

“ Tutta la storia attraverso la voce di un pesce, sanguinante, rosicchiato, ma che resiste fino alla morte.

– Georgi Gospodinov

”

Liberazioni

49

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

estate 2022

49

C.SALZANI E Z.WEISBERG *Etica e politica della carne coltivata* M.FILIPPI E E.MAGGIO *La domanda non è «Che cosa è un animale?» ma «Come si diviene animale?»* A.SOTTOFATTORI *Equivoci e incertezze teoriche* I.CHIAS *Daniel dalla carne* D.MAJOCCHI *Guerra e pet* ASSEMBLEA ANTISPECISTA E TRANSELVATIKΘ *Un biglietto per salvare il mondo: per una contestualizzazione degli zoo nel paradigma coloniale e capitalista* G.CERIOI *Corpo Umano? No! Un percorso visuale tramite il collage* L.GIUDICI *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie* A.LANFRANCHI *Cow e l'antropocentrismo visuale*



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00



Liberazioni

Trimestrale Anno XIII n. 49 / Giugno 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 Giugno 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

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	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

Questo numero è dedicato a Giovanni Manizzi, instancabile attivista, appassionato lettore di queste pagine e dolce amico che ci ha lasciato prematuramente.

«Allora, avete capito perché sto poco sul blog? :) Perché seguo loro e loro mi dicono che è meglio stare sotto gli alberi di un bosco o vicino a un corso d'acqua, o su un prato, piuttosto che davanti a uno schermo. Sono le stesse cose che tutti i cani provano a dire ai loro umani, da sempre – ma chi li ascolta più?»

<https://laprovaperlaconfidenza.blogspot.com/2021/07/blog-post.html>



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

- 6 Carlo Salzani e Zipporah Weisberg
Etica e politica della carne coltivata
- 18 Massimo Filippi e Emilio Maggio
La domanda non è «Che cosa è un animale?» ma «Come si diviene animale?»
- 27 Aldo Sottofattori
Equivoci e incertezze teoriche

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 34 Irene Chias
Daniel dalla carne
- 47 Davide Majocchi
Guerra e pet
- 59 Assemblea Antispecista e Transelvatika
Un biglietto per salvare il mondo: per una contestualizzazione degli zoo nel paradigma coloniale e capitalista

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 72 Giulia Cerioli
Corpo Umano? No! Un percorso visuale tramite il collage
- 83 Luca Giudici
Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie
- 90 Alessandro Lanfranchi
Cow e l'antropocentrismo visuale

NOTE BIOGRAFICHE

Carlo Salzani e Zipporah Weisberg

Etica e politica della carne coltivata

Nel dicembre del 2020 Singapore è stato il primo paese ad approvare la commercializzazione di *chicken nuggets* (crocchette di pollo) “coltivate”, prodotte dalla start up californiana Eat Just. Il 19 dicembre 2020 il ristorante “1880” di Singapore le ha per primo proposte ai suoi clienti, che hanno dichiarato che le *chicken nuggets* di Eat Just erano indistinguibili, sia per gusto che per consistenza, da quelle convenzionali¹. La carne coltivata (chiamata anche carne *in vitro*, cellulare, sintetica, di laboratorio e “pulita”) è prodotta da colture di cellule animali *in vitro*: le cellule vengono estratte da un animale morto o ancora in vita mediante una biopsia e sono poi immerse in un “brodo di coltura” (carboidrati, grassi, proteine, sali, con l’aggiunta di additivi) e poste in un bioreattore, dove le cellule possono crescere e specializzarsi. Idealmente non c’è bisogno di uccidere nessun animale in questo processo e, per questo motivo, la carne coltivata viene considerata da molti una soluzione pragmatica e praticabile ai tanti e urgenti problemi di benessere animale, benessere ambientale, salute umana e sicurezza alimentare causati dagli allevamenti intensivi di animali da carne e dalla crescita della popolazione mondiale.

Il progetto della carne coltivata offre una «narrazione promissoria»² di redenzione tecnologica dai mali dell’allevamento intensivo ed è quindi stato salutato come una svolta epocale sia dal settore dei produttori di carne che dai difensori dei diritti animali. Tuttavia, in questo articolo sosterremo che tale ottimismo non è giustificato. Per cominciare, i grandi produttori di carne stanno usando i loro investimenti e il loro sostegno a questo nuovo settore come mezzo di *humanewashing* e *greenwashing* delle loro pratiche fondamentalmente disumane e dissennate dal punto

1 Matthew Scully, «Hello Cultured Meat, Goodbye to the Cruelty of Industrial Animal Farming», in «National Review», 17 gennaio 2021, <https://www.nationalreview.com/2021/01/hello-cultured-meat-good-bye-to-the-cruelty-of-industrial-animal-farming/>.

