseguentemente, i suoi obiettivi tattici e strategici sono l'effetto di un confuso agglomerato di teorie contraddittorie¹⁰. Tra l'altro, è proprio per *questo* motivo che l'antispecismo politico – soprattutto nelle sue varianti marxiste – cerca di dare una definizione sociologica e storica dello specismo che ne permetta una decostruzione conseguente sul piano della prassi. Di tutti questi problemi il testo di Sottofattori non fa menzione, limitandosi a denunciare un vizio d'origine nel pensiero di Marx come se questo – ammesso e non concesso esista – potesse dispensare dall'analisi critica dell'animalismo e dell'antispecismo. Anche se l'antispecismo politico marxista – come io e altri lo abbiamo formulato – si è mosso soprattutto in una dimensione di *critica* sociologica e storica dell'animalismo e, dunque, sarebbe su *questo* terreno che esso andrebbe affrontato ed eventualmente confutato. Ma, come già detto, su tutto ciò si continua a tacere.

Si preferisce invece evocare la “liberazione animale” come se questo potesse fare da supplemento a una teoria sociale che latita e che

8 *Ibidem*, p. 6.

9 *Ibidem*, p. 18.

10 Cfr. M. Maurizi, «Antispecismo politico», cit., pp. 23 e sgg.

sarebbe possibile solo sulla base di strumenti teorici che si rifiutano pervicacemente perché minano le fragili premesse su cui l'antispecismo e l'animalismo pretendono costituirsi come “movimento”. Questa grave lacuna appare evidente quando Sottofattori proclama in modo perentorio che sotto il capitalismo si assisterebbe non a qualcosa di radicalmente nuovo in relazione alla sofferenza animale, ma solo alla «intensificazione di un fenomeno»¹¹. Questo “fenomeno” rimane piuttosto un “noumeno”, qualcosa di ignoto nella sua origine e essenza, nonché nel rapporto con la società e con la società capitalistica nello specifico, ma ci viene assicurato che il capitalismo non ne intaccherebbe *in alcun modo* la natura. Poiché se lo facesse, appare evidente, l'analisi del capitale non sarebbe qualcosa di cui l'antispecista *in quanto antispecista* potrebbe fare a meno. D'altronde, l'idea che ciò che accade nel modo di produzione capitalistico sia solo una “intensificazione” di questa *x* misteriosa lascia intendere che esisterebbe anche un'*omogeneità* tra la società moderna e le società precedenti cui occorre credere con atto di fede: altrimenti, anche qui, appare evidente che l'antispecista non potrebbe *in quanto antispecista* ignorare il salto qualitativo della modernità capitalista. Sottofattori ci lascia senza spiegazioni ulteriori e quelle poche indicazioni che ci darà per orientarci in questi sacri misteri animalisti, come vedremo a breve, sono piuttosto deludenti.

Marx vivisezionato

Sottofattori dispiega grandi energie per definire l'impossibilità strutturale di un approccio marxista alla liberazione animale, ma non fa altro che complicare inutilmente i classici pregiudizi animalisti su Marx senza introdurre nuovi elementi di analisi. La sua concezione della “teoria marxiana” poggia su un assunto problematico e, in fondo, antimarxiano: la distinzione tra un aspetto “descrittivo” e uno “normativo” del marxismo¹². Questa dicotomia serve all'autore per cancellare come «irrelevante» per la questione animale la teoria di Marx in modo da potersi concentrare sui suoi presunti «valori», denunciandoli come «umanisti» e, dunque, inconciliabili con l'antispecismo¹³. Si tratterebbe di valori

11 A. Sottofattori, «Marxismo e antispecismo», cit., p. 5.

12 A. Sottofattori, «Marxismo e antispecismo», cit., p. 6.

13 *Ibidem*, pp. 6-9.

che deriverebbero al movimento operaio dalla tradizione “spiritualista” dell’Occidente e che renderebbero l’*universalismo* socialista soltanto una variante dell’umanismo più retrivo.

Il problema è che la distinzione proposta da Sottofattori è priva di senso nei termini del discorso di Marx: non è assolutamente possibile estrapolare da esso dei “fini” che si sovrapporrebbero alla teoria del modo di produzione capitalistico. Sottofattori parte cioè da una dicotomia formalistica, infondata e infondabile sul piano del discorso marxiano, e la proietta su quest’ultimo. Ma l’applicazione o l’estrazione di “fini” e “valori” è un procedimento troppo angusto per una teoria, come quella di Marx, che sovverte il modo di intendere *il rapporto tra materiale e ideale, tra individuo e comunità, tra universale e particolare e, non ultimo, tra società e natura.*

La ragione dell’errore è semplice: proprio qui Marx mostra il suo profondo debito nei confronti della dialettica hegeliana verso cui Sottofattori è sempre stato sospettoso. Ora, è invece soltanto da *questo* punto di vista che sarebbe possibile, casomai, identificare il fine verso cui tende il progetto di emancipazione marxiano che potremmo in sintesi definire: *la possibilità di una libera autodeterminazione dell’umanità.* Con una piccola postilla, che attende coloro già pronti a balzarci addosso leggendo la parola “umanità”: quei rapporti dialettici (materiale/ideale, individuo/comunità, universale/particolare, società/natura) sono essenziali anche per comprendere chi o cosa sia quell’*ἀνθρώπος* – quel “sé”, quella “soggettività”, o meglio, quel centro ricorsivo di senso – che è il punto di riferimento della suddetta *auto-determinazione.*

Il fantasma dell’antispecismo e la dialettica della civiltà

Come abbiamo visto, il discorso di Sottofattori poggia, oltre che su un’incomprensione del marxismo come metodo, anche su un fondamentale vuoto, cioè l’insistente riferimento ai concetti di specismo/antispecismo che non vengono mai definiti in modo univoco. Lo specismo meriterebbe di essere sottratto alla concezione tradizionale moralista-soggettivista, meriterebbe che se ne costruisse una storia critica, attraverso una dialettica dei rapporti umano/non umano. Invece viene lasciato nell’indeterminato e, dalle poche nozioni che traspaiono nello scritto in questione, appare chiaro che per Sottofattori, in fondo, lo specismo è quel fenomeno moralistico da cui l’animalismo tradizionale

prende le mosse. Conseguentemente, anche l’antispecismo diventa una nozione vaga, cui si attribuisce un ruolo salvifico al di fuori di qualsiasi riferimento storico-sociologico. Addirittura viene considerato un «corpo estraneo» all’intera storia della civiltà¹⁴.

È chiaro che qui tutti i nodi vengono al pettine. La questione dell’empatia, non essendo stata chiarita se non per usarla come argomento *ad hominem* contro Marx, deve essere rimossa, come se nella storia della civiltà non ci fosse alcun esempio di empatia nei confronti dei non umani o come se questa, per imperscrutabili motivi, dovesse essere sempre derubricata a “sentimentalismo”. Allo stesso modo, tutta la dialettica tra umano e non umano che caratterizza la storia della civiltà deve essere ignorata, ponendo, come nel più becero animalismo prima maniera, il soggetto umano da un lato e il soggetto non umano dall’altro – che poi è un effetto distorsivo di quello specismo «di ritorno»¹⁵ o «speculare»¹⁶ che l’antispecismo politico ha tentato invano di mettere in questione. Nella prospettiva messianica di Sottofattori, invece, solo questi mitici “antispecisti” sarebbero in grado di articolare empatia e pensiero dell’animalità in modo corretto. Ma la cosa si può argomentare anche *e contrario*: sono “antispecisti” solo quelli che rappresentano un “corpo estraneo” all’interno della civiltà, che poi è un altro modo per indicare coloro che nella teoria vengono posti al di fuori della storia e della società poiché nella pratica sono soggetti socialmente marginali che delirano di poter guardare la storia e la società dall’esterno. Marx potrebbe aiutarli a uscire dalla propria bolla ma, purtroppo, è un brutto specista.

L’antispecismo politico di ispirazione marxista e francofortese, cui mi onoro di appartenere, è l’unico che ha provato a dare una risposta coerente a questi problemi. Non pretendiamo, come sempre, di avere ragione, ma vorremmo essere confutati per ciò che abbiamo detto, non perché ci viene cucita addosso un’immagine che poi è l’ennesima ripetizione di ciò che l’animalismo classico sostiene da 15 anni: saremmo degli «ottimisti»¹⁷ che, in preda a un «pensiero magico»¹⁸, credono che il socialismo debba portare *ipso facto* alla liberazione animale¹⁹. Il

14 *Ibidem*, p. 14.

15 M. Maurizi, *La filosofia dei cani. Animalismo o antispecismo*, Lulu, Raleigh 2015, p. 54.

16 Filippo Schillaci, «Antispecismo e specismo speculare. Una distinzione sommersa», in «Asinus Novus. Rivista di antispecismo e filosofia», n. VII, 2013, <https://asinusnovus.net/numeri/volume-ii-2013/>.

17 A. Sottofattori, «Marxismo e antispecismo», cit., p. 14.

18 *Ibidem*, p. 21.

19 *Ibidem*, p. 25.

testo di Sottofattori abbonda di spiegazioni psicologistiche del perché io, Christian Stache o Maila Costa forzatamente associamo marxismo e antispecismo. Ma il peccato imperdonabile dello scritto di Sottofattori è non solo di essere antiquato, quanto di essere *intempestivo*. Perché quelle sciocchezze potevano essere tollerate 10 o 15 anni fa, quando nella sinistra marxista l'antispecismo era ancora una nozione relativamente nuova e sospetta; non oggi che elaborazioni serie vengono fatte in giro per il mondo da gruppi organizzati che cercano una solida base teorica e che, giustamente, la cercano altrove rispetto ai totem dell'animalismo liberal e agli ultimi residui dell'*identity politics* post-strutturalista. Il testo di Sottofattori è la testimonianza che questo mutamento è indigesto all'animalismo. Una prova che ci si sta muovendo nella direzione giusta.

Proviamo, per l'ennesima volta, a mostrare cosa intendiamo, evidenziando perché il discorso di Sottofattori non può che incagliarsi sulla contrapposizione adialettica umano/non umano. Quando Sottofattori indica in ogni forma della cultura umana qualcosa di meramente «interno alla specie»²⁰ pone una frattura tra umano e non umano dove *non dovrebbe esserci* e ignora invece dove *andrebbe posta*. Da un lato, infatti, viene posta una distinzione *ontologica*, l'umano viene sempre inteso come non-animale, i suoi interessi, bisogni, pensieri, vengono intesi come esterni, effimeri, irrilevanti rispetto al mondo animale, i sogni di un essere misteriosamente vanaglorioso, ignorando in questo l'appartenenza dell'umano alla natura: ciò che è «interno alla specie» è anche «interno alla natura e all'animalità», e questo rapporto strano e contraddittorio va colto e analizzato, non cestinato come ininfluente per la teoria e la prassi di un movimento che quell'animalità pretende di mettere al centro. In paradossale continuità con lo specismo e lo spiritualismo, invece, dell'*animale* umano non è dato parlare, della declinazione specificatamente umana dell'animalità non si deve dire nulla, pena la problematizzazione di quell'opposizione umano/non umano che è invece la premessa di tutto l'animalismo liberal.

Al tempo stesso, Sottofattori, in linea qui con le tendenze post-strutturaliste dell'animalismo, si rifiuta di porre la differenza tra umano e non umano lì dove andrebbe posta, ossia non in forma ontologica ma storico-sociale: si tratta appunto di quella natura *processuale* dell'esperienza umana che ne definisce in modo specifico l'*universalità*²¹. A

20 *Ibidem*, p. 11.

21 Cfr. ad es., *ibidem*, p. 9 e p. 17.

partire dal dinamismo dialettico con cui vanno trattate le nozioni di materiale/ideale, individuo/comunità, universale/particolare, società/natura, la *Weltgeschichte*, la storia universale, si mostra, come dice Marx, in forma processuale, come ciò che diviene, ciò che si realizza nelle vicende conflittuali variamente articolate a partire da quelle coppie di concetti. Lungi dall'essere un «demiurgo»²² (questo è un fenomeno proiettivo: è piuttosto l'antispecista storico e sociale che si presenta come demiurgo della storia), l'umano si realizza come processo che trascende i rapporti immediati/naturalisti e li pone su un piano diverso, più concreto e, dunque, universale in termini hegeliani. L'universalità è un processo concreto di *universalizzazione*²³, l'attiva, pratica rimozione dei limiti dell'esperienza data, immediata, naturalista e la loro sostituzione con un sistema di relazioni artificiali che spostano il centro e le potenzialità dell'esperienza umana, aumentandone, contestualmente, il potenziale creativo e distruttivo. Chi non vede il ruolo fondamentale che la potenza an-umana del processo di autovalorizzazione capitalista ha in tutto questo non ha *chance* di porre il discorso su una qualsiasi base razionale. E rimarrà per sempre intrappolato in sterili dicotomie.

Confutazioni e non

Una confutazione è ben riuscita quando riesce a spiegare oltre all'errore anche la sua origine. Nel caso delle analisi che l'antispecismo politico ha rivolto all'animalismo classico questa confutazione mi sembra andata a buon fine (ma restiamo sempre in attesa di contro-analisi critiche che ancora latitano...). Nel caso di Sottofattori, invece, abbiamo pregiudizi animalisti e anti-hegeliani, che impediscono di comprendere sia le analisi dell'antispecismo politico sia il contributo di Marx, che riteniamo fondamentale alla causa della liberazione animale. In compenso, però, ci viene offerta una pseudo-spiegazione psicologista del perché noi marxist* sentiremmo il bisogno di coniugare socialismo e antispecismo. Fondamentalmente, il testo di Sottofattori, dopo le fragili premesse poste, non fa altro che compulsare le pagine degli antispecisti politici (e di qualche ecosocialista) alla ricerca degli inevitabili «errori»

22 *Ibidem*, p. 14.

23 Cfr. M. Maurizi, «Attualità dell'utopia. Per una ricostruzione della Teoria Critica in Marcuse», in «Spazi di Filosofia», settembre 2021.

specisti. Questi errori vengono poi a posteriori giustificati come conseguenza di un «bisogno» contraddittorio da parte nostra²⁴. Anche tacendo il fatto che le nostre idee di socialismo e di antispecismo sono radicalmente diverse da come le intende Sottofattori (non c'è alcuna fusione a freddo, bensì un'elaborazione teorica che coinvolge entrambi i corni della presunta opposizione), il fatto è che questi stessi «errori» appaiono tali solo perché su di loro viene proiettata l'ombra «specista» di Marx e del marxismo. Per esempio, quando Sottofattori critica l'uso dell'espressione «appropriazione della natura»²⁵ in Stache, ignorando che *Aneignung* è il termine tedesco con cui hegelianamente Marx indica il «ricambio organico con la natura»: *Aneignung* è qui certo il «fare proprio», ma concerne non solo e non tanto la proprietà (*Eigentum*), quanto anche le proprietà, cioè le qualità (*Eigenschaften*) che in quel ricambio organico passano da un individuo all'altro.