2 Neil Stephens, «Growing Meat in Laboratories: The Promise, Ontology, and Ethical Boundary-work of Using Muscle Cells to Make Food», in «Configurations», vol. 21, n. 2, 2013, pp. 159-181.

di vista animale e ambientale. Inoltre, recenti studi indicano che, anche se le aziende che producono la carne coltivata riuscissero a raggiungere i livelli massimi di produzione previsti, non saranno mai in grado di espandersi e di ridurre i loro costi di produzione in modo tale da poter sostituire le pratiche di allevamento industriale. Infine, la spinta a continuare a produrre e consumare carne “vera” (anche se prodotta artificialmente al di fuori del corpo animale) perpetua quelle tendenze che sono almeno in parte responsabili proprio del disastroso stato in cui si trova il nostro pianeta: la cosificazione degli animali e i rapporti di dominio che li riducono a oggetti uccidibili, mangiabili e sostituibili all’infinito.

L’“assurdità” dell’allevamento intensivo

Il sogno di produrre carne senza la “scoccatura” di un corpo animale ha nutrito l’immaginario della fantascienza almeno a partire dalla fine dell’Ottocento e ne rimane oggi un tema prediletto. Esempio paradigmatico ne sono i ChickieNobs, le pepite di pollo che vengono convenientemente coltivate *in vitro* senza l’impiccio di teste e zampe nel romanzo L’ultimo degli uomini di Margaret Atwood³. Ma l’idea di produrre carne senza animali ha ispirato visioni di soluzioni tecnologiche per i problemi dell’allevamento intensivo almeno fin da quando Winston Churchill, in un celebre articolo del 1931 intitolato *Fifty Years Hence*, predicava che «riusciremo a sfuggire all’assurdità di far crescere un intero pollo per mangiarne il petto o le ali coltivando queste parti separatamente in un medium adeguato»⁴. Churchill pensava che questo sogno si sarebbe realizzato cinquant’anni dopo la sua proclamazione, e cioè per la fine del XX secolo. E non si è sbagliato di molto: il rapido progresso della biomedicina e dell’ingegneria tissutale ha permesso al patologo americano Russell Ross di coltivare fibre muscolari *in vitro* già nel 1971⁵. Tuttavia,

3 Margaret Atwood, *L’ultimo degli uomini*, trad. it. di R. Belletti, TEA, Milano 2009. Uno scenario molto simile si trova anche in *Id.*, *Per ultimo il cuore*, trad. it. di E. Banfi, Ponte alle Grazie, Milano 2016.

4 Winston Churchill, (1931), «Fifty Years Hence», http://rolandanderson.se/Winston_Churchill/Fifty_Years_Hence.php. Cfr. anche Michael Rowland, «Clean Meat: A Bold Prediction May Finally Come True», in «Forbes» 2017, <https://www.forbes.com/sites/michaelpellmanrowland/2017/06/12/clean-meat-a-bold-prediction/#471748166659>.

5 Russell Ross, «The Smooth Muscle Cell», in «The Journal of Cell Biology», vol. 50, n. 1, 1971, pp. 172-186. Per una breve ricostruzione storica, cfr. anche Jeff Sebo, «The Ethics and Politics of Plant-Based and Cultured Meat», in «Les ateliers de l’éthique / The Ethics Forum», vol. 13, n. 1, 2018, pp. 159-183.

è solo nel 2002 che fu raggiunto un livello tecnologico sufficiente affinché degli scienziati del Touro College di New York (finanziati dalla NASA allo scopo di permettere agli astronauti di coltivare carne nello spazio) fossero in grado di produrre un filetto di pesce derivato dalle cellule di un pesce rosso⁶.

Questi progressi tecnologici hanno ricevuto moltissima pubblicità e hanno creato grandi aspettative e un sostegno entusiasta da un gran numero di settori e di attori sociali e politici, tanto che nel 2008 PETA ha offerto un premio di un milione di dollari a chi fosse riuscito a commercializzare carne coltivata di pollo entro il 2012 (scadenza poi prolungata al 2014)⁷. Il governo olandese, tra i tanti sostenitori di questo progetto, iniziò già nel 2005 a finanziare la ricerca sulla carne coltivata attraverso l'agenzia SenterNovem⁸ e nel 2013 il primo hamburger di manzo coltivato fu creato dal farmacologo olandese Mark Post all'università di Maastricht. La produzione di questo hamburger durò quasi due anni, per un costo di oltre 300.000 dollari. L'hamburger fu poi cucinato il 5 agosto 2013 in diretta in un programma televisivo inglese e davanti a una platea di giornalisti da un celebre cuoco e assaggiato da noti critici gastronomici⁹. PETA alla fine non ha mai assegnato il suo premio, perché i costi e gli aspetti tecnologici rimangono ancora troppo gravosi per un'eventuale commercializzazione, ma rispetto all'hamburger di Post, i *chicken nuggets* di Eat Just oggi sono prodotti solo in 14 giorni e costano 17 dollari¹⁰.

Oggi molte aziende e organizzazioni contribuiscono con ricerche, sovvenzioni e altre forme di sostegno all'impegno di "sfuggire all'assurdità" degli allevamenti intensivi per produrre carne coltivata. Alcuni noti esempi sono l'azienda New Harvest, fondata già nel 2004 e quindi quella che da più tempo è impegnata nel progetto della carne coltivata; il Good Food Institute, fondato nel 2016 con Bruce Friedrich (che ha lavorato con PETA per 15 anni) come amministratore delegato; e

6 Morris Benjaminson, James A. Gilchriest, e Mateo Lorenz, «In Vitro Edible Muscle Protein Production System (MPPS): Stage 1, Fish», in «Acta Astronautica», vol. 51, n. 12, 2002, pp. 879-889. Cfr. Neil Stephens *et al.*, «Bringing Cultured Meat to Market: Technical, Sociopolitical, and Regulatory Challenges in Cellular Agriculture», in «Trends in Food Science & Technology», n. 78, 2018, pp. 155-166.

7 PETA's "in vitro" Chicken Contest, <https://www.peta.org/features/in-vitro-meat-contest/>.

8 J. Sebo, «The Ethics and Politics of Plant-Based and Cultured Meat», cit., p. 165-166.

9 G. Owen Schaefer e Julian Savulescu, «The Ethics of Producing *in vitro* Meat», in «Journal of Applied Philosophy», vol. 31, n. 2, 2014, pp. 188-202; J. Sebo, «The Ethics and Politics of Plant-Based and Cultured Meat», cit.

10 M. Scully, «Hello Cultured Meat, Goodbye to the Cruelty of Industrial Animal Farming», cit.

The Better Meat, fondata nel 2018 da Paul Shapiro, un attivista animalista che ha anche contribuito a fondare Compassion over Killing/Animal Outlook ed è stato vicepresidente dell'Humane Society negli Stati Uniti¹¹. Anche altre organizzazioni come Animal Equality, Proveg International, Mercy for Animals, e l'Humane League hanno dichiarato il loro sostegno alla carne coltivata, e molti investitori internazionali stanno riversando milioni di dollari in questo progetto, a partire dalla Gates Foundation, continuando poi con Google Ventures, Obvious Corporation (i cui proprietari sono i fondatori di Twitter), e tanti altri¹². La panacea che la carne coltivata si ritiene possa offrire ai mali dell'allevamento intensivo ha portato alcuni filosofi e pensatori ad affermare che siamo «moralmente obbligati a sostenere» quella che Patrick Hopkins e Austin Dacey hanno chiamato «carnicoltura»¹³. La lista dei sostenitori della carne coltivata include anche una figura di spicco dell'animalismo internazionale come Peter Singer, il quale ha affermato che, quando sarà finalmente commercializzata, sarà ben felice di assaggiarla¹⁴.

Rivoluzionare la produzione di carne

Se fosse veramente mantenuta, la promessa della «trascendenza della carne dalla vita animale»¹⁵ potrebbe in teoria risolvere un gran numero di pressanti problemi che minacciano il pianeta e la vita umana stessa a livello globale (questa è quella che Carlo Alvaro chiama «la tesi dell'esito auspicato»¹⁶): per cominciare, la sofferenza e la morte di miliardi di animali, ma anche gli enormi costi ambientali dell'allevamento intensivo, la scarsità di cibo per una popolazione mondiale in continua crescita, l'uso inefficiente delle risorse e i rischi per la salute associati alla produzione

11 Cfr. Paul Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*, Gallery Books, New York 2018.

12 Brianne Donaldson, «Introduction: In the Blink of an Eye», in Brianne Donaldson e Christopher Carter (a cura di), *The Future of Meat Without Animals*, Rowman & Littlefield, Londra 2016, p. 19.

13 Patrick D. Hopkins e Austin Dacey, «Vegetarian Meat: Could Technology Save Animals and Satisfy Meat Eaters?», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», vol. 21, n. 6, 2008, pp. 579-596.

14 Peter Singer, «The World's First Cruelty-free Hamburger», in «The Guardian», 5 agosto 2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/05/worlds-first-cruelty-free-hamburger>.

15 Susan McHugh, «Real Artificial: Tissue-cultured Meat, Genetically Modified Farm Animals, and Fictions», in «Configurations» vol. 18, nn. 1-2, 2010, p. 188.

16 Carlo Alvaro, «Lab-grown Meat and Veganism: A Virtue-oriented Perspective», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», n. 32, 2019, p. 128.

di massa di carne, come l'epidemia di obesità e la diffusione di malattie zoonotiche. È stato previsto che il consumo di carne a livello mondiale raddoppierà tra il 1999 e il 2050¹⁷ e l'attuale produzione di carne è già insostenibile a diversi livelli. Passare a un sistema alimentare a base di vegetali su scala globale è considerato da molti irrealistico e utopico¹⁸, la carne coltivata è vista perciò come una soluzione più praticabile.