Una delle caratteristiche più fastidiose dello scritto di Sottofattori è l'appiattimento del pensiero di Marx sul marxismo e quest'ultimo sulla storia delle organizzazioni del movimento operaio, mentre l'antispecismo – che non esiste – viene fantasticato come una teoria coerente che si incarnerebbe in qualche misterioso gruppo di individui che avrebbe il compito di costruire, non si sa su che basi e con quali strategie, addirittura un «soggetto rivoluzionario» in grado di rovesciare l'intera storia della civiltà e portare ad una fumosa «liberazione totale del vivente»²⁶. E per fortuna che il pensiero magico e il volontarismo sarebbero un *nostro* errore. Anche in questo caso, occorre ripetere l'ovvio: nessuno ha mai sostenuto che l'emancipazione della classe lavoratrice porti necessariamente alla liberazione animale (anche perché non si è capito in cosa dovrebbe consistere quest'ultima). Siamo però certi che essa è la *condizione necessaria* perché la seconda possa essere non solo realizzata ma addirittura *pensabile*. Perché al di fuori di un qualsiasi contesto sociale e produttivo quell'idea rimane una vuota chimera, priva di qualsiasi aggancio con la realtà empirica.

La teoria è la premessa della trasformazione. E la stessa empatia, lungi dal poter giudicare la teoria, è qualcosa che va anzitutto compresa da quest'ultima, se non si vuole che la «liberazione animale» resti un'evo- cazione taumaturgica, l'impotente sospiro per le creature oppresse.

24 A. Sottofattori, «Marxismo e antispecismo», cit., p. 23.

25 *Ibidem*, p. 21.

26 *Ibidem*, pp. 28-29.

Luigia Marturano

La lunga strada della resistenza animale

Da sempre, ci passa a fianco questa via di inimmaginabile lunghezza, ma di rado ci si sofferma a guardarla. Capita però che, improvvisamente, questa strada intersechi la nostra o addirittura vi si sovrapponga e allora la prospettiva del mondo non può più essere la stessa.

L'impegno di Jason Hribal in questa direzione è stato di primaria importanza e fonte di grande ispirazione anche in Italia nel momento in cui lo sguardo alla resistenza animale ha iniziato a farsi sempre più nitido e nel 2013 sono nati un Collettivo solidale e un blog di raccolta di atti di resistenza¹. Con la recente traduzione in italiano di *Fear of the Animal Planet. The Hidden History of Animal Resistance*², la ricca e puntuale indagine di Hribal ci sospinge lungo questa strada, mantenendoci al suo centro.

Per quanto la si possa pensare distante e superata, la concezione cartesiana meccanicistica degli animali è un'idea che ancora si insinua nella nostra cultura e nelle nostre menti, alimentata dalla relazione reificante che la società specista intrattiene con gli animali. Ecco che allora solo ferinità, istinto e testosterone alzano corna, artigli e pinne oppure spalancano le fauci in un vuoto quanto imprevedibile moto reattivo.

Paradossalmente, c'era maggiore considerazione per l'*agency* degli animali nel Medioevo, quando si intendevano veri e propri processi contro di loro, come racconta diffusamente Jeffrey St. Claire nell'interessante introduzione. C'è da inorridire nel pensare alle ennesime torture inflitte agli animali, già massacrati da innocenti e in più costretti anche alla sbarra come presunti colpevoli, ma questo suggerisce come ci fosse un piano di vita dove più facili erano gli sconfinamenti fra umani e non. Quasi che trasgredire le regole, attentare alla vita umana, interagire con essa fino ad annientarla, o essere coinvolt* in pratiche di zooerastia

1 <https://resistenzanimale.noblogs.org/materiali/>. Quanto al numero delle azioni di resistenza raccolte in questo archivio, frutto di segnalazioni e di ricerca appassionata, rispetto a quello reale è solo la punta di un immenso iceberg.

2 Jason Hribal, *Paura del pianeta animale. La storia nascosta della resistenza animale*, a cura di Barbara Balsamo e Silvia Molé, trad. it. di D. Ardilli, Ortica, Aprilia 2021.

rivelasse una maggior vicinanza o legame possibile:

la carne degli animali giustiziati non veniva mai mangiata. Al contrario, i cadaveri dei condannati venivano bruciati, gettati nei fiumi oppure sepolti accanto a condannati umani in cimiteri a parte riservati ai criminali e agli eretici³.

Nei roghi, donne e animali venivano avvolti dalle stesse fiamme. Al pari degli* umani, gli animali potevano essere scagionati dalle prove addotte da avvocati arguti e poteva venir riconosciuta loro la legittima difesa a seguito di un «lungo strascico di abusi»⁴. Gli animali erano ritenuti dunque soggettività pensanti, in grado di compiere coscientemente dei crimini, ma si riconoscevano anche come vittime ammettendo così che non tutto fosse lecito nei loro confronti.

Con la progressiva costruzione del piedistallo umanista, sarà invece proprio per rimarcare la distanza incommensurabile con la natura e con gli altri animali che questi ultimi verranno immediatamente uccisi se colpevoli di umanicidio oppure nel nome della salvaguardia della vita umana, e diverrà inconcepibile e ridicola qualsiasi considerazione delle azioni compiute da automi in grado solo di replicare risposte biofisiche. D'altra parte, si andava anche incrementando a dismisura la fabbrica della carne con la sua produzione di corpi-macchina uguali, *ripetibili*, muti, e ogni struttura oppressiva ha sempre bisogno di rinnegare l'espressione dei singol*, di sostituire ogni volto con un numero e le singole esistenze con un ruolo.

Il lavoro accurato di ricerca e approfondimento di Hribal ha l'enorme merito di contribuire alla rimessa a fuoco delle singole esistenze proprio attraverso quell'*agency* negata che talora gli animali riescono a manifestare. Ed esprimerla è impresa praticamente impossibile considerando quanto la macchina dello sfruttamento sia stata pensata e perfezionata nei secoli, e proprio sulla matrice della resistenza de* sfruttati. Hribal, tuttavia, riesce a cambiare la sua prospettiva di storico proprio lasciando spazio a questi protagonist*: «Il mio obiettivo era straordinario. Volevo comprendere la storia dal basso»⁵. E in effetti sono gli animali a scriverla, la storia, attraverso le loro azioni: dopo la ribellione e la terribile uccisione dell'elefantessa Tyke, «la città di Honolulu non

ha più ospitato un circo»⁶.

Pur guardando in questo saggio esclusivamente all'industria del divertimento e della visibilità (zoo, circhi, delfinari) e ai laboratori di sperimentazione, Hribal fissa sull'infinita via della resistenza animale numerosissimi episodi: talmente tanti che nel racconto si accavallano fra di loro. E nel raccontare ricorre a termini che solo attraverso la prospettiva della propria resistenza *l* non umani sono riusciti* a far sdoganare per sé – a partire dalla stessa parola *resistenza* –, e che aprono a nuove costruzioni di senso. Si parla di lavoratori/lavoratrici esasperat*, di cooperazione, di «corruzione gastronomica», di «lotta contro lo sfruttamento», di manodopera da reclutare, di aggressioni, rastrellamenti, «compagni di cella», plotoni d'esecuzione: definizioni che tessono le maglie di una rete di coesistenza rispecchiante e solidale.

Ribellandosi allo sfruttamento, alcuni prigionier* gettano luce sui meccanismi che si sono impadroniti delle loro vite e di quelle di tutt* gl* altr*. Sull'inganno del nome, per esempio, che solo apparentemente o temporaneamente identifica una soggettività. La strada della resistenza e delle singole biografie degli animali si perde infatti in meandri tortuosi, in percorsi durante i quali i nomi si cambiano se chi li indossa non è abbastanza docile, è stat* protagonista di azioni di violenta protesta, è recidiv*, è un* umanicida e risulta troppo problematic* da gestire. Si tratta sempre e comunque di «forza lavoro» che ha comportato grossi investimenti, sia in termini economici sia di tempo ed energia, e che si può ancora far fruttare. L'esecuzione è una soluzione simbolica o emergenziale, meglio far sparire ribelli e indesiderat* in un cono d'ombra e rimestarvi con cura. Esistono apposite compagnie internazionali di «riciclo», noleggio, fornitura illimitata di scorte animali, addestramento e addirittura di «rieducazione»:

La compagnia acquistava i fuorilegge che nessun altro avrebbe preso. Dopo li sistemavamo noi, nel senso che li facevamo rigare diritto. Durante i periodi estivi li affittavamo a circhi e parchi dei divertimenti⁷.

La strada della resistenza animale è ininterrottamente percorsa da sempre non solo dagli* animali portati al macello, ma anche da* dan-

3 *Ibidem*, p. 13.

4 *Ibidem*, p. 21.

5 *Ibidem*, p. 50.

6 *Ibidem*, p. 93. Anche a Imola, in occasione della fuga del giraffino Alexander avvenuta nel 2012, la giunta comunale deliberò affinché la città non ospitasse circhi con animali esotici, disposizione poi purtroppo revocata: <https://www.ilrestodelcarlino.it/imola/cronaca/circo-con-animali-1.4701682>.

7 *Ibidem*, p. 106.

nat* del divertimento, inscatolat* e costrett* a vagare su ruote o in mare per il mondo. È però anche il luogo della fuga, del manifestarsi improvviso e scioccante che denuncia l'ingiustizia, dell'incontro sconveniente, della rivelazione e quasi sempre dell'epilogo drammatico.

Come avviene nelle fabbriche della carne e nei macelli, dove allevator* e operai* quotidianamente devono fare i conti con le azioni resistenti degli animali (e spesso sono conti molto salati), anche chi sfrutta gli* animali per il divertimento deve modellare la struttura della propria impresa proprio sulla loro resistenza. Negli zoo sono previste esercitazioni periodiche per affrontare le fughe – in rete non c'è che la scelta fra i vari filmati di queste “prove generali” –, ci sono apposite squadre e protocolli di intervento, ingenti somme vengono continuamente investite per lisciare e alzare muri, per scavare in profondità zone detentive, per studiare sempre nuovi sistemi di elettrificazione e nuove serrature. E vi è estrema cura nel celare i meccanismi e i gesti d'apertura a occhi prontissimi a cogliere e a fissare nella memoria ogni mossa. Indagando si scopre che gli elenchi degli episodi di aggressione ed evasione sono molto lunghi ma spesso non se ne tiene nessuna lista scritta, nessun archivio.

Nonostante tutto, i gestori continuano a negare che i prigionier* evadano, feriscano le persone, aggrediscano regolarmente i carcerier* e, nei “rari casi” che secondo loro si verificano, ripetono la favoletta dell'incidente, della natura selvaggia e della molla dell'istinto che scatta quando meno te l'aspetti: «Gli zoo fanno praticamente qualsiasi cosa pur di evitare di ammettere che non sono nelle condizioni di potersi occupare adeguatamente di un animale»⁸. E con alcuni individui è proprio una guerra giocata e persa sul piano dell'astuzia e della tenacia.

Agli zoo non conviene di certo riconoscere che i visitatori, passeggiando fra le gabbie, qualche rischio lo corrono. Soprattutto se si tratta di provocator*, bambin* compresi, che i guai se li vanno a cercare, sfidando chi è già al limite della sopportazione, e le risposte a questi atteggiamenti non colpiscono a caso, sono assolutamente mirate. Ma la via insanguinata della resistenza animale è fatta di bugie, sotterfugi e mistificazione.

Un argomento comunemente utilizzato per sminuire l'agency degli animali è quello della cattività come condizione ormai indispensabile per chi è nat* in gabbia o sembra esservi irrimediabilmente adattat*. Se è pur vero che molt* evas* trovano la morte nel traffico cittadino,

⁸ *Ibidem*, p. 131.

o ritornano per fame, i casi in cui le tracce de* fuggiasch* si perdono per molto tempo, o addirittura per sempre, sono numerosi: «Sono state scoperte delle scimmie che vivono autonomamente in molte parti degli Stati Uniti»⁹. Da quale prigionia provengano può restare un mistero, forse erano state protagoniste di evasioni di massa, dato che in queste circostanze è più facile depistare gli inseguitori e restare in libertà. Dal Tulane National Primate Research Center in Louisiana, per fare un solo esempio, in tempi diversi sono evase decine di scimmie sempre riacchiuffate con fatica: «Il processo di cattura era stato lungo e non sempre coronato dal successo»¹⁰.

Spesso, invece di trovare solidarietà, gli animali evas* e braccat* vengono prontamente denunciati: salvo poche eccezioni ci si schiera dalla parte di chi li riporta in cella. Ma lungo la strada della resistenza, nei boschi meno raggiungibili e anche nei parchi cittadini¹¹, la vita latitante si adatta e si organizza. Gli* *extraterrestri* del nostro pianeta, strappat* alle loro terre o fatti nascere senza, colonizzano per sé qualche pezzettino di mondo.

Come osserva Hribal, le condizioni di socialità forzata e alterata della vita in cattività possono sviluppare la «cooperazione come un mezzo per intensificare la propria resistenza»¹² oppure determinare comportamenti di annientamento parentale, come il rifiuto della maternità e l'infanticidio di orche e delfini.

La via della resistenza animale è una strada d'acqua torbida, piena di ombre, di filmati fatti sparire, di risarcimenti e accordi conclusi in segretezza: chi, comprensibilmente, sogna l'idillio di nuotare coi delfini, ma paga profumatamente per farlo in un parco divertimenti, non deve sapere di avere in realtà buone probabilità d'essere pres* a «forti spinte e speronamenti»¹³. Il personale che in quelle vasche ha lasciato dita e brandelli vari, oppure ne è uscito con le ossa rotte, lo ammette: «La questione non è *se*, ma *quando*»¹⁴.

A proposito dei numerosi e letali attacchi delle orche ad addestratrici e addestratori, che non possono certo essere celati, si tirano in ballo il «gioco finito male», le «alterazioni comportamentali» e, naturalmente,

⁹ *Ibidem*, p. 137.

¹⁰ *Ibidem*, p. 138.

¹¹ <https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2015/04/24/nei-parchi-popoli-liberi-di-pappagalli/>.

¹² J. Hribal, *Paura del pianeta animale*, cit., p. 165.

¹³ *Ibidem*, p. 195.

¹⁴ *Ibidem*, p. 202.

l'«incidente»¹⁵. Ma il copione si ripete, le orche hanno chiaro qual è il punto debole degl* umani: l* portano sul fondo e ce l* trattengono.

Lo sfruttamento non lascia possibilità di scampo alle relazioni. Riconoscersi sulla via della lotta resistente ci restituisce allo sguardo dell'altr*.

Maria Martelli

Quattro domande sul piccione comune e sull'umanità urbana Rivendicare responsabilità non antropocentriche

Cosa “sappiamo tutt*” dei piccioni?

La scorsa primavera ho scoperto che a Timișoara era vietato “dare da mangiare agli uccelli sul suolo pubblico e privato” e che tale divieto prendeva di mira in particolare i piccioni. Non avevo pensato molto ai piccioni prima di allora, ma l'idea mi pareva priva di senso. Tuttavia, la ricerca che ne è conseguita ha aperto molteplici prospettive ricche di storia e di chiavi di lettura di rapporti complessi: tra umani e piccioni, tra processo di civilizzazione e idea di pulizia, tra antropocentrismo e minimizzazione dei rischi per un certo tipo di umani, soprattutto quelli privilegiati, in grado di produrre profitto e consumare prodotti.