È molto difficile fornire stime precise sul numero di animali macellati ogni anno per il consumo umano (e questa mancanza di precisione è già in sé un indicatore della magnitudine di questa «catastrofe morale»¹⁹), ma i numeri forniti dalle statistiche della FAO superano gli 80 miliardi²⁰, una cifra veramente astronomica di crudeltà e degradazione. Anche i costi ambientali dell'allevamento intensivo sono enormi: consuma più terra, acqua ed energia che la maggior parte delle altre industrie ed emette più anidride carbonica, metano e protossido di azoto che la maggior parte delle altre industrie – tra il 18% e il 51%, a seconda delle stime²¹ (in inglese questo fattore si chiama *carbon hoofprint*, impronta carbonica animale). Nel complesso, l'allevamento intensivo è uno dei maggiori responsabili del cambiamento climatico globale, della perdita di biodiversità, della scarsità idrica e del collasso di interi ecosistemi²². E, come sottolinea Jeff Sebo, questo impatto dell'allevamento intensivo non è dovuto a un malfunzionamento del sistema, ma è essenziale al suo funzionamento normale²³. Secondo alcune stime (che, bisogna precisare, al momento non sono che supposizioni informate), la carne coltivata potrebbe richiedere il 99% in

meno di utilizzazione del suolo e l'82-96% in meno di uso d'acqua e potrebbe emettere 78-96% in meno di gas serra rispetto all'allevamento intensivo. Secondo queste stime, il fabbisogno energetico sarebbe di circa il 7% superiore, ma nel complesso la cunicoltura sarebbe significativamente più efficiente nell'utilizzo delle risorse²⁴. I recenti sforzi per rinominare la carne coltivata come *clean meat*, carne “pulita”, cercano proprio di enfatizzare questi tratti che la distinguono dalla carne tradizionale (ovviamente per ragioni di marketing: renderla commercialmente più attraente e interessante)²⁵.

Anche i vantaggi per la salute umana potrebbero essere notevoli. La quantità e qualità dei grassi e di altre sostanze potrebbero essere controllate, dosate, e perfino manipolate geneticamente, il che potrebbe portare a una riduzione delle malattie legate all'alimentazione come l'obesità, le patologie cardiovascolari, il diabete di tipo 2 e varie forme di cancro dell'apparato digerente. Visto che gli antibiotici non sono necessari nella sua produzione, la carne coltivata non contribuirebbe alla resistenza agli antibiotici, che oggi costituisce un'importante minaccia alla salute a livello globale, e l'ambiente asettico e strettamente controllato necessario per la produzione potrebbe ridurre drasticamente i pericoli delle malattie zoonotiche come la peste suina o l'influenza aviaria, che sono trasmesse all'umano da animali concentrati in allevamenti intensivi e costituiscono – le recenti pandemie non fanno che confermarlo – un'ulteriore minaccia alla salute dell'intera umanità²⁶.

Come abbiamo già notato, questi fattori hanno portato molti filosofi, politici e amministratori ad affermare che lo sviluppo di e il sostegno alla carne coltivata non è solamente un obbligo e un dovere morale²⁷, ma anche una necessità pratica²⁸.

17 John Miller, «In Vitro Meat: Power, Authenticity and Vegetarianism», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 4, 2012, p. 48; Adrian Rorheim, Adriano Mannino, Tobias Baumann, e Lucius Caviola, «Cultured Meat: An Ethical Alternative to Industrial Animal Farming», in «Sentience Politics», n. 1, 2016, p. 1.

18 P. Hopkins e A. Dacey, «Vegetarian Meat», cit.; A. Rorheim *et al.*, «Cultured Meat», cit.

19 A. Rorheim *et al.*, «Cultured Meat», cit. p. 1.

20 FAOSTAT: <https://www.fao.org/faostat/en/#search/Producing%20Animals%2FSlaughtered>.

21 Secondo il rapporto *Livestock's Long Shadow* pubblicato dalla FAO nel 2006 (<https://www.fao.org/publications/card/fr/c/9655af93-7f88-58fc-84e8-d70a9a4d8bec/>) il settore agroalimentare è responsabile del 9% delle emissioni di anidride carbonica, del 37% di quelle di metano e del 65% di quelle di protossido di azoto, per un totale globale del 18% dei gas serra. Nel 2009, però, il Worldwatch Institute ha pubblicato un nuovo rapporto, *Livestock and Climate Change* (<https://awellfedworld.org/wp-content/uploads/Livestock-Climate-Change-Anhang-Goodland.pdf>), che prende in considerazione molti più fattori e aumenta il totale globale al 51% dei gas serra. Jonathan Safran Foer discute questi dati nell'appendice di *Possiamo salvare il mondo, prima di cena. Perché il clima siamo noi*, trad. it. di I. Abigail Piccinini, Guanda, Milano 2019.

22 Per un'analisi generale, cfr. Philip Lymbery e Isabel Oakeshott, *Farmageddon: The True Cost of Cheap Meat*, Bloomsbury, Londra 2014.

23 J. Sebo, «The Ethics and Politics of Plant-Based and Cultured Meat», cit., p. 163.

24 Hanna L. Tuomisto e M. Joost Teixeira de Mattos, «Environmental Impacts of Cultured Meat Production», in «Environmental Science & Technology», vol. 45, n. 14, 2011, pp. 6117-6123; Rorheim, Mannino, Baumann, e Caviola, «Cultured Meat», cit.

25 *Ibidem*, p. 6.

26 *Ibidem*.

27 Emilio José Armaza-Armaza e Julio Armaza-Galdos, *Legal and Ethical Challenges Regarding Edible in Vitro Meat Production*, in Carlos M. Romeo Casabona, Leire Escajodo San Epifanio e Aitziber Emaldi Ciriòn (a cura di), *Global Food Security: Ethical and Legal Challenges*, Wageningen Academic Publishers, Wageningen 2010, p. 518; P. Hopkins e A. Dacey, «Vegetarian Meat», cit., p. 579.

28 J. Sebo, «The Ethics and Politics of Plant-Based and Cultured Meat», cit., p. 164.

Se niente cambia

Malauguratamente, tuttavia, gran parte della discussione filosofica sulla carne coltivata è priva di qualsiasi genuina riflessione critica e rimane tristemente spoliticizzata. Anzi – e forse proprio per un inconscio o perfino intenzionale meccanismo di evasione – le discussioni prettamente filosofiche tendono a concentrarsi su questioni superficiali come il cosiddetto *yuck factor* (fattore “schifo”) per le nuove forme di *Frankenfood* o i pericoli del cannibalismo che teoricamente la carne coltivata potrebbe introdurre²⁹. Un solido esame filosofico mostra però che la carne coltivata costituisce un progetto errato a ogni livello, tanto etico che sociale, tanto politico che economico e ambientale.

I sostenitori della carne coltivata insistono nel far notare che l'estrazione di cellule staminali (chiamate anche *starter cells*, cellule iniziali) da animali vivi è un processo relativamente innocuo, in quanto viene portato a termine in pochi minuti usando un ago da biopsia in anestesia locale. Sottolineano anche che le colture cellulari estratte da un animale di una qualsiasi specie data «sarebbero teoricamente sufficienti per produrre quantità infinite di carne»³⁰ e che nel futuro le *starter cells* potrebbero essere prese da banche di cellule, eliminando completamente il bisogno di ricorrere a biopsie su animali vivi. Tuttavia, anche se le cellule vengono estratte in modo “innocuo” da animali vivi, la produzione di un brodo di coltura – composto da macro e micro nutrienti come zuccheri, aminoacidi, vitamine e minerali che vengono “somministrati” alle cellule per mantenerle in vita *in vitro* –, come ammettono anche gli stessi sostenitori della carne coltivata, è, al momento, un “processo decisamente disumano”: esso richiede l'uccisione di una mucca incinta e l'estrazione (senza anestesia) del sangue dal cuore del vitellino per ottenere il siero fetale bovino (FBS)³¹. Anche se i ricercatori impegnati nel progetto della carne coltivata stanno cercando di produrre brodi di coltura alternativi derivati da piante, funghi e microalghe per rimpiazzare il siero fetale bovino, potrebbero passare anni prima che ci riescano.

La produzione del siero fetale bovino mette in evidenza un altro e più

29 Cfr., ad es., P. Hopkins e A. Dacey, «Vegetarian Meat», cit.; Martin O'Reilly, «The Ethics of Cultured Meat», in «The Irish Vegetarian», 2012/2013, pp. 8-9; Josh Milburn, «Chewing Over In Vitro Meat: Animal Ethics, Cannibalism and Social Progress», in «Res Publica», n. 22, 2016, pp. 249-265; David J. Chauvet, «Should Cultured Meat Be Refused in the Name of Animal Dignity?», in «Ethical Theory and Moral Practice», n. 21, 2018, pp. 387-411; C. Alvaro, «Lab-grown Meat and Veganism», cit.

30 A. Rorheim *et al.*, «Cultured Meat», cit., p. 4.

31 *Ibidem*, cit., pp. 4-5; S. McHugh, «Real Artificial», cit., pp. 187 sgg.

vasto problema: l'uso di questo siero come brodo di coltura è infatti dovuto anche alla sua abbondanza come sottoprodotto (estremamente redditizio³²) dell'allevamento intensivo. Quindi lungi dal costituire una minaccia all'industria della carne tradizionale, l'industria della carne coltivata lavora in partenariato con, e anzi essenzialmente dipende da, l'industria tradizionale e per questa e altre ragioni contribuisce molto probabilmente perfino al suo perdurare. Per esempio, l'azienda The Better Meat di Paul Shapiro si è alleata con il gigante americano dell'agribusiness Perdue per creare Chicken Plus[®], *chicken nuggets* “migliorati” con ceci e cavolfiori³³; Upside Foods (ex Memphis Meats), la prima azienda di carne coltivata al mondo, ha ricevuto investimenti dai giganti dell'agribusiness Tyson Foods e Cargill; e la start up israeliana Future Meat ha ricevuto investimenti da Tyson, mentre Supermeats, un'altra start up israeliana, è stata fondata da PHW-Gruppe Lohmann & Co., un'enorme azienda europea di pollame.

Come ha ammesso candidamente Bruce Friedrich, il progetto della carne coltivata *ha bisogno* dell'industria della carne tradizionale: ha bisogno delle sue dimensioni, della sua filiera di produzione e distribuzione, della sua esperienza nel marketing e della sua massiccia base di consumatori³⁴. È ironico e, come dice il sito web Clean Meat Hoax, davvero «orwelliano» che ci si debba affidare al «sistema che dobbiamo ringraziare [...] per l'uccisione di miliardi di animali ogni anno, la distruzione dell'ecologia dell'intero pianeta e la scomparsa del 60% degli animali selvatici sulla Terra negli ultimi 40 anni, per condurci a un futuro più eticamente giusto ed ecologicamente sostenibile»³⁵. Il progetto della carne coltivata non è solo un modo per queste aziende di ripulire la loro immagine con l'*humanewashing*, ma rischia perfino di aumentare il potere che le grandi multinazionali, e il dispositivo tecno-capitalista più in generale, hanno sui mezzi di produzione alimentare³⁶.