Figura 1. Opera di Cosmin Haiș al SEPALE – *Non date da mangiare ai piccioni*, installazione–manifesto sarcastico, realizzato contro la decisione del Consiglio Locale nel 2021 che prevede il divieto di nutrire gli uccelli sul suolo pubblico a Timișoara, in Romania.

L'emendamento alla Delibera del Consiglio Locale n. 371/2007 di Timișoara¹, che propone il divieto di alimentazione, è stato annunciato pubblicamente nell'aprile 2021, suscitando la rabbia delle organizzazioni e dell* attivist* per i

¹⁵ *Ibidem*, p. 196.

¹ Consiliul Local al Municipiului Timișoara. Proiect de hotărâre, <https://www.tion.ro/wp-content/uploads/2021/05/1956976interdictieporumbeiHCL371.pdf>.

diritti degli animali, ma anche di divers* cittadin*. Non a caso, questo cambiamento conteneva anche una possibile restrizione sul numero di animali da compagnia nelle case private, aspetto che ha generato ancora maggiore costernazione. Possiamo leggere l'accaduto in questo modo: si vieta l'alimentazione degli uccelli (i piccioni) e al contempo si impongono restrizioni sui rapporti con altri animali (ossia cani o gatti domestici). Entrambe le misure fanno parte di un più ampio processo di regolazione delle relazioni con gli altri animali, finalizzato a trasformarle in rapporti semplificati e gestibili al fine di non produrre "sporizia" e a favore di circuiti commerciali (tra l'altro, concettualizzare gli animali come "animali da compagnia" alimenta un nuovo mercato per giocattoli, vestiti e altro).

L'insoddisfazione de* cittadin*, insieme alle pressioni dell'organizzazione Pet Hope, ha portato a un dibattito pubblico, in cui consiglieri locali, esperti vari (veterinari, allevatori di piccioni e un ristoratore, ma nessun etologo) e cittadin* interessat* hanno discusso intorno alla questione². Certo, il quadro della discussione era prestabilito e limitato, incentrato sull'emendamento e a partire dalle argomentazioni dei consiglieri. In tale contesto, gli uccelli generici dell'emendamento sono chiaramente identificati come piccioni e i piccioni sono presentati come un "problema", come popolazione che quella umana deve, nel proprio interesse, gestire. Il divieto di dar da mangiare ai piccioni, inoltre, viene citato come pratica comune in diverse città europee, quali Venezia, Firenze, Parigi, Vienna e Londra; in tal modo l'emendamento, proposto come una norma in linea con le consuetudini europee, rappresenterebbe una sorta di "passo in avanti" per la Romania.

I cinque argomenti che seguono aggiungono ulteriori elementi per capire meglio la questione.

Il primo rientra nella categoria del welfare: presuppone che il «dar da mangiare ai piccioni» sia dannoso per loro, poiché comporterebbe un'alimentazione inadeguata. È vero, gli avanzi di pane e i salatini sulla piazza dell'Opera a Timișoara non sono salutari per i piccioni. Ma l'argomento del welfare è presentato per vietare che questi animali vengano cibati, non certo per proporre un'alimentazione più sana per loro. Già qui si nota come ciò che viene fatto sembrare "benessere" per gli altri animali è, in realtà, rivolto piuttosto all'interesse umano (come non si può onestamente chiamare "benessere" il modo in cui gli animali da

allevamento vengono trattati prima di essere uccisi per il consumo). Il discorso del "welfare", che presuppone l'idea di tutela, è problematico fin dal principio³.

Il secondo argomento è ancora più particolare, proprio per la sua apparente semplicità: «I piccioni attirano topi e ratti». Ciò non sembra richiedere ulteriori spiegazioni; è così ovvio che la presenza di ratti e topi è indesiderabile che non c'è bisogno di spiegare perché i piccioni attirano i topi. La risposta sta nel cibo avanzato dai piccioni, rimandando alla responsabilità degli umani. In ogni caso, questo argomento è particolarmente importante per capire «come i piccioni sono diventati topi»⁴, per usare l'espressione di Colin Jerolmack, un sociologo che ha esaminato attentamente i piccioni a New York e in altre città. Secondo Jerolmack, la classificazione retorica dei piccioni come «topi alati» fa parte della loro costruzione come "problemi" nello spazio pubblico e funziona riducendo l'empatia che le persone proverebbero nei loro confronti. Inoltre, questo approccio rivela un'"ansia culturale" legata all'idea di una città perfettamente pulita, di uno spazio ben controllato, sotto il dominio dell'umano. I piccioni finiscono così per essere visti come fuori luogo e lo spazio pubblico come destinato esclusivamente agli umani, in particolare i consumatori e i turisti, come dimostrato dal caso di Cadice, in Spagna, dove è stato proposto di ricollocare 5.000 piccioni perché interferivano con il corretto funzionamento dell'industria alberghiera e della ristorazione⁵.

Il terzo argomento è «i piccioni rovinano i nidi di altri uccelli». Si tratta di qualcosa di insolito – tra le molte controversie sui piccioni, questa accusa è stata raramente mossa contro di loro, perché il piccione comune, *Columba Livia*, discendente del piccione di roccia addomesticato, nidifica nei condomini, non nei nidi di altri uccelli. Alla base di tale argomento c'è la concettualizzazione del piccione come specie "invasiva", sia verso le "nostre" città sia verso altri uccelli, una concettualizzazione funzionale allo sterminio, come avviene con qualsiasi specie definita invasiva⁶. Il piccione è così profondamente pensato come

3 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, New York 2014.

4 Colin Jerolmack, «How Pigeons Became Rats: The Cultural-Spatial Logic of Problem Animals», in «Social Problems», vol. 55, n. 1, 2008, pp. 72-94.

5 Simon Griffin, «Spanish City Of Cádiz Will Exile 5,000 Pigeons That Are Menacing Tourists», in «TheTravel», December 13, 2018, <https://www.thetravel.com/spanish-city-exile-5000-pigeons-menacing-tourists/>.

6 Federica Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 71.

2 Primăria Municipiului Timișoara, Dezbatere publică, 26 Aprilie 2021, <https://www.facebook.com/primariatm/videos/475593723860488/>.

“fuori luogo” che non compare nemmeno nel libro *Timișoara e i suoi uccelli*, un libro «sugli uccelli che vivono a Timișoara o transitano nella nostra città»⁷. Il motivo sembra essere che i piccioni sono visti come “rifugiati” e non come specie “tradizionale” della zona⁸. Ci troviamo pertanto di fronte a un discorso sullo “straniero”, che differenzia chi appartiene a un luogo e chi è reso “inesistente”. Parallelamente, si tratta di un discorso sulla “natura”: si distingue chi fa parte della natura della città e va tutelat* da chi non ne fa parte e dunque non merita di esserlo. Sia che il piccione venga invisibilizzato sia che venga fatto sembrare pericoloso, la sua espulsione dal territorio viene resa più facile.

Il quarto argomento si presenta con l'aspetto di un «fatto medico unanimemente riconosciuto»: i piccioni sono portatori di malattie trasmissibili, le cosiddette zoonosi. Questo argomento, come quello dei topi, non sembra richiedere ulteriori spiegazioni, sebbene queste potrebbero essere utili: dopo tutto, perché rimuovere i piccioni dalle città per prevenire le zoonosi e non l'industria zootecnica, che produce epidemie costanti?⁹ Inoltre, quante epidemie sono partite dai piccioni e quante da polli in gabbia o dai maiali allevati per la produzione di carne? Non so se siano stati condotti studi comparativi, ma certo abbondano gli studi sui patogeni trasportati dai piccioni. Da questi ultimi risulta che, data la frequenza di occasioni di vicinanza tra piccioni e umani, l'incidenza della trasmissione delle infezioni è molto bassa, con solo 176 casi segnalati in 60 anni di ricerca¹⁰. Tuttavia, come discusso da Jerolmack¹¹, la paura delle malattie trasmesse dai piccioni persiste, poiché questo argomento viene spesso utilizzato per giustificare la loro eliminazione, anche attraverso metodi più violenti rispetto al divieto di dar loro da mangiare. Nel caso di Timișoara è importante sottolineare che l'enfasi sulle zoonosi è stata posta nella primavera del 2021, quando si attendeva ancora la distribuzione dei vaccini contro Covid-19. Il rischio di una zoonosi, quindi, non viene citato innocentemente, ma sembra riferirsi a qualcosa di imminente e ben presente nella mente dei cittadini*. La

7 Dan Stănescu e Lucian Părvulescu, *Timișoara și Păsările ei*, Tempus, 2008, https://biologie.uvt.ro/publicatii/Timisoara_si_pasarile_ei.pdf.

8 Andrada Fiscutean e Sorina Vasile, *Ciori versus porumbei* (DOR, 2017), <https://www.dor.ro/ciori-versus-porumbei-dor-27/>.

9 Jan Dutkiewicz, Astra Taylor, Astra e Troy Vettese, *The Covid-19 pandemic shows we must transform the global food system*, in «The Guardian», 16 Aprile 2020, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/16/coronavirus-covid-19-pandemic-food-animals>.

10 Daniel Haag-Wackernagel, «Health Hazards Posed by Feral Pigeons», in «Journal of Infection», 48, 4, 2004, pp. 307-313.

11 C. Jerolmack, «How Pigeons Became Rats», cit.

sovrastima delle popolazioni animali (soprattutto perché non ci sono studi nel caso dei piccioni) e la sottolineatura dei rischi medici sono, secondo lo zooantropologo Roberto Marchesini, segno di una sorta di zoofobia in cui gli animali sinantropici (come il piccione comune) diventano sinonimo di miseria e contagio¹². Nell'immaginario collettivo i piccioni non fanno parte dello spazio urbano, ma sono “portatori di malattie”. La città, pertanto, diventa esclusivamente umana: più che antropocentrica, la città si costituisce come una cittadella che esclude ciò che considera “selvaggio”, parte di una “natura” non addomesticata.

Infine, il quinto e ultimo argomento – ultimo solo nel contesto dello specifico dibattito pubblico preso in esame, mentre è il primo per frequenza di apparizione sui giornali. Anche in questo caso si tratta di qualcosa che tutt* “sappiamo”, come è vero per gli argomenti precedenti, presentati come idee accettate all'unanimità. Il quinto argomento è semplicissimo: «i piccioni producono molta sporcizia», e poiché «abbiamo dei bei palazzi nel centro cittadino» questo è molto fastidioso. Perché i piccioni disturbano, perché compromettono l'ordine e la pulizia della città, devono essere espulsi, relegati “nei parchi” o altrove, non certo nel centro storico, tanto meno in Piazza dell'Opera, dove vivono molti di loro. Questo argomento è citato anche dal Centro Risorse per il Controllo dei Piccioni come motivo principale per richiedere l'espulsione dei piccioni dalle città¹³. Inoltre, dato il caso molto esplicito di Cadice, possiamo dedurre che proprio il disordine e i costi associati alla pulizia sono tra le principali cause dell'emendamento della Delibera, soprattutto perché questa motivazione è apertamente condivisa non solo dai consiglieri di Timișoara, ma anche da altri sindaci che hanno proposto soluzioni analoghe¹⁴.

A questo punto, dovrebbe cominciare a risultare più chiaro non solo l'antropocentrismo alla base di queste proposte, ma anche il tipo di umano per cui sono pensate: turist* o cittadin* che trascorrono il tempo in centro sui terrazzi, proprietar* di terrazze o beni immobili, proprietar* di appartamenti o condomini – insomma consumator* o proprietar* di immobili privati, perché, ricordiamolo, non sono i minimi rischi per la salute legati allo sporco il vero problema, ma i costi per ripulire. Come scrive il filosofo Fahim Amir, quando si parla di esseri “sporchi”,

12 Roberto Marchesini, «Animals of the City», in «Angelaki», vol. 21, n. 1, 2016, pp. 79-91.

13 Pigeon Control Resource Centre, *About Pigeons*, 2009, <https://www.pigeoncontrolresourcecentre.org/html/about-pigeons.html>.

14 C. Jerolmack, *Global Pigeon*, University of Chicago Press, Chicago 2014, p. 18.

è perché sono considerati “fuori posto” e i piccioni «non vanno portati fuori dagli spazi urbani perché sono sporchi, ma sembrano sporchi perché disturbano il nuovo ordine urbano»¹⁵. A Timișoara fanno parte di questo ordine urbano il restauro di edifici e la crescita del turismo dall'Occidente, dai paesi “civili”, il mantenimento di una pulizia e di un'estetica precise, una natura “addomesticata”, nella forma scelta di poche presenze non umane, facili da controllare.

Lo specismo¹⁶ e l'antropocentrismo costruiscono una visione che giustifica le decisioni per controllare e persino espellere gli animali nonumani dallo spazio urbano, sebbene questo non sia mai stato abitato da soli umani, né mai potrà esserlo. Il divieto di nutrire gli uccelli è parte anche di un'altra retorica, che rievoca la questione del “benessere animale” (primo argomento). La responsabilità, insomma, compare fin dall'inizio, ma di quale responsabilità si parla?

Cosa significa responsabilità nel rapporto tra umani e piccioni?

Durante il dibattito sui piccioni, uno dei consiglieri comunali ha ribadito, ripetutamente, l'idea di responsabilità, invocandola come obiettivo: «Non vogliamo multare, l'obiettivo è la responsabilità». In questa forma la responsabilità è concepita come un sottrarsi alla relazione uomo-piccione, una responsabilità che comporta il fornire alimentazione. Secondo il politico in questione, «finché abbiamo animali in città, dobbiamo esserne responsabili». E aggiunge subito dopo: «L'anno scorso sono state inoltrate 175 denunce al dipartimento ambientale». Da questo si può comprendere che cosa significhi essere “responsabili”: senza dirlo apertamente, il consigliere fa riferimento al fatto che la responsabilità degli umani nei confronti degli animali in città è di fare in modo che questi ultimi non diano fastidio ad altri umani. Abbiamo, quindi, due tipi di responsabilità: 1) La recisione improvvisa di un rapporto e 2) il controllo dello stesso rapporto a favore degli umani.

La proposta del Consiglio prevede, oltre alla modifica della legge, una campagna informativa, eventualmente seguita dalla costruzione di nidi artificiali e dalla predisposizione di aree di alimentazione, anche se

15 Amir Fahim, *Being & Swine: The End of Nature (As We Knew It)*, Between the Lines, Toronto 2020.

16 Maria Martelli, «Ordinea speciei: antispeciisme către alte lumi», in “Cutra”, 2021, <https://cutra.ro/ordinea-speciei-antispeciisme-catre-alte-lumi/>.

per quest'ultima parte non è stata avanzata una data precisa. Nonostante l'emendamento alla delibera sia stato approvato nella primavera del 2021, a fine anno non esistevano ancora precisi piani pubblici relativi a campagne di informazione (realizzate da chi?) o di nidificazione, sebbene queste ultime fossero state proposte molti anni prima da Silvia Moldovan, la fondatrice di l'Associazione SEPALE Culturale ed Ecologica, spazio artistico e rifugio per uccelli¹⁷. A proposito della responsabilità tanto invocata, invece che informare o attuare interventi concreti, la prima iniziativa dei consiglieri locali è stata quella di comminare multe.