32 Un litro di FBS può costare dai 300 agli 800 euro e ne dovette usare 50 litri per produrre un singolo hamburger Mark Post. Il vero problema del siero fetale bovino è quindi economico e non etico («La Estafa de la Carne In-Vitro»: <https://archive.org/details/carneinvitro/mode/2up>).

33 Clean Meat Hoax, <https://www.cleanmeat-hoax.com>.

34 Bruce Friedrich, «Creating a New Agricultural Revolution», in «Effective Altruism», 2020, <https://www.effectivealtruism.org/articles/bruce-friedrich-creating-a-new-agricultural-revolution>.

35 Clean Meat Hoax, <https://www.cleanmeat-hoax.com>.

36 J. Miller, «In Vitro Meat», cit., p. 55. Alquanto problematica – ma anche decisamente indicativa – è anche l'accettazione acritica del capitalismo e del libero mercato, il sistema fondamentalmente responsabile dello sfruttamento estremo di umani e non umani, e in primo luogo del sistema dell'allevamento intensivo. I grandi investitori nel progetto della carne coltivata vedono però proprio in questo sistema la soluzione ai problemi che esso stesso ha creato e che si riassume nel motto creato da Bruce Friedrich: «Il capitalismo riuscirà dove il veganismo ha fallito» (citato in «La Estafa de la Carne In-Vitro», <https://archive.org/details/carneinvitro/mode/2up>).

Infine, la carne coltivata è destinata a fallire perché è un progetto non modulabile su larga scala. Con costi di produzione astronomici, non sarà mai in grado di competere con l'industria tradizionale della carne, che riesce a produrre grandi quantità di carne e altri prodotti animali a costi sempre più bassi (sia per i produttori che per i consumatori). Come fa notare Joe Fassler, «22 milioni di libbre di proteine coltivate», che è quello che l'analisi tecno-economica (TEA) del consulente ambientale Delft suggerisce che il Good Food Institute potrebbe produrre in un anno, è «solo circa lo 0,0002, o un cinquantesimo di un percento, dei 100 miliardi di libbre di carne prodotte negli Stati Uniti ogni anno»³⁷. La logistica stessa smentisce i sogni di produzione su larga scala: secondo un'analisi della rivista economica «Food Navigator», «se vogliamo che le proteine coltivate coprano almeno il 10% delle forniture mondiali di carne entro il 2030, avremo bisogno di 4.000 stabilimenti come quello previsto dal GFI [Good Food Institute]. Per rispettare questa scadenza, se costruiamo un mega-impianto al giorno saremmo ancora troppo lenti»³⁸. La contaminazione delle cellule è un'altra grande preoccupazione. Creare ambienti asettici, che sono necessari per garantire che i bioreattori e gli impianti di produzione siano privi di agenti contaminanti, è un processo molto complesso ed economicamente gravoso. Infine, se è vero che la produzione di carne coltivata richiederebbe sicuramente un utilizzo di terreni, acqua e altre risorse molto inferiore rispetto all'industria tradizionale, potrebbe però richiedere molta più energia (anche rispetto alle attuali stime) e non sarebbe quindi così ecologica e rispettosa dell'ambiente come tanti oggi vogliono pensare³⁹.

La perpetuazione dell'industria della carne

Il partenariato tra cunicoltura e industria tradizionale della carne va però ben oltre gli investimenti economici: è anche e soprattutto un partenariato ideologico. Nonostante rivendichi di occupare una posizione etica superiore, l'industria della cunicoltura, proprio come l'industria tradizionale, perpetua l'idea che i corpi animali siano sempre a nostra

37 Joe Fassler, «Lab-grown Meat is Supposed to be Inevitable. The Science Tells a Different Story», in «The Counter», 2021, <https://thecounter.org/lab-grown-cultivated-meat-cost-at-scale/>.

38 *Ibidem*.

39 A. Rorheim *et al.*, «Cultured Meat», cit., p. 6.

disposizione e naturalmente destinati alla strumentalizzazione, lo sfruttamento e la mercificazione. Come scrive John Miller, «la cunicoltura può essere interpretata come un coerente proseguimento, e perfino come il culmine, di questa logica dell'efficienza che rappresenta una sorta di capitalizzazione finale dei corpi animali mediante l'isolamento del valore degli animali dagli animali stessi»⁴⁰. È l'apoteosi dello scollegamento tra la carne e essere vivente, tra il carnivoro e l'animale mangiato. Anche se fosse alla fine disposta a rompere i rapporti con l'industria tradizionale della carne e fosse in grado di produrre carne coltivata senza uccidere animali e in quantità sufficiente da soddisfare la domanda, l'industria della cunicoltura inevitabilmente perpetuerebbe la cosificazione e lo sfruttamento degli animali nel rinforzare l'idea diffusa che mangiare carne è qualcosa di “normale, naturale e necessario”, le tre N che costituiscono il fondamento di quello che Melanie Joy ha chiamato «carnismo»⁴¹. La carne coltivata non mette in questione, anzi riproduce in ambito simbolico la “struttura di intelligibilità” che produce e perpetua l'idea degli animali come “cose” da mangiare⁴². Questa “struttura” consiste nelle condizioni linguistiche, intellettuali, epistemologiche, sociali ed economiche che in prima istanza rendono “mangiabile” la carne animale e rendono possibile l'uccisione degli animali, e perpetua quello che Rebekah Sinclair ha chiamato il «mito della carne senza sacrificio»⁴³.