Contrariamente ai consiglieri locali, le attiviste per i diritti degli animali presentano la situazione in modo diverso. Maria Crista, insegnante e artista del gruppo h.arta, spiega che la responsabilità è data dal potere detenuto dagli umani e dal pericolo in cui mettono tante specie di animali. Rispetto al piccione comune, la responsabilità deriva dal fatto che è stato addomesticato, e questo crea un rapporto difficile da sbrogliare e impossibile da ignorare. In un articolo pubblicato da h.arta, le artiste affermano che la nostra responsabilità nei confronti della natura è «aiutarla a esistere, dopo che ne abbiamo minato l'esistenza»¹⁸.

Ho chiesto a Silvia Moldovan, che da anni si occupa di piccioni, quale sia, secondo lei, la responsabilità degli umani nei confronti dei piccioni. Silvia ha risposto: «Prendersi cura di loro. Poiché sono animali che abbiamo addomesticato, dipendono da noi e dall'ambiente urbano. Voglio dire, è qualcosa che abbiamo causato, e non possiamo lavarci le mani in quanto considerati un inconveniente» (conversazione privata).



Figura 2. Ivănel, un piccione sopravvissuto al paramixovirus, è stato nutrito manualmente da Silvia Moldovan per quattro anni prima che iniziasse ad alimentarsi da solo.

Rispetto alla “responsabilità” auspicata dai consiglieri locali, nella visione di Silvia, Maria o altre attiviste, si

17 Asociația Culturală și Ecologică SEPALE, <https://sepale.ro/>.

18 Mirt, Cristian. «Grupul h.arta, punct de vedere în privința noului regulament pentru animalele domestice din Timișoara. „Ce înseamnă conștiința ecologică?”», *Ziua de Vest*, 26 Aprilie 2021, <https://www.ziuainvest.ro/grupul-h-arta-punct-de-vedere-in-privinta-noului-regulament-pentru-animalele-domestice-din-timisoara-ce-inseamna-constiinta-ecologica/>.

notano una serie di riconoscimenti. In primo luogo, il riconoscimento di un rapporto di convivenza a lungo termine, che ci lega come specie. In secondo luogo, il riconoscimento di uno stretto legame dovuto alla domesticazione, in cui la specie umana ha portato il piccione nel proprio spazio per trarne dei benefici. In terzo luogo, bisogna riconoscere una dipendenza, anche se diversa da quella degli animali domestici. Il piccione dipende dallo spazio urbano e quanto più gli umani lo hanno spinto verso questo rapporto di sinantropia, tanto più la sua presa in cura diventa parte della nostra responsabilità. In quarto luogo, il riconoscimento del potere (enorme) che alcuni umani hanno di decidere della vita di altri animali e di ordinare il loro spazio.

Questi riconoscimenti portano a una prima, chiara, responsabilità: prendersi cura. È così assurdo? In fondo è una preoccupazione che abbiamo per altri animali di specie diverse, ma simili in tanti aspetti: il desiderio di vivere, di non sentire dolore, o anche di godere dell'acqua e dei raggi del sole. Silvia mi ha detto che le persone a volte «dimenticano che la natura è la loro casa e che gli animali sono nostri vicini». Questa idea di vicinato è esattamente quella proposta dal filosofo Ralph Acampora (tra altri*), come punto di partenza di una relazione interspecie che rifiuta un rapporto paternalistico e che invece prevede una responsabilità morale¹⁹. Riformulando il discorso dal rapporto con i piccioni come “problema” al rapporto con i piccioni come vicini, possiamo trarre una serie di spunti possibili per definire la responsabilità che abbiamo nei loro confronti.

Esploro il discorso della responsabilità in quanto già presente nei dibattiti pubblici. Non affermo, tuttavia, che questo sia l'unico possibile o il più importante nel rapporto tra gli umani e gli altri animali. La responsabilità, come già visto, può essere intesa in modi diversi, a volte a vantaggio di coloro che si considerano responsabili più che di coloro verso i quali si è responsabili. Questo però può fungere da trampolino di lancio che ci porta da un tipo di relazione ad un altro.

Le nostre relazioni non sono qualcosa che possiamo disfare senza alcun riconoscimento dei cambiamenti che hanno avuto luogo, tanto meno senza considerare come il potere vi si distribuisca. Per pensare e agire come ecofemministe, siamo tutte coinvolte nelle relazioni affettive di cui siamo responsabili e l'esercizio della violenza contro coloro con cui abbiamo una relazione non può essere considerato etico. Proporrò

pertanto una differente analisi del rapporto tra umani e piccioni, sulla base della quale le nostre responsabilità possono essere messe in atto.

Che tipo di relazione intercorre tra umani e piccioni?

Le prime menzioni sull'addomesticamento dei piccioni di roccia si trovano su tavolette cuneiformi mesopotamiche risalenti a 5000 anni fa. I piccioni erano associati alla fertilità per la loro capacità di riprodursi quasi tutto l'anno; inoltre, venivano “selezionati artificialmente” per trasmettere questa caratteristica – a cui se ne aggiungeva un'altra, tipica della domesticazione, ossia una certa “docilità”²⁰.

Si tratta quindi di un rapporto stretto, di prossimità e di sfruttamento, in cui gli umani sono entrati per trarne beneficio. Il piccione non solo è stato addomesticato a scopi alimentari, ma anche per la sua fantastica abilità di “tornare a casa”, che lo ha reso molto utile come messaggero sin dai tempi degli antichi greci e romani²¹ e, più recentemente, nel corso delle due guerre mondiali. È visto anche come simbolo (di pace, per esempio) e come risorsa (lavoro, divertimento, sport).

Tuttavia, “il piccione” comune non è un agente passivo: non è esclusivamente il risultato dell'addomesticamento e del potere umano. Nel corso di centinaia di anni, i piccioni domestici sono fuggiti o sono stati abbandonati, riproducendosi e diventando quello che sono oggi: prolifici sopravvissuti degli spazi urbani. Le loro feci, un tempo fertilizzanti preziosi, sono ora considerate spazzatura distruttiva degli edifici, la loro capacità di riprodursi rapidamente e durante tutto l'anno è inquietante perché non più utile; la loro capacità di adattarsi e di essere ospitati nelle città umane, quindi, non è più apprezzata, ma osteggiata.

I piccioni hanno fatto parte delle nostre società “umane” (in realtà multispecie) da migliaia di anni, ma i rischi e i benefici di tale relazione non sono mai stati condivisi equamente. Per fare diversamente, possiamo cominciare a come pensare la giustizia: assicurarsi che i

19 Ralph Acampora, «OikosandDomus: On Constructive Co-habitation with Other Creatures», in «Philosophy & Geography», vol. 7, n. 2, 2004, pp. 219-235.

20 Richard Johnston e Martin Janiga, *Feral pigeons*, Oxford University Press, New York 1995, pp. 10-11.

21 Pigeon Control Resource Centre, *About Pigeons*, 2009, <https://www.pigeoncontrolresource-centre.org/html/about-pigeons.html>.

rischi e i benefici siano condivisi equamente²². I piccioni, però, non sono riconosciuti come membri legittimi della società, ma appunto come risorse da sfruttare. Eppure sono esseri viventi, individui con desideri e bisogni, con abilità speciali che hanno comportato il loro sfruttamento da parte nostra (sebbene, sottolineo, non si dovrebbe aver bisogno di abilità speciali per far parte di una società). Sono molto più delle modalità con cui sono stati sfruttati, fanno sicuramente parte della *nostra* storia comune, partecipanti (costretti) alla costruzione di civiltà, guerre e scoperte scientifiche.

E la *nostra* storia non è certo priva di violenza. I piccioni sono stati catturati, costretti a riprodursi secondo la logica umana, uccisi per la loro carne, trasportati in gabbie per essere usati come messaggeri, colpiti e fucilati in sport o in guerra, usati per esperimenti e ibridati per creare razze molto vulnerabili di piccioni domestici; insomma ridotti alla dipendenza fisica e alla impossibilità di scegliere. Negli ultimi 100 anni circa sono stati gasati, fulminati, fucilati e avvelenati²³ in quanto indesiderabili (in quanto sono venuti meno i benefici derivanti dal loro sfruttamento). Essere responsabili dovrebbe significare vedere con chiarezza che la relazione con questa specie è sempre stata asimmetrica, con tutti i vantaggi da una parte e gli svantaggi dall'altra. Tale riconoscimento non può avvenire dall'oggi al domani, ma fa parte di un processo che ci metta in condizione almeno di comprendere cosa possa realmente significare la responsabilità umana nei confronti dei piccioni.

Il piccione comune è una specie particolare, perché non è più addomesticato, ma rimane in uno stretto rapporto di dipendenza dagli spazi urbani (per così dire umani). Tuttavia, l'addomesticamento ha lasciato dei segni e il piccione comune non sarebbe lo stesso senza quel lungo processo di selezione condizionato dai desideri umani. Esistono anche i piccioni addomesticati, un processo i cui effetti possono essere visti sui loro corpi modificati: per esempio, alcune razze da "carne" sono così grandi che difficilmente possono volare. Marchesini fa notare che, nel caso di rapporti con animali che hanno subito un processo di addomesticamento, vi è la responsabilità di rispondere alla sofferenza provocata: «L'obbligo sociale derivante dall'abuso genetico deve essere articolato in un piano di intervento per la tutela psicologica,

ecologica ed etologica della loro integrità»²⁴. Ciò vale tanto più per gli animali che sono stati profondamente alterati dal processo di addomesticamento, poiché la loro dipendenza dall'umano è notevole, ma vale anche per quelli la cui dipendenza è minore come nel caso del piccione comune. Da qui, cioè dopo un graduale riconoscimento del rapporto stretto e di lunga durata, caratterizzato da sfruttamento, abuso e sofferenza, e dopo il riconoscimento delle dipendenze bioecologiche, si può partire per articolare con chiarezza la responsabilità di cura citata dalle attiviste di cui sopra. Pertanto, si possono delineare più fonti di responsabilità in base alle relazioni che prendiamo in considerazione.



Figura 3. Piccioni alla fontana dell'orologio, in Piazza dell'Opera, nel centro Timișoara. Questo è il luogo dove solitamente si radunano i piccioni, ma anche i bambini e altre persone che vogliono dar loro da mangiare.

Senza dubbio i piccioni fanno parte di Timișoara e di molte altre città. Vivono lì, generazione dopo generazione, proprio come gli umani. Durante il dibattito di aprile, alcuni cittadini hanno ricordato con nostalgia e amore i momenti in cui si recavano in Piazza dell'Opera per dar da mangiare ai piccioni. Qualcuno ha anche detto che da bambino «la gioia più grande erano i piccioni», sottolineando la sua appartenenza alla città con la frase «*timișorean*, nato e cresciuto qui»²⁵. Non è un caso che questo signore abbia ripetuto più d'una volta la frase. La sua rivendicazione della città, come persona che senza dubbio appartiene a Timișoara, si sovrappone al suo desiderio di dimostrare che i piccioni, come lui, hanno lì il loro posto. La città appartiene anche a loro.

22 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., p. 298.

23 Jerolmack, «How Pigeons Became Rats», cit.

24 R. Marchesini, «Animals of The City», cit., pp. 79-91.

25 Primăria Municipiului Timișoara, Dezbateri publică, 26 Aprile 2021, <https://www.facebook.com/primariatm/videos/475593723860488/>.

In un articolo su spazi urbani e animali, Clare Palmer, filosofa e ricercatrice in studi ambientali, sostiene che gli umani hanno responsabilità diverse rispetto agli altri animali a seconda del motivo per cui queste specie sono presenti nella città e dei tipi di relazioni che hanno con loro²⁶. Per esempio, le relazioni in cui si crea una dipendenza materiale dall'uomo comportano anche una responsabilità etica per mantenerla. Palmer offre come caso di studio i piccioni di Trafalgar Square a Londra, che la gente nutrive volontariamente (esistono casi simili in molte altre piazze, tra cui Piazza San Marco a Venezia, ma anche Piazza dell'Opera a Timișoara). C'era anche un venditore di semi con regolare licenza, che incoraggiava a fini turistici l'alimentazione dei piccioni. Pertanto, è chiaro che era stata fatta una scelta per nutrire i piccioni, sia a livello collettivo sia a livello di politiche cittadine. L'interruzione dell'alimentazione, in questo caso, diventa problematica; la relazione non è più responsabile una volta introdotto il divieto di alimentazione e le multe conseguenti all'effrazione – i piccioni che si affidano a quel cibo ricevuto rimangono necessariamente affamati. I piccioni potrebbero non avere la stessa nozione di fiducia degli umani, ma riconoscono coloro che li nutrono frequentemente²⁷ e vanno a salutarli. Questa non è certo una relazione dalla quale ci si può sottrarre senza conseguenze.

Da quanto detto finora, comprendiamo come sia complesso il rapporto tra umani e piccioni. Come detto, si tratta di una relazione di lunga durata che prosegue nel presente, una relazione di sfruttamento che ha portato molteplici vantaggi all'uomo e solo svantaggi ai piccioni, una relazione che ha irrimediabilmente alterato geneticamente i piccioni, e una relazione che ha chiaramente causato dolore, sofferenza e morte. Esiste inoltre una relazione di dipendenza, una dipendenza variabile: in passato anche gli umani dipendevano dai piccioni, ma ora i piccioni dipendono dagli spazi umani (il più delle volte, non da persone specifiche, sebbene anche questo accada). Alla luce di questa analisi, possiamo riconsiderare le nostre responsabilità nei loro confronti. Comprendere la relazione svela le modalità con cui assumersi la responsabilità, a partire dal riconoscimento come primo passo verso un rapporto più giusto.

26 Clare Palmer, «Placing Animals in Urban Environmental Ethics», in «Journal of Social Philosophy», vol. 34, n. 1, 2003, pp. 64-78.

27 C. Jerolmack, *Global Pigeon*, cit.

Come si intraprende una relazione “più responsabile”?

Semina quattro fagioli mentre fai la colonna. Uno per la colomba. Uno per il corvo. Uno per marcire e uno per crescere.

Proverbio del Wessex²⁸

Le città sono campi in cui si confrontano forze diverse, politiche ed economiche ma anche – non dimentichiamolo – ecologiche e climatiche. Ci sono molti problemi legati al modo in cui queste forze sono organizzate e disposte: dalla questione di un alloggio dignitoso [*locuire decenta*] e della mancanza di alloggi sociali al traffico impossibile e all'inquinamento che questo comporta, alla privatizzazione di tutti gli spazi per il consumo o la produzione... E l'elenco potrebbe continuare. Ma i problemi della città non sono solo degli umani, sono anche dei non umani che la abitano. Non solo dei piccioni, ma tante altre di “tipologie”: dagli animali “da compagnia” che vivono in proprietà private agli animali randagi, dagli animali rinchiusi in zoo o laboratori alle varie specie sinantropiche, la cui esistenza si basa sulla vicinanza con gli umani. Il riconoscimento della città come spazio ecologico è un passaggio necessario per la convivenza e la sopravvivenza.

La città non è e non può essere una cittadella puramente umana; nessuno spazio sulla Terra funziona così. Riconoscere la legittima presenza di altre specie è solo l'inizio. Si potrebbero fare studi sulle popolazioni e sulle loro abitudini, prima di promulgare delle leggi. Nel caso dei piccioni di Timișoara, questi studi mancano. Si potrebbe anche aggiungere che è irresponsabile procedere con il divieto e la multa, rimandando le costruzioni di colombaie e le campagne di informazione.



Figura 4. Modello di colombaio contraccettivo su piccola scala, opera di Silvia Moldovan, presentato alla mostra *L'Apocalissi dell'Elefante Bianco*, 2021. Fotografia di Medar Mihai.

28 Citato in R. Johnston e M. Janiga, *Feral pigeons*, cit., p. 269.

Attiviste come Silvia Moldovan, Maria Crista e Alina Văcaru propongono di procedere in direzione contraria, come sarebbe sensato fare: per prima cosa offrire un posto e del cibo ai piccioni e informare la popolazione umana del nostro rapporto di lunga durata con loro. Gli studi attuali confermano che l'abbondanza di cibo influenza la dimensione della popolazione²⁹, ma interrompere una relazione basata su quella che si può quasi chiamare *fiducia interspecie* non è una soluzione. Inoltre, il divieto di alimentazione e le multe non hanno efficacia se non sono accompagnate da una strategia integrata con una campagna pubblica. E il contenuto di quella campagna pubblica? Su cosa informerà? Ci sarà un altro dibattito importante quando sarà il momento. Dopotutto, quali sono le nostre responsabilità nei confronti dei piccioni?

La sociologa Marie Shingne³⁰ propone di estendere il concetto di diritto alla città agli animali. In primo luogo, questo significa il diritto di accesso allo spazio e alle risorse; poi, significa il diritto di identificare i bisogni di ciascuno – per esempio, quello di scegliere certi luoghi, non solo quelli previsti dagli umani; inoltre, a causa dei conflitti che possono sorgere, è importante il diritto ad essere presi in considerazione nei processi decisionali politici e sociali. In un articolo sulla gentrificazione (il processo di ristrutturazione dei quartieri danneggiati che porta al trasferimento forzato delle famiglie delle classi subalterne), i geografi Hubbard e Brooks³¹ propongono di prendere in considerazione altre specie, sottolineando la necessità di un «diritto a rimanere». In *Zoopolis*, Donaldson e Kymlicka propongono una serie di diritti per gli animali “liminali”, che non sono né selvatici né addomesticati³². Questi comportano, tra l'altro, una maggiore attenzione al modo in cui i rischi che rappresentano (spesso esagerati, come nel caso del discorso sulle malattie trasmesse dai piccioni) sono intesi in confronto ai rischi posti loro dagli umani.

Queste sono solo alcune delle proposte che possono rendere la vita urbana multispecie più gentile, più rispettosa e più responsabile. È chiaro, tuttavia, che il rapporto con i piccioni non può essere trascurato,

29 Daniel Haag-Wackernagel, *Feral Pigeon. Research Group Integrative Biology Management*, <https://anatomic.unibas.ch/IntegrativeBiology/haag/Feral-Pigeon-Strassentauben/pigeon-management.html>.

30 Marie Shingne, «The More-Than-Human Right to the City: A Multispecies Reevaluation», in «Journal of Urban Affairs», pp. 1-19, 2020.

31 Phil Hubbard e Andrew Brooks, «Animals and Urban Gentrification: Displacement and Injustice in the Trans-species City», in «Progress in Human Geography», vol. 45, n. 6, 2021, pp. 1490-1511.

32 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit.

ignorato, eliminato o lasciato a decisioni transitorie. Abbiamo assistito a come i piccioni “di nessuno” diventino improvvisamente proprietà pubblica quando vengono “rubati” da persone razzializzate³³ o come i “topi alati” diventino “dipendenti” quando sono messi a volare con piccoli rilevatori di inquinamento atmosferico per poi, una volta dimenticato questo aspetto, tornare a essere “disoccupati”³⁴, fastidio pubblico, “troppi”. Gli atteggiamenti delle persone cambiano continuamente, mettendo in pericolo le loro vite. Ma l'ambiente urbano è stato il loro ambiente di vita per migliaia di anni: abbiamo la responsabilità di riconoscere questa storia e di cercare di agire correttamente di conseguenza. Creare colombaie, spazi loro dedicati, è solo un primo passo per legittimare la loro presenza in città. Tutti gli altri seguiranno.



Figura 5. Fotografia di Cătălin Bătrănu a SEPALE, spazio artistico e rifugio per uccelli, a Timișoara, Romania.

33 Anonimo, «Se fura porumbeii din centrul orasului! Vor sa-i faca friptura' Ce a urmat dupa acest apel la politie. OpiniaTimisoarei», Ottobre 2017, <https://www.opiniatimisoarei.ro/se-fura-porumbeii-din-centrul-orasului-vor-sa-i-faca-friptura-ce-a-urmat-dupa-acesta-apela-politie/25/10/2017>.

34 Adam Vaughan, «Pigeon Patrol Takes Flight to Tackle London's Air Pollution Crisis», in «The Guardian», Marzo 2016, <https://www.theguardian.com/environment/2016/mar/14/pigeon-patrol-takes-flight-to-tackle-londons-air-pollution-crisis>.

Teresa Masini

Guardiamo meduse e vediamo alieni

Uno sguardo antispecista su *Medusa. Storie dalla fine del mondo (per come lo conosciamo)*

Siamo gli unici animali ad aver inventato le sirene e gli angeli. Siamo gli unici a cui manca qualcosa, la tranquillità del destino ferino, l'intreccio, lo scontro e la dissoluzione nella terra¹.

Dal momento in cui assumiamo la medusa come ancella della crisi ecologica, appare immediato ricorrere alle narrazioni – mitiche così come biologiche – legate a questo animale senza tempo. In particolar modo, è interessante notare gli effetti psico-emotivi che generano queste rappresentazioni. La medusa non è, infatti, una soggettività pacificante nel pensiero comune; si insinua nella storia contemporaneamente come corporeità mostruosa, creatura primitiva (la prima apparsa sulla Terra), divinità pietrificata, emblema dell'irrazionalità femminile e indice di instabilità ecosistemica – una grande quantità di meduse in una data zona marittima, infatti, corrisponderebbe a un'alta concentrazione di sostanze inquinanti nella stessa, e perciò sarebbe indicatrice di un ambiente saturo, invivibile, inospitale.

È attraverso questo *symbolon*², pregno di riferimenti testuali e di rimandi figurativi, che nasce *Medusa. Storie dalla fine del mondo (per come lo conosciamo)* di De Giuli e Porcelluzzi, testo che ragiona intorno alla crisi ecologica, climatica e di valori tramite un intreccio di fonti e sguardi incarnati – modellati, appunto, dall'incontro con la materialità nonumana, presenza che prende la forma, in questo caso, di un animale antico e perturbante, radicalmente altro-da-noi (umani) a partire dalla sua stessa fisicità.

Viene però immediato chiedersi: cosa ci dice la medusa, cosa trasporta, cosa alimenta, nel pensiero e nelle idee, al di là di ogni sua rappresentazione possibile? Come questa creatura performa se stessa (dove

performatività va qui inteso come auto-narrazione e attività discorsiva oltre l'umano) a partire dalla sua anatomia?

Nella branca di studi sui saperi del corpo (*body knowledge*)³ – così come in quelli di un nascente *antispecismo viscido*⁴ – l'autoreferenzialità mostruosa evocata da una rappresentazione tutta umana lascia il posto a una serie di fattori di alienità performata e performante. Si tratta, in questo specifico caso, di materia molle in assenza di vertebre, sostanza oltre l'organicità, forza vibrante e ustionante: corpo-altro vischioso e impossibile da contenere. Distanziandosi a livello materico da un'idea di sostanzialità, ciò che incarna il corpo della medusa è una *realtà intensiva*⁵, oltre le forme fisse e strutturate, al di là delle gerarchie – prima di tutto corporee: una realtà che oggi, in quanto esseri umani, siamo chiamati ad assumere nella presa in carico del problema ecologico di cui siamo parte attiva, se vogliamo davvero iniziare a proporre e produrre soluzioni differenti e possibili.

Medusa, uscito per Nero nella collana Not, è un lavoro che prende forma (come appendice ulteriore e non come resoconto) dalla newsletter omonima fondata dai due autori nel 2017 per rispondere all'urgenza – personale e collettiva – di dare vita a uno spazio di comunità, scambio e sguardo attivo sulla crisi ecologica che sta trasformando il pianeta a livello mondiale. Organizzato come un glossario di tematiche e questioni presentate in maniera discorsiva ma approfondita, il libro è un assemblaggio di storie, racconti e riferimenti multiculturali e multispecie che attraversano, e informano su, la questione dell'impatto (di un certo tipo di) umano sulla Terra nell'era geologica che ha assunto, a partire da questo dato di fatto, il nome di Antropocene.

In particolare, il filo che lega i diversi capitoli è la questione dei cambiamenti, non solo fisici – geologici e biologici, che hanno segnato il pianeta (e alcune sue aree in particolar modo) durante gli ultimi decenni di rapido inasprirsi della *climate crisis*: si parla infatti di som/movimenti storici e culturali, così come vengono approfondite le conseguenze psicologiche ed emotive, più o meno accese e più o meno individuali, in relazione e in reazione a quella che si prospetta essere “l'ultima era geologica del pianeta Terra” prima della sua inevitabile fine. Un termine senz'altro fattuale (gli ecosistemi stanno collassando) ma che assume, attraverso le voci e le

1 Matteo De Giuli e Nicolò Porcelluzzi, *Medusa. Storie dalla fine del mondo (per come lo conosciamo)*, Nero, Roma 2021, p. 14.

2 *Ivi*, p. 79.

3 Nel contesto italiano, cfr. soprattutto Ilenia Caleo, *Performance, materia, affetti. Una cartografia femminista*, Bulzoni, Roma 2021.

4 Cfr. Massimo Filippi ed Enrico Monacelli (a cura di), *Divenire invertebrato. Dalla Grande Scimmia all'antispecismo viscido*, ombre corte, Verona 2020.

5 Cfr. Giorgio Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016.

intelligenze non-solo-umane, anche la forma della necessaria fine di alcuni dei capostipiti che hanno fatto la storia dell'umanità, e di conseguenza della crisi: l'Uomo e l'Umano come Soggetto di ragione, funzione di intelligenza superiore, operatore colonizzante e trasformatore, sguardo che trapassa i corpi e gli spazi, che osserva senza realizzare che è, a sua volta, oggetto di osservazione da parte di questi, sottratto al privilegio dell'invisibilità. Perché, come si legge nel testo, qualsiasi forma di colonizzazione ha condizionato e stravolto, oltre che le vite di altri esseri umani, anche quelle di soggettività nonumane (sono diverse le specie animali estinte in seguito ai disboscamenti messi in atto dai coloni europei), oltre che la conformazione degli stessi territori (pensiamo al fatto che il sistema geologico della Terra ha iniziato a modificarsi per mano umana a partire dai primi interventi di colonizzazione nel 1492⁶). Pensare la crisi ecologica deve essere quindi innanzitutto un'operazione decoloniale.

Questo decentramento dall'umanismo – e dalle caratteristiche di individualismo e antropocentrismo che si porta appresso – prende forma nel libro anche nella scelta assunta da De Giuli e Porcelluzzi di non dichiarare l'autorialità dei testi dei diversi capitoli, sempre costruiti in prima persona singolare. Non sappiamo chi dei due autori parli mentre leggiamo: possiamo porci la domanda, intuirlo, e realizzare infine l'inutilità della questione. Non conta l'individuo, ma il groviglio di realtà – di cui egli stesso è parte integrante e agente – che il discorso è in grado di de-scotolare, senza provare nemmeno a scioglierlo. Attraverso una pratica incessante di contatto e sconfinamento, una parte – un pensiero, un modo di muoversi, di attraversare e conoscere spazi (il proprio corpo, l'ambiente) – finisce inevitabilmente all'interno di un'altra, contaminandosi. Grazie alla scelta degli autori di fondere le loro identità in un'unica voce è come se la scrittura stessa – intesa come costruzione prismatica del pensare – diventasse più aderente al tempo geologico di cui parla, accogliendo la forma inedita del comporre, citando un'espressione del pensiero sulla corporeità di Gilles Deleuze, *per intensità*⁷. Una forma che rifiuta di essere antropocentrata ma, non per questo, che si propone di essere anche antispecista.

6 Cfr. Alexander Koch, Chris Brierley, Mark M. Maslin e Simon L. Lewis, «Earth System Impacts of the European Arrival and Great Dying in the Americas after 1492», in «Quaternary Science Review», vol. 207, n. 1, marzo 2019, pp. 13-36. Lo studio evidenzia come il genocidio delle popolazioni native delle Americhe – misurabile intorno ai 56 milioni di morti tra uccisioni ed epidemie di malattie importate dall'Europa – ha provocato un veloce abbandono delle terre coltivate e una conseguente grande riforestazione in più aree nella zona analizzata dallo studio.

7 Cfr. Gilles Deleuze, Francis Bacon. *Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2007.

Osservando il testo con uno sguardo prossimo ai *Critical Animal Studies*, infatti, *Medusa* non avanza una riflessione dichiaratamente antispecista, in ferma opposizione, cioè, alla convinzione pregiudiziale secondo cui la specie umana sarebbe superiore alle altre. Però, nonostante si distanzi inizialmente da un pensiero harawaiano, pare che incarni e aderisca appieno a molti dei suoi principi multispecie⁸, in primo luogo attraverso un posizionamento di tipo post-antropocentrica. Quello che sembra un concetto trainante tra le varie riflessioni e narrazioni del libro è, infatti, proprio il concetto di coabitazione orizzontale (ancora inattuata, ma pur sempre *futuribile*) come strumento di decodificazione dei termini necessari per sopravvivere in un mondo in cui i *refugia* sono andati distrutti. Pensare in maniera post-antropocentrica significa immaginare forme alternative di comunità basate su relazioni di protezione, gioco e collaborazione (oltre che a quelle, fondamentali, di scontro), attraverso una composizione di assemblaggi non più solamente umani o nonumani, ma multispecie e interni alle specie stesse, inclusa la nostra. Cosa che *Medusa* si propone ampiamente di fare tramite lo strumento mai esausto della narrazione; casi provenienti dalla sfera del biologico smontano in tal modo il pensiero reazionario per cui la sopravvivenza di una specie è assicurata solo mediante il mantenimento di un territorio ad uso esclusivo. Dimostrano, in una precisa forma, come la convivenza generi innanzitutto nuovi modi di pensarsi come materia vibrante e di pensare e divenire, così, insieme.