Assistiamo oggi a una progressiva equiparazione tra sostituti della carne di origine vegetale e carne coltivata, e alcune aziende, come il Good Food Institute, producono entrambi. Questo indica un confondersi della separazione tra genuine alternative ai prodotti derivati dalla carne animale e quelli fatti di (nuove forme di) carne animale. Questa equiparazione mina tutto il lavoro che è stato fatto per promuovere alimenti di origine vegetale più equi e sostenibili sia da un punto di vista etico che ecologico (nonché modi diversi di pensare sia agli animali che all'alimentazione). Parte del problema è che la carne coltivata

40 J. Miller, «In Vitro Meat», cit., p. 50.

41 Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche. Un'introduzione al carnismo e un processo alla cultura della carne e alla sua industria*, trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrino, Sonda, Casale Monferrato 2012.

42 Rebekah Sinclair, «The Sexual Politics of Meatless Meat: (In)edible Others and the Myth of Flesh Without Sacrifice», in Brianne Donaldson e Christopher Carter (a cura di), *The Future of Meat Without Animals*, Rowman & Littlefield, Londra 2016, pp. 229-248; cfr. anche Lori Gruen, *Ethics and Animals: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 101-104.

43 R. Sinclair, «The Sexual Politics of Meatless Meat», cit.

prolunga e sostiene la «feticizzazione» delle proteine⁴⁴ – una tendenza iniziata proprio dall’industria della carne –, la centralità culturale della carne e la falsa idea che le migliori fonti di proteine siano la carne o la carne coltivata (invece di verdure e legumi). Per la maggior parte dei sostenitori della carne coltivata⁴⁵, l’argomento etico contro il consumo di carne si è dimostrato inefficace e lo rimarrà anche in futuro. Per quanto il veganismo sia anch’esso in crescita, la sua popolarità non può competere con la domanda di carne animale che è in continua crescita in tutto il mondo: il numero di non vegani cresce molto più rapidamente di quello dei vegani. Tuttavia, la soluzione di questo problema non può essere quella di adottare e promuovere un ulteriore consumo di carne animale, indipendentemente da come è stata prodotta. Il veganismo non è solamente una scelta alimentare, ma è essenzialmente una scelta etica e politica: è precisamente il rifiuto di ridurre l’altro non umano a una “cosa” che può essere dominata, uccisa, smembrata e mangiata.

Lungi dal mettere in questione i nostri attuali rapporti di dominio nei confronti dei non umani, lo sviluppo della carne coltivata non è che l’ennesimo prodotto dell’*hybris* umana e dell’impulso a esercitare un controllo totale sulla vita biologica. La carne coltivata è il culmine e il completamento del processo di intervento umano nella vita animale che è cominciato con la domesticazione, prima di arrivare all’ingegneria genetica e alla biotecnologia. Oggi c’è sempre meno tolleranza per quegli animali che non si conformano alle nostre esigenze. E invece di allontanarci dalla tendenza alla violenza nei confronti degli animali, lo sviluppo della carne coltivata ne è il naturale proseguimento e rafforzamento. Il progetto della carne coltivata è parte integrale del paradigma prometeico⁴⁶ di controllo e dominio totale che promuove un approccio strumentale alle altre specie⁴⁷. Perché avvenga un cambiamento sostanziale e duraturo, dovremmo abbandonare completamente la nostra ossessione per la carne e dedicarci invece a sviluppare un sistema

alimentare globale ed ecologicamente sostenibile a base vegetale.

La carne coltivata offre una rapida (e illusoria) toppa tecnologica a quella che è in realtà una crisi di civiltà. Invece di condurci a un rapporto più umile con gli animali non umani, invece di aiutarci a riconciliarci con la natura che abbiamo dominato con violenza per secoli, la carne coltivata non fa che alienarci ulteriormente da loro. Se oggi ci affidiamo alla tecnologia per trovare una (falsa) soluzione ai nostri problemi, non smetteremo mai di farlo e non impareremo mai a mettere in atto quel vero cambiamento che è necessario per la sopravvivenza della nostra e delle altre specie sulla Terra, un cambiamento che dovrà fondarsi su una autoriflessione critica e onesta e su un’umiltà che si opponga alle illusioni prometeiche che qui ci hanno portato.

44 Matthew Cole e Karen Morgan, «Engineering Freedom? A Critique of Biotechnological Routes to Animal Liberation», in «Configurations», vol. 21, n. 2, 2013, p. 211.