Come scrivono De Giuli e Porcelluzzi verso la fine del libro, «non ha senso [...] concludere con il solito monito, invitando a imparare dal mondo naturale: perché siamo anche noi parte di quel mondo, e come i pezzi che lo compongono siamo capaci di leggere male l'ambiente che ci circonda»⁹. L'Antropocene – che Anna L. Tsing individua come una condizione disomogenea di disordine ecologico nata a partire da un intervento umano dal quale poi si è resa indipendente¹⁰, non è un concetto astratto, ma un assemblaggio vitale e generativo di soggettività, più o meno animate, più o meno organiche, essere umano compreso – e ciò che pensa, prefigura, produce a partire dalla sua responso-abilità¹¹ verso questo pianeta verde.

8 Cfr. Federica Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano 2020.

9 M. De Giuli e N. Porcelluzzi, *Medusa*, cit., p. 167.

10 Cfr. Riccardo Venturi, *Ecologie della perturbazione. Intervista con Anna L. Tsing*, in «Antinomie», giugno 2021.

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

Samuele Strati

Note sul mostro teratologico

I. Il XIX secolo ha prodotto una nozione della mostruosità sostanzialmente immanente, tale da rendere inappropriato come inattuale ogni tentativo di attribuire il suo senso a un principio trascendente. Il mostro biologico, fondamento e oggetto specifico della nuova *tératologie*, è qui e ora, ma prima di tutto *qui*. La sua origine non fa riferimento alcuno a leggi o principi che non siano esclusivamente compresi entro la stessa biologia. La causa della deformità cessa per sempre di venire ascritta al prodigioso e viene, al contrario, rielaborata entro una nuova organizzazione delle scienze della vita che più tardi, in quello stesso secolo, condurrà alle teorie dell'evoluzione. La riflessione medioevale e rinascimentale sulle origini delle difformità mostruose – anche nelle sue formulazioni più naturalizzate, in cui le cause naturali sembravano prevalere, senza mai del tutto oscurarle, sulle cause divine – aveva accolto elementi che consacravano la mostruosità in maniera effettiva a un ordine di discorso sovranaturale. Lo sguardo che ora i teratologi rivolgono a questa riflessione è impietoso e malevolo. La nuova interpretazione fa del sovranaturale una forma di superstizione, a cui oppone la razionalità di un piano unico dell'organizzazione naturale i cui meccanismi possiedono necessariamente un carattere *interno*. Là dove il mostro era l'esito visibile dell'avvenuta illiceità, dell'inosservanza delle regole della vicinanza carnale o il frutto del mercimonio della donna con forze insidiose, la sua apparizione acquisiva immediatamente il sentore di un avvenimento il cui senso profondo – ciò che in ultima istanza fondava il doppio sgomento dello sguardo, rifuggente e attraente, l'intuizione di una vertigine – era estraneo ai fatti naturali. Nel momento in cui la teratologia ritiene di aver colto e fissato le leggi della mostruosità, non vi è più spazio per spiegazioni morali e meravigliose: il mostro diviene «assennato»¹, restituito alla ragione

1 Georges Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, in *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1976, p. 252. Sull'evoluzione della comprensione della mostruosità, cfr. anche Alessandro Dal Lago e Massimo Filippi (a cura di), *Mostri e altri animali*, «aut aut», n. 380, Il Saggiatore, dicembre 2018, in particolare, per il rapporto mostro-teratologia, Massimo

e all'ordine regolare della natura. Con questo, la teratologia intende anche sottrarre la mostruosità al regime del terrore sovranaturale che l'aveva accompagnata nelle epoche precedenti, come parte del compito richiesto al discorso scientifico («*Nous allons demander à la science de l'établir*»²). Il mostro, normalizzato, classificato e infine riprodotto fuoriesce dall'abisso tenebroso della sua incomunicabilità, dal mistero della sua origine. La sua carne, alleggerita dal peso della superstizione, è divenuta pelle sottile, trasparente.

II. Oggetto della riflessione teratologica è il mostro *biologico*. Il XIX secolo considera i mostri favolosi delle arti e dei racconti il prodotto dell'indistinzione tra realtà e immaginazione³. L'antichità e il Medioevo conoscono una mostruosità favolosa fatta di impressioni, di figure e motivi accomunati da una grande plasticità anatomica, le cui parti stanno in un rapporto vicendevolmente mutevole. Si tratta perlopiù di un immaginario fantastico di provenienza esotica, marginale, quasi che il suo principio formatore avesse ritenuto di doversi sottrarre allo sguardo e ritirarsi ai confini del mondo, dove il reale si fa simile al sogno, per offrirsi indirettamente come testimonianza, voce, racconto. Il Cristianesimo, in Europa, conduce i temi mostruosi entro un ordine di discorso teologico e simbolico, di cui i bestiari sono i principali esemplificatori. Nei bestiari medioevali la realtà naturale è sostituita dalla verità del simbolo. Queste opere adattarono il *corpus* delle conoscenze zoologiche a fini diversi da quelli tradizionalmente propri delle scienze naturali, destinandolo a usi primariamente spirituali. La ragione ultima va ricercata in un peculiare posizionamento degli elementi mondani della natura nei confronti delle realtà celesti. La realtà terrena non è che il riverbero di un'altra, divina, così che nelle cose del mondo si possono scorgere le vie di accesso alle «perfezioni invisibili»⁴ di Dio. L'istruzione che ricaviamo dal mondo naturale deve dunque essere utile

Filippi, «Tra un fasmide e un axolotl. La moltiplicazione dei mostri pallidi e la guerra sulla vita informe», pp. 11-29 e Benedetta Piazzesi, «“Dans des voies insolites”. Il mostro zootecnico nella prima metà dell'Ottocento», pp. 65-82.

2 Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, voce “Monstre”, *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, vol. XI, Paris 1827, p. 108.

3 Valgano a tal proposito le parole di Canguilhem: «I mostri sono immaginati, esistono ed esistono proprio perché sono immaginati». G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 246. Sullo sviluppo in Europa dell'estetica e dei temi mostruosi cfr. Jurgis Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismo nell'arte gotica*, trad. it. di F. Zuliani e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1973.

4 «Dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute», Rm, 1, 20.

al perseguimento di una forma di conoscenza più alta: «Da ciò ch'è in basso possiamo salire a ciò che sta in alto»⁵, commenta Origene. Le descrizioni raccolte nei bestiari, assegnando a ogni forma animale una posizione entro i termini della simbologia sacra, assolvono una funzione didattica ed esegetica. Al contrario, non sembra realmente importante determinare il loro statuto in termini naturalistici. Per Agostino, le creature sono *signa*, figure, allegorie. È facile comprendere, quindi, come il problema di distinguere l'opera della natura dall'opera della scrittura, di vagliare con criterio – oggi diremmo scientifico – i racconti sui mostri d'Oriente che i latini, attraverso la Grecia, avevano condotto nell'immaginario europeo, e di come si sia dunque giunti a quello stato di cose che Pastoureau ben sintetizza allorché afferma l'identità di immaginario e realtà⁶, fosse in fin dei conti, per il pensiero medioevale, un falso problema. La tradizione che riconosceva all'immaginazione un ruolo di primo piano nella formazione del mostro, in secondo luogo, era destinata a una sopravvivenza ulteriore, protrattasi sino all'età moderna. Nel trattato *Des monstres et prodiges*, Paré include l'immaginazione tra le cause della mostruosità. E ancora nel XVIII secolo si discuterà di come tale facoltà abbia il potere di agire sulla materia fetale conferendole la forma a somiglianza dei propri contenuti, di come in essa si celi un principio causale capace di trarre in inganno l'ordine naturale della riproduzione.

Il mostro biologico naturalizzato è, però, un mostro a cui è stata sottratta la componente immaginativa, nel duplice senso eziologico ed essenziale. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire individua la causa della mostruosità in un arresto di formazione dovuto a un fattore meccanico, traumatico, come una pressione o una percossa. Nell'embrione, lo sviluppo di un organo si arresta a uno stadio di formazione precedente rispetto agli esiti finali della sua evoluzione. L'anomalia non è che il risultato di un corso di crescita *ordinario* deviato da un ostacolo che ne ha impedito il progresso regolare. Il mostro è uno sviluppo temporaneo divenuto permanente. La conclusione di Étienne è che le leggi che presiedono la formazione dell'anomalia sono le medesime che sorreggono la formazione dell'organismo normale (così che si renda possibile anche una *tassonomia* delle mostruosità, impresa a cui Isidore Geoffroy

Saint-Hilare, figlio di Étienne, ha dato contributi notevoli)⁷. Normalità e anormalità ricadono entrambe sotto la stessa organizzazione. Troviamo qui l'idea che la natura si esprima universalmente senza mai violare il suo piano di composizione fondamentale, entro cui si disputa il gioco di varietà delle morfologie particolari, mentre restano inalterati i rapporti tra le parti. Ricondurre la mostruosità a tale piano equivale a tradurla in rapporti comparabili, a *ordinare* ciò che in precedenza era disordine. Non vi sono infrazioni alle leggi naturali dell'anatomia – ed è così cancellata, nei termini in cui l'abbiamo posta, la causa esterna prodigiosa. L'orizzonte anatomico è unico e costante, e la sua formulazione è tale da impedire ai singoli processi interni di rivendicare il potere di trascenderlo.

III. Nel marzo del 1512, a Ravenna, nasce un mostro. L'evento è riportato in numerose cronache, tra cui il *Diario* del farmacista toscano Landucci. Qui, il bambino è descritto, sulla base di uno dei numerosi ritratti che ne circolarono, con un corno sulla fronte, ali di pipistrello in luogo delle braccia, genitali a un tempo maschili e femminili, un occhio sul ginocchio e diversi altri attributi mostruosi. Pochi giorni dopo, nel corso della battaglia di Ravenna tra la Lega Santa e il Regno di Francia, la città viene saccheggiata. Landucci prosegue evidenziando una correlazione tra i fatti ravennati e la nascita del mostro, così da metterne in rilievo la funzione profetica: «Vedi se 'l mostro indovinava loro qualche gran male! E pare che sempre seguiti qualche gran cosa a quella città dove nascono tal cose»⁸. La nascita del mostro annuncia l'imminenza di una calamità, che si abbatte sulla città che lo ha dato alla luce. In altre città lo schema si ripete: Volterra, in cui nacque un bambino mostruoso e a cui capitò, poco dopo, la medesima sorte di Ravenna, ne è un esempio. La funzione del mostro si esaurisce, potremmo dire, nel suo valore di segno. Ma la sua apparizione non è un evento casuale. Con essa, si rende nota la collera divina verso la degenerazione terrena del peccato. La città si è macchiata di una colpa morale. La vera origine del mostro va cercata in un male della condotta. Perciò il mostro suscita un profondo orrore. Daston e Park, nella loro opera sulle meraviglie, riportano come le descrizioni dei mostri diffuse attraverso fogli volanti e opuscoli

5 Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, trad. it. di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1982, p. 230. Sui principi teologici dei bestiari, cfr. Francesco Zambon, *L'alfabeto simbolico degli animali. I bestiari del medioevo*, Carocci, Roma 2001.

6 Michel Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, trad. it. di C. Testi, Einaudi, Torino 2012, p. 52.

7 Sulla teratologia dei Geoffroy Saint-Hilaire, cfr. Maddalena Mazzocut-Mis, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Guerini, Milano 1992.

8 Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, Sansoni, Firenze 1883, p. 315.

facevano uso di termini come «horribili» e «spaventevoli»⁹. Il mostro va inteso sotto il segno della punizione, a cui è chiamata a rispondere la comunità nella sua interezza. Il peccato che la scatena è collettivo, perciò collettiva è la condanna. L'orrore generato dalle nascite mostruose acquista allora una portata generale, è un sentimento diffuso, pubblico, la reazione spaurita a un sentore apocalittico. Il mostro non è più una questione familiare o coniugale, ma un fatto sociale.

Nel processo di razionalizzazione delle mostruosità – come accennato all'inizio – anche le emozioni suscitate dal mostro nella comunità diventano un bersaglio polemico della teratologia. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire riferisce con sdegno di come gli autori dei secoli antecedenti, mossi dalla superstizione, non esitassero ad approvare la condanna a morte dei bambini mostruosi nel mondo greco e romano¹⁰. La paura del mostro, come la sua associazione alle calamità, è l'espressione di una cultura non ancora sottratta a un'interpretazione della realtà che cerca al di fuori le proprie categorie, ancora disposta, preda di ignoranza e pregiudizio, a riconoscere dei significati portentosi e divinatori agli avvenimenti insoliti. Lo stupore dinanzi al fatto anomalo, socialmente destabilizzante, viene inteso dal nuovo secolo positivo alla stregua di un istinto primordiale e, soprattutto, improduttivo in termini di sapere. «*S'étonner à leur vue, ce n'est pas savoir*»¹¹. La teratologia antica giungeva, senza poterlo evitare, a un momento di arresto: oltre una certa soglia, una causa prodigiosa non si spiega se non dicendo che è prodigiosa. Per la nuova scienza sperimentale, le opere teratologiche sorte da tale spirito non hanno da dire nulla di realmente utile, sono «*plus curieuses qu'instructive*»¹².

Abbiamo trattato allo stesso modo lo stupore e la paura. Queste due emozioni avevano in comune il riferirsi al prodotto di una causa in ultima istanza misteriosa, insondabile come le sue vie di manifestazione, che reca con sé sin dal primo apparire il sospetto della violazione di una norma morale. Si profila ora, tuttavia, un nuovo timore, che deriva direttamente dall'aver fatto del mostro un principio interno alla natura e, dunque, un'occorrenza intrinseca al suo stesso corso. Si tratta, in effetti,

9 Katharine Park e Lorraine Daston, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, trad. it. di M. Ferraro e B. Valotti, Carocci, Roma 1998, p. 154.

10 Cfr. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, vol. I, J.B. Baillière, Paris 1832, p. 5.

11 É. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique des monstruosités humaines*, vol. II, J.B. Baillière, Paris 1822, p. 104.

12 I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies*, cit., pp. 6-7.

di un'angoscia che risponde a un regime diverso da quello del prodigioso, e che riguarda direttamente la vita nel suo processo di ripetizione, nella sua intima essenza riproduttiva. L'orrore si trasforma in inquietudine. Perché questa è tanto pervasiva? Sorprendersi del mostro era sintomo di ignoranza (delle cause, ma anche *lato sensu*: perciò attribuita a un pensiero volgare); esserne inquietati ora indica primariamente il nostro statuto di viventi. Possiamo trovare esposti questi concetti nel noto saggio di Canguilhem. Poiché viviamo, la nostra posizione nella serie continua della riproduzione della vita ha un duplice valore: di effetto, prima, di possibile causa, poi. «Uno scacco della vita ci riguarda due volte, sia perché tale scacco avrebbe potuto prodursi in noi, sia perché uno scacco potrebbe venire da noi»¹³. Non appena ciò appare chiaro alla coscienza, essa sospetta di ogni nuova vita. Di più: sospetta della vita in sé, poiché in questa il successo perde ogni carattere necessario. Ai viventi è tolta la garanzia della forma, perché il meccanismo che abitualmente genera “l'identico dall'identico” può improvvisamente ritrovarsi sospeso.

«Dal momento che la vita è passibile di scacco, tutte le sue riuscite sono degli scacchi evitati»¹⁴. Qual è il sentimento della vita riuscita, consapevole di aver evitato lo scacco? Di fronte al fatto compiuto della mostruosità, la vita riuscita sperimenta la soddisfazione brutale della propria riuscita, in maniera simile alla soddisfazione del sopravvissuto di fronte al morto, di cui parla Canetti. Il mostro avremmo potuto essere noi. Ma non lo siamo, e la nostra è una gioia vile, e tanto più spietata in quanto la nostra stessa riuscita ha natura altrettanto fortuita.

IV. La tendenza a produrre “l'identico” rimane una tendenza. Essa non supera mai il suo valore di consuetudine. In questo modo diventa concreta la possibilità di illustrare l'esito della riproduzione attraverso una formula opposta. Ricondurre il mostro alla serie della moltiplicazione dei viventi sortisce il duplice effetto di normalizzare la mostruosità, ossia di sancire la sua unità strutturale, il suo accordo con il piano anatomico fondamentale, e di fissare nel processo all'origine di tale serie un principio mostruoso che si esprime nella capacità di produrre una differenza. Sono i modi di questa produzione a richiamare in seguito la varietà di teorie che hanno lo scopo di chiarirli – in Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, per esempio, è necessario che si produca un intervento

13 G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 239.

14 *Ibidem*, p. 241.

ambientale. Ma la molteplicità delle forme viventi, questa straordinaria abbondanza, tanto copiosa e profusa, non avrebbe avuto luogo in assenza della capacità della vita di compiere un esercizio plastico. La vita, è banale dirlo oggi, è un perpetuo movimento, e di questo movimento il mostro è espressione *visibile*.

Occorre chiarire il punto: questa espressione deve essere intesa a prescindere dalla posizione che il mostro occupa nella serie infinita della riproduzione. Essa ha valore indipendentemente dal fatto che il mostro contribuisca o meno a far mutare la vita. Il problema che qui si ritrova, quello di distinguere la patologia dalla mutazione, è per noi evitabile. Il mostro va colto, piuttosto, come la manifestazione della capacità della vita di rivelare i suoi stessi principi. Il *momento* è il suo tempo proprio – e, del resto, la vita mostruosa è una vita momentanea: poiché la loro funzione specifica è annunciare, i mostri muoiono poco dopo essere venuti al mondo. Ogni teoria della mostruosità deve sin dall'inizio fare i conti con il fatto che il suo oggetto si dà nella forma dell'apparizione. Non sorprende che gli antichi vi scorgessero, di volta in volta, caso dopo caso, dei significati profetici, delle allegorie, delle tracce ulteriori. Nondimeno, il mostro non va inteso simbolicamente. La capacità che esprime, è espressa *direttamente*. Appare senza alcuna necessità di mediazione. Il mostro non rimanda a una realtà differente da quella stessa che lo produce, come una metafora o un'analogia. Esso non simboleggia nulla. Al contrario, il movimento interno alla vita, il suo potere deviante, lo *vediamo* nel mostro, che ritrova così il suo senso di *ostenta*. Ogni vita nasce nuda, ma la vita mostruosa vuole che di sé si veda *prima di tutto* la nudità. Questa sua chiarezza, che è anche una forma di insolenza, esibisce quanto nella vita vi è di massimamente oscuro, l'attitudine a esaurirsi in una convulsione. La materia vivente, con i suoi spasmi vitali, è mostruosa sin dal principio: essa sorge dal caos. Lo stesso momento della creazione rifiuta la regola della similitudine e non vi è bisogno di porre questa formula sotto una lente teologica per scoprirne la validità: a un certo punto, in un mondo materiale si produce un mondo vivente. Tale produzione non può che essere mostruosa, alla maniera di una sorgente da cui nasca un pesce solo perché vi è dell'acqua.

Massimo Filippi e Emilio Maggio

L'estraneità dell'interno e l'intimità dell'esterno¹

1. Le categorie più efficaci per descrivere il mondo su cui vige la disciplina e la retorica di *Anthropos* – colui che guarda dall'alto e, al contempo, dirige lo sguardo verso le altezze – sono “vivente” e “non vivente”. La polarizzazione del discorso tramite dicotomie includenti/escludenti sembra essere un tratto specifico di *Homo sapiens*, colui che continua ad arrogarsi il diritto di decidere del futuro del mondo – del suo mondo – e dell'intero pianeta – dell'insieme di mondi che stanno al contempo all'interno e all'esterno del mondo dell'umano. Per questa ragione, al fine di definire il concetto di vita, l'Occidente ha opportunisticamente optato a favore di “interno” piuttosto che di “esterno” – l'*interno* presuppone il noi, annunciando la comunità e annuncia l'io, presupponendo una transitività della realtà che materializza un soggetto agente e oggetti che patiscono. Questa dicotomia ha generato un autentico “sistema” teologico-politico: il significato di vita come ciò che vive, che già Aristotele nel *De Anima* qualificava come «vita nutritiva», cioè «ciò che è stato separato e diviso», «è precisamente quanto permette di costruire – in una sorta di *divide et impera* – l'unità della vita come articolazione gerarchica di una serie di facoltà e opposizioni funzionali»².

Tutta la riflessione occidentale si fonda su questa visione: l'*appropriazione escretiva* della vita nutritiva e la sua *decomposizione incorporante* in gabbie categoriali volte a preservare l'incorruttibilità dei corpi umani sono il risultato di dispositivi – religiosi, culturali, politici, economici, ecc. – che replicano la prospettiva interno/esterno rendendola effettiva. È questa *performatività* a istituire l'umano come confine invalicabile tra ciò che deve essere (vivente) e tutto ciò che non è (vivente), assecondando l'idea iperstiziosa secondo cui, tra le/i tant* altr*, animali, non-bianchi, donne, omosessuali, migranti, trans, clandestini,

1 Questo saggio è stato pubblicato con il titolo «The Extraneity of the Inside and the Intimacy of the Outside» in «Vestigia», vol. 3, n. 3, pp. 223-234, dicembre 2021.

2 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 22.

sono percepiti come “resti”, incapaci di vivere pienamente in quanto non conformi a ciò che li qualificerebbe come degni di vita – *non sono, semplicemente esistono*. Questo è quanto meno paradossale poiché dovrebbe essere proprio l’idea di e/sistenza, qualcosa che si localizza nella falda – o sulla soglia – tra l’interno e l’esterno, a liberare il vivente umano dalle catene dell’essere e dalle sue alienanti qualificazioni ontologiche. Il “mistero” della separazione nell’Uomo è sempre il risultato di una divisione, di una cesura tra l’interno e l’esterno. E «chiedersi in che modo – nell’uomo – l’uomo è stato separato dal non-uomo e l’animale dall’umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani»³.

2. Agamben ha evidenziato, con enfasi maggiore di altr*, che interno ed esterno possono confluire *apertamente* nella sinonimia. La ferrea dicotomia che intendono ri/produrre conduce all’assurdo secondo cui è la Legge a sussumere l’interno e l’esterno grazie a un meccanismo di *impasse* simbolica che coinvolge l’umanità nella sua (falsa) interezza. Agamben rilegge *Il processo* di Kafka, a sua volta riletto da Derrida, *davanti alla Legge*. Di fronte alle porte sempre aperte del Tribunale ci si immobilizza: come mi devo comportare? Devo entrare all’interno dell’aula con la paura di essere giudicat* oppure rimanerne all’esterno con la paura di essere bandit*?

La leggenda kafkiana espone la forma pura delle legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando. Il contadino è consegnato alla potenza della legge, perché questa non esige nulla da lui, non gli ingiunge altro che la propria apertura. Secondo lo schema dell’eccezione sovrana, la legge gli si applica disapplicandosi, lo tiene nel suo bando abbandonandolo fuori di sé. La porta aperta, che è destinata soltanto a lui, lo include escludendolo e lo esclude includendolo. E questo è precisamente il fastigio supremo e la radice prima di ogni legge»⁴.

In altre parole, e soprattutto nel caso di stati di emergenza permanenti, sempre più frequenti nella contemporaneità – il tempo cioè in cui si è andata configurando una condizione ossimoricamente definibile come *crisi stabile* –, si sta sia all’interno della comunità sia all’esterno della civiltà, in un gioco semantico che ribalta perfino il significato delle

3 *Ibidem*, p. 24.

4 *Id.*, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, pp. 57-58.

parole: *esterno* è l’essere escluso all’*interno* di spazi privati che rendono indisponibile lo spazio pubblico. E viceversa: interno è l’essere incluso all’esterno in uno spazio pubblico che rende indisponibili gli spazi privati. In termini agambeniani: la Legge *vige* ma non *significa*.

3. Se il poststrutturalismo ha ridimensionato la figura del Soggetto umano e ha avuto il grande merito di decostruire le assiologie che privilegiavano il ritornello oppressivo “*Io penso...Io sono*”, il postumanismo ha smascherato la pulsione antropocentrica volta a separare ogni altra alterità dalla categoria “Uomo”. In questo senso, il postumano rappresenta il paradigma della crisi (un’altra!) dei processi identitari che non hanno mai cessato di dicotomizzare la realtà, dividendo la cultura dalla natura, il mondo dal pianeta, l’animale dall’uomo, l’uomo dalla macchina, l’interno dis/organico dall’esterno organizzato, le viscere dagli escrementi... Interno ed esterno sono i termini che, invisibili, governano tutte le opposizioni binarie, tra cui quella umano/animale che sostiene l’antropocentrismo (e da cui è a sua volta sostenuta) come macchina che include escludendo (evacuazione) e che, al contempo, esclude includendo (alimentazione).

L’umanismo è tuttora la misura con cui avvicinarsi a, o allontanarsi da, tutto “ciò” che viene pensato/percepito come fuori/legge. Il dentro assume valore solamente se continua a interessare l’interiorità come caratteristica sublime dell’animo (o psiche, o sentimento, o coscienza...) umano; allo stesso modo, il fuori assume dignità solamente se commisurato con ciò che risulta esterno al *corpus domini*, a ciò che sostiene l’idea di un’organizzazione del mondo che non può prescindere dall’umano-misura-di-tutte-le-cose, organizzazione che

funziona trasponendo un particolare modo di essere umano in un modello generalizzato, che è categoricamente e qualitativamente distinto dagli altri sessualizzati, razionalizzati e naturalizzati e in opposizione agli artefatti tecnologici. L’umano è il costruito storico che ha saputo consolidare una convenzione sociale intorno alla sua “natura umana”⁵.

Per questo le teorieprassi postumane hanno spostato l’attenzione sulle *politiche dei corpi ibridi* – corpi sempre più dis/organici in quanto dis/organizzati da quelle stesse tecnologie computazionali, genetiche,

5 Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 34.

informatiche... che contaminano e corrompono proprio la presunta integrità/impermeabilità della specie (umana). L'incessante spinta a *esternizzare* le proprietà umane, il cosiddetto proprio (interno o dentro) dell'Uomo, ha raggiunto il punto-soglia di sconvolgimento degli «equilibri tra "interno" ed "esterno" su cui [la specie] si era sinora basata»⁶.

Le innovazioni tecnologiche rappresentano pertanto veri e propri attentati alle politiche antropocentriche, in quanto mettono a repentaglio il rapporto performativo interno/esterno. La tecnologia digitale sta insomma minando la «fragile interiorità dell'uomo occidentale»⁷. È proprio a causa della logica degli algoritmi che il corpo umano si disperde nei circuiti elettronici integrati, nei chip di silicio, nelle piattaforme digitali che producono affascinanti e insieme inquietanti effetti *wire-less* per cui realtà psichica e realtà fisica, *res cogitans* e *res extensa*, entrano in uno spazio di assoluta indistinzione.

La nostra interiorità si sta trasformando a ritmo velocissimo, nel modo più radicale possibile: perde la sua unicità, diventa confrontabile con quella della macchina. Perché televisione e computer, aprendo il loro guscio, hanno aperto anche il nostro, bruciando i nostri vecchi circuiti e facendone crescere di nuovi. E noi abbiamo aperto il loro, credendo di trovare tubi catodici e circuiti stampati, e scoprendo invece con sorpresa che c'era tutto un mondo, che c'eravamo, piccoli piccoli, anche noi, con leggi di funzionamento, rapporti, sensi, un corpo nuovo⁸.

La poetica della *nuova carne* sta diventando la realtà in cui siamo inesorabilmente implicati come novella *zoè*. Il corpo non rappresenta più il confine tra l'io psico-fisico da proteggere e preservare e l'altro, nel migliore dei casi, da contemplare e, nel peggiore, da sfruttare, bensì un dispositivo che muta e si adatta alle tecnologie dell'ingegneria genetica e dell'intelligenza artificiale.

Un nuovo organismo, dunque. Un nuovo organismo che, seguendo Artaud, è *superficie significativa* – o *sensu bianco* per in/seguire Lacan. La nuova carne è il corpo ribelle, denudato e messo in croce, quel corpo preconizzato, tra gli altri, dall'arte performativa degli anni '90: il sangue e i fluidi di Stelarc e Orlan, che consegnano l'umanità

6 Antonio Caronia, *Dal cyborg al postumano. Biopolitica del corpo artificiale*, Meltemi, Milano 2020, p. 181.

7 *Ibidem*, p. 184.

8 *Ibidem*.

inter(n)a all'esternalità (esterno o fuori) della morte, della putrefazione e della malattia. Al fondo delle fauci di Irma, quelle fauci in/organiche che pulsano nel sogno (s)fondativo di Freud, in cui si compie, secondo Lacan, l'«orribile scoperta» «della carne che non si vede mai», della «carne in quanto sofferenza informe»⁹, dell'esterno che è sempre già dentro e dell'interno che è sempre già fuori.

La nuova carne assimila la tecnologia – letteralmente la inghiotte come la cassetta VHS della sequenza più famosa di *Videodrome*¹⁰ – nel momento stesso in cui è a sua volta assimilata/divorata dalla tecnologia. La nuova carne è un blob metamorfico di dentro e fuori: «Il cervello e la mente sono i luoghi in cui vengono sperimentate le tecniche di controllo»¹¹. La neurofarmacologia e le neotecnologie della mente sono in grado di modellare la *logistica della percezione* umana, portando l'incandescenza della dicotomia interno/esterno al suo acme più estremo e, al contempo, alla sua implosione più sorda. Non a caso, da tempi immemori, *farmaco* è sempre stato sia rimedio (esterno che soccorre l'interno) sia veleno (interno che soccombe all'esterno).