45 Ad es., P. Hopkins e A. Dacey, «Vegetarian Meat», cit.; B. Friedrich, «Creating a New Agricultural Revolution», cit.; J. Sebo, «The Ethics and Politics of Plant-Based and Cultured Meat», cit., pp. 164-165.

46 In questo senso il riferimento a Frankenstein (il sottotitolo del romanzo di Mary Shelley è «il moderno Prometeo») nel termine *Frankenfood*, che è stato coniato per descrivere questi cibi “mostruosi”, non è sbagliato: essi sono il risultato di una società prometeica che, come lo scienziato di Shelley, ha sacrificato tutto alle sue smodate ambizioni tecnologiche.

47 J. Miller, «In Vitro Meat», cit.; Zipporah Weisberg, «Il gioco finale della biotecnologia: il collasso ontologico ed etico nel “secolo biotech”», trad. it. di F. Timeto, in «Liberazioni», n. 39, 2019, pp. 19-47.

Massimo Filippi ed Emilio Maggio

La domanda non è «Che cosa è un animale?» ma «Come si diviene animale?»

Un maestro, un fantasma e anche un dio se volete – una bestia.
Jean-Christophe Bailly

L'elaborazione teorica ha offerto eccellenti analisi storiche, etiche e politiche sulle vicissitudini dell'umano e sulle "proprietà" che ne suffragano lo *status* di animale speciale – un *unicum* che lo distingue dalle altre specie animali in nome di principi evolucionistici o di progresso, principi che hanno zavorrato il pensiero inchiodandolo al fondo di un realismo ideologico che non ammette alternative alle modalità tradizionali (e violente) di abitare il mondo. Il *Che cosa è*, pur non esaurendo il campo delle competenze specifiche delle varie discipline impegnate in questo lavoro dissettorio, è comunque necessario per mettere in continuo movimento la loro "materia concettuale".

La stessa domanda – *Che cosa è?* – posta sull'animale o, con intenti decisamente più rispettosi della sua alterità, *all'animale* non solo non trova risposte adeguate, ma produce una tale vertigine epistemologica da perdere completamente di senso. I testi di Jean-Christophe Bailly intorno agli *animali* – *Il partito preso degli animali*¹ e *Il versante animale*² – denunciano tutta la difficoltà del caso. L'impossibilità di dire "l'animale" viene esplicitata da Bailly in una conferenza tenutasi il 4 febbraio 2010 a Poitiers. Il filosofo francese chiarisce subito che la *questione animale* – divenuta oggi consistente e ineludibile – è spesso risolta utilizzando schemi e modalità che ribadiscono la prospettiva antropocentrica di fondo: la *questione animale*, se posta in termini *essenzialmente* etologici e funzionali, si rivela una *trappola* da cui, come accade a molte *specie* animali, è impossibile sfuggire. In primo luogo, perché si rischia sempre di ripetere temi abusati e eterodiretti – come nel dibattito ambientalista ed ecologista in cui l'animale è ancora percepito nella dimensione della

sostenibilità e della *conservazione*. In secondo luogo, perché «il nostro angolo di attacco e di approccio non può essere variato all'infinito» «quando il problema ci oltrepassa da ogni lato, o forse proprio perché ci oltrepassa»³.

Secondo Bailly l'unica modalità per superare l'enorme contraddizione/perturbazione che ci separa dagli animali è, riprendendo Blanchot, quella di assecondare la nostra passività sensitiva e assumerla come *compito*: «La necessità di vivere e di morire [...] nell'ambiguità di un tempo senza presente e di una storia in grado di esaurire [...] tutte le possibilità del tempo»⁴. Blanchot – e con lui Bailly – azzarda cioè la prospettiva di un'etica *folle* che, differentemente da quella protocollare e istituzionale in cui la funzione conciliatrice – la giustizia e la responsabilità – prevale sulla possibilità di un cambio di regime del tempo e del linguaggio, ci sintonizzi, come umani *senzienti*, sull'ascolto delle frequenze dell'altr* al posto di quelle dell'io e ci metta in relazione con l'*aperto* al posto di confini e frontiere e con il pensiero del fuori al posto di quello del proprio. Su questo il filosofo francese è molto chiaro: la *questione animale* deve prendere in seria considerazione il fatto che le "bestie" vanno considerate come testimoni «di un'alterità effettiva e quotidianamente all'opera»⁵ e non meri "sopravvissuti". Parlare di *sintonia* con le bestie significa prestare attenzione al loro "silenzio", non perché gli animali non parlino – Bailly è sempre molto attento a dare concretezza alle sue teorie attraverso la *verbalizzazione* dei loro versi e dei loro movimenti – quanto perché è proprio il loro assordante silenzio che dice la nostra miseria. È proprio ascoltando il silenzio della bestia – dio, fantasma, maestro – che possiamo ascoltare il silenzio dello sfruttamento, della messa a morte e dell'estinzione degli altri animali. Ogni discorso sulle, per le e intorno alle, bestie deve saper evocare e magnificare il loro silenzio: «Gli animali non parlano ed è da questo fondo silenzioso, forse attraversato da gridi ma silenzioso quanto a ciò che intendiamo come senso