4. Il metamorfismo è intrinseco alla “natura” umana e il dispositivo interno/esterno opera per mitigare l'angoscia di morte. Identificandosi con gli altri animali, l'umano, fin dalle sue origini, ha intrapreso un percorso in cui è la dimensione della sopra/vivenza a qualificarne la (i)storia. L'umano ancestrale ammirava l'animale *là fuori*, in quanto in possesso di straordinarie capacità di far fronte, di star di fronte, all'aperto. Attraverso miti e rituali, il fuori dell'animalità, divorato ed espulso, si è andato trasformando, lentamente ma inesorabilmente, nel dentro dell'umanità. Come sostiene Gehlen, la paradossalità biologica dell'umano consiste nella sua inusitata e ostinata abilità nel modificare le circostanze ambientali piuttosto che nell'adattarsi. Una volta concepito il Dio unico delle religioni monoteiste, «le condizioni interne ed esterne dell'esistenza mutano di conseguenza»¹², e la *fede nella propria immagine e somiglianza* segna una svolta decisiva.

9 Jacques Lacan, *Il Seminario, Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, a cura di Antonio di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 179.

10 David Cronenberg, *Videodrome*, Canada 1983.

11 Francesca Alfano Miglietti, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa&Nolan, Genova 1997, p. 20.

12 Arnold Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, trad.it. di E. Tetamo, Feltrinelli Milano 2016, p. 32.

La *muta*, «il cui desiderio più intenso è *essere di più*»¹³ e che distingue le comunità umane “primitive”, imita l'organizzazione sociale dei branchi di lupi. E la muta, secondo Canetti, può essere *interna* o *esterna*. Quella esterna opera sull'ambiente (fuori) tramite la caccia e la guerra; quella interna si avvale, invece, di una serie di rituali funzionali al mantenimento dell'integrità comunitaria (dentro). In entrambi i casi, l'umano che si *muta* in civiltà, rendendo risibili le dimensioni dei branchi di pesci, delle mandrie di bisonti, degli stormi di uccelli e degli sciami degli insetti, espelle la morte, includendola come sacrificio – o sembiante – di quegli stessi animali che intendeva imitare.

5. Il gesto dell'afferrare e dell'incorporare – del portare dentro il fuori e fuori il dentro – regola il nostro rapporto con il mondo. Gesto archi-fossile, il mano/mettere pone in relazione l'interno con l'esterno, organizzando il *corpo* politico del potere. Per Canetti, la mano che afferra il cibo per portarlo alla bocca esprime al contempo la prossimità con l'animale e il (non)rapporto eterotrofico con l'ambiente. Già a partire dal Paleolitico, però, la preda non è solo alimento ma anche vittima. In breve: *carne*, parte di un tutto da cui l'umano si è posto fuori con l'invenzione di un dentro proprio.

La distinzione tra interno ed esterno che pervade l'*etica dell'orrore* associata alle pratiche (auto)necrofagiche e (auto)cannibaliche delle prime comunità umane assume col tempo la dimensione del cerimoniale, in cui il «reciproco rispetto [di coloro che mangiano insieme] significa anche che essi non si mangeranno *l'un l'altro*»¹⁴. In questo processo di lungo corso, tuttavia, non si smette di incorporare l'altro escluso. All'*etica dell'orrore* si sostituisce l'*etica dell'osceno* che opera attraverso meccanismi di animalizzazione che mettono l'altro così *fuori* scena da farne parte invisibile delle pratiche (etero)necrofagiche e etero(cannibaliche) del *dentro*. Con una stessa mossa, sincrona nella sua diacronia, gli animali vengono animalizzati e il dominio dell'uomo sull'uomo si realizza attraverso ininterrotti processi di animalizzazione, che non smettono di circolare.

6. Il vissuto umano è segnato dalla dicotomia interno/esterno che non smette di contrapporre l'anima al corpo, tanto più oggi, nel momento in cui, in nome della sicurezza – di qualsiasi forma di sicurezza

–, assistiamo all'asfissiante (in quanto irrespirabile) smaterializzazione della nostra corporeità animale. Foucault ha immaginato un luogo dove il Soggetto potesse finalmente sciogliersi – non scomparire – in una trama esistenziale capace di annullare la distanza tra coscienza interna ed esperienza esterna: «Questo pensiero, in rapporto all'interiorità della nostra riflessione filosofica e in rapporto alla positività del nostro sapere, costituisce quel che si potrebbe chiamare in una parola *il pensiero del fuori*»¹⁵.

Ed è Artaud, secondo il filosofo francese, a costituire una delle possibili soglie (o buchi) attraverso cui accedere a tale pensiero, al tesoro esteriore relegato nello scrigno dell'interiorità umana. È con Artaud, infatti, che il «linguaggio discorsivo è chiamato a sciogliersi nella violenza del corpo e del grido», è con lui che «il pensiero, abbandonando l'interiorità ciarliera della coscienza, diviene energia materiale, sofferenza della carne, persecuzione e strazio», «pensiero del limite, della soggettività spezzata, della trasgressione»¹⁶. Che sia allora la dimensione della *performatività* che, disorientando pubblico e artista, potrebbe permettere di *deteritorializzare* spazio pubblico e spazio privato, intrecciando in un nodo indissolubile – ancora una volta, ma in tutt'altro senso – l'interno e l'esterno, il dentro e il fuori, e l'“e” che a sua volta, s/legandosi, li lega?

7. Per quanto la realtà sia stata “aumentata” dai nuovi dispositivi tecnici – o forse proprio per questo – è sempre più difficile discernere il vero dal falso, la realtà psichica da quella materiale, la natura dalla cultura... Se l'interpretazione del mondo dipende tuttora dalle tradizionali categorie teologico-politiche regolate e regolanti le dinamiche dentro/fuori, l'umano è sempre più *disseminato* in spazi interstiziali, liminali, metastabili dove, nell'indistinzione tra interno ed esterno, si producono nuove ontologie e nuove esistenze, entrambe con «il cervello fuori dalla testa e i nervi a fior di pelle»¹⁷.

Il cyborg, allora, più che dall'ibridazione umano/macchina – che resta relegata nell'immaginario apocalittico/integrato della fantascienza – è regolato dal continuo trapassare *reale*, come su un nastro di Möbius, del dentro nel fuori e viceversa, e poi ancora e ancora, sempre daccapo. Il soggetto-cyborg non smette di rigenerarsi frammentandosi in

13 Elias Canetti, *Massa e potere*, trad.it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 111.

14 *Ibidem*, p. 265.

15 Michel Foucault, *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, SE, Milano 1998, p. 18.

16 *Ibidem*, p. 20.

17 A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Roma 1985, p. 38.

molteplici rivoli ontologici e smarrendosi nella pluralità dei mondi. Da questa prospettiva, la psicogeografia debordiana non è sogno o deriva dell'immaginazione. Se analizzata con maggiore spregiudicatezza storica e minore ortodossia politica, si rivela piuttosto *possibilità concreta* per soggettivazioni altre.

Se il vecchio mondo è già morto, non essendo più possibile distinguere ciò che vi sta all'interno da ciò che vi sta all'esterno – è questo che fa la morte, ogni morte, tutte le morti –, il mondo uguale a se stesso dei mezzi di ri/produzione capitalista, continua a pesare, da dentro e da fuori, sulle nostre coscienze (interno) e sulle nostre esistenze (fuori). Per questo, di contro alla logica mortifera della mera sopra/vivenza, la mutazione antropologica a venire dovrà impegnarsi politicamente a diminuire (*far fuori*) – e non, come ora, ad aumentare (*accrescere dentro*) – la *verità* della specie umana a favore di un *sapere in/sonne ed es/agitato*. Ad accettare l'estraneità del dentro e l'intimità del fuori a cui ci consegna il pensiero animale o, se preferite, districando il nodo (borromeo?), l'animalità del pensiero, il pensiero dell'animalità e l'animale pensante.

8. In *L'invasione degli ultracorpi*¹⁸, il pericolo, portato da una malefica razza aliena in grado di sostituirsi agli umani replicandone la fisiologia in copie perfette, è rappresentato nei termini di minaccia portata da fuori al dentro del corpo della nazione. Trascurando la dimensione sociologica di quest'opera, dimensione che la colloca nel filone paranoico della fantascienza reazionaria americana del dopoguerra, in cui il nemico veniva identificato con il comunismo, per concentrarsi invece sull'importanza dell'esperienza spettatoriale, possiamo estrapolare alcune caratteristiche che evidenziano il ruolo giocato dalla macchina interno/esterno sui dispositivi istituzionali e su quelli rappresentativi, sulle strutture e sulle sovrastrutture attraverso cui si articola l'esercizio del potere e la produzione del con/senso. Se questa macchina è, infatti, centrale nella produzione delle categorie che dicotomizzano il mondo, discriminando l'intero (non)vivente non umano, interno ed esterno sono essenziali anche per stabilire ciò che che l'umano può o meno vedere.

Il cinema, come è noto, è strutturato dalla dialettica (dentro)campo/fuori campo. Hollywood è in questo esemplare, poiché la sua impresa di ricostruzione del mondo non lascia nulla al caso: la messa in scena della realtà deve sottostare a precise regole narrative e formali,

quali la consequenzialità logica, la trasparenza assoluta delle immagini, l'obiettività della macchina da presa, la luce diffusa senza contrasti, la profondità di campo che sussume tutti i piani di ripresa in un'unica inquadratura... Questo è fondamentale per la costruzione dell'immagine cinematografica in quanto insieme di soglie che dispone ciò che possiamo (dentro/qui) o non possiamo (fuori/via) vedere. Il *campo cinematografico* pertanto diventa l'unica concepibile immagine in movimento, mentre nel *fuori campo* viene relegato l'in/concepibile o, detto altrimenti, tutto ciò che, pur dentro, non è considerato degno di visione, ciò che deve star fuori scena, l'osceno.

I rapporti di forza tra il (dentro)campo e il fuori campo cinematografico possono essere chiamati in causa per rappresentare la (non)relazione tra spazio pubblico e spazio privato. Lo spazio privato e privatizzato del profitto (il dentro) sembra aver definitivamente scalato lo spazio pubblico (il fuori) delle relazioni gratuite ed evenemenziali. In nome della sicurezza, gli spazi pubblici, che dovrebbero guidare la vita della città, sono stati ridotti ad abnormi enclave commerciali. Il controllo capillare delle piazze e delle strade, che innervano la mappa emotiva e affettiva della città, è delegato dalle istituzioni agli esercizi commerciali che, con i loro marchi, trasformano le marche della socialità in in/controllato ed es/orbitante consumo compulsivo. Pertanto l'interno dello spazio privato – inteso come garante dei dati personali e come impresa delle performance sociali – va esibito nell'esterno dello spazio pubblico. È un po' come se ci portassimo appresso la nostra casa, mostrandone l'arredamento e, se necessario, mettendolo in vendita in un processo di economicizzazione del *bios* che rimanda, anche etimologicamente, alla *conduzione della casa*. Rimando questo talmente rilevante che, sull'altro lato del nastro [*strip*], le piazze e le strade sono chiamate a riprodurre l'architettura strutturale, estetica ed emotiva dell'*interior design* del domicilio privato.

Se lo spazio pubblico ha a che fare con l'ecologia dei sentimenti che, mandando Debord alla deriva, potremmo definire come la risultante del rapporto tra dimensione naturalculturale dello spazio e dimensione politica del fare umano e se le norme di convivenza delegate dallo Stato all'esercizio privato ri-territorializzano il paesaggio urbano in mero snodo logistico degli scambi commerciali, allora l'unica modalità di deterritorializzazione della dicotomia spazio privato/spazio pubblico (un altro modo di dire, ormai dovrebbe essere chiaro, interno/esterno o dentro/fuori) potrebbe essere la costituzione di forme inedite di *proprietà pubblica* – di *proprietà inappropriata e disappropriante*. La città

18 Don Siegel, *L'invasione degli ultracorpi*, USA 1956.

potrebbe in tal modo, sulle orme di Deleuze, diventare luogo di circolazione di affetti e spazio in cui far agire concetti e percetti, un po' come fa il cinema dell'immagine-tempo, quel cinema (dell')altro che non cessa di intrecciare dentro e fuori, che non smette di provare a delineare una climatologia della metastabilità (del desiderio) animale.

9. Non è proprio questa impropria metastabilità desiderante ciò che innerva, invisibile in quanto sempre in vista, ciò che è stato considerato il proprio dell'umano? Che cos'è il linguaggio se non il dentro che parliamo e il fuori che ci parla? Che cosa è lo strumento se non il reciproco toccarsi (dallo sfioramento al colpo) dell'interno con l'interno, e viceversa? E la politica? E la morale? E, per parafrasare Derrida quando parla di quel (non)vivente a cui abbiamo dato il nome di Animale: la morte, il riso e il pianto, il lutto, la noia, il mentire, il perdono, il canto, il gioco, l'ospitalità, il dono e l'offerta, il pudore e lo specchio? E, passando a Lacan, l'agalma, la lamella, *l'une-béveu*, l'oggetto *a*? E il corpo senza organi, il rizoma e il divenire-animale di Deleuze? E...

E, passando, ad altre scale: cosa sono gli ipoggetti, come il DNA e le cellule, o gli iperoggetti, come il riscaldamento globale e la pandemia, se non inestricabili commistioni di dentro e fuori? E la *storia naturale* dell'evoluzione? E i quanti, le stringhe e il Big Bang?

E ancora: dove va il vivente quando dorme e quando sogna, nel letargo e nell'estasi, nella noia e nell'orgasmo, se non in un sonnambolico spazio dove il dentro e il fuori, l'interno e l'esterno, non smettono di scambiarsi di posto?

10. Ecco, allora, che, subito prima di addormentarsi o subito dopo essersi svegliato, nel dormiveglia della coscienza chiara e distinta, facendosi scudo (o dietro lo schermo?) di un modesto rocchetto, compagno, non v'è dubbio, del mutaforma Odradek – cruccio del Padre di famiglia (e di Madre Natura!) – il nipotino intesse per il nonno la trama della più breve, della più ancestrale e della più potente delle favole speculative, quella che, pur supponendola, sostituisce alla distinzione spaziale interno/esterno la durata di un tempo sospeso – due parole soltanto e una barra che scorre tra i due vuoti del toro: «Fort/Da».

NOTE BIOGRAFICHE

David Griffiths ha conseguito un dottorato di ricerca in Teoria critica e culturale presso l'Università di Cardiff. Interessato alla ricerca interdisciplinare sulla sessualità, in particolare alla storicizzazione e alla contestualizzazione delle modalità scientifiche e mediche di comprensione dei corpi e delle pratiche relative al sesso, al genere e alla sessualità, dirige il progetto interdisciplinare FUTURESEX dell'Università del Surrey.

Maria Martelli è membra del gruppo Just Wondering, ricercatrice, scrittrice e produttrice. Vive con speranzoso pessimismo questo mondo ingiusto. Trae energia dalla poesia, dai raggi del sole, dal caffè e dal femminismo. Pensa scrivendo e ammira le piante che sbocciano.

Samuele Strati è laureato in Filosofia e Scienze e tecniche psicologiche presso l'Università degli Studi di Perugia. Attualmente, nella stessa sede, prosegue gli studi con indirizzo filosofico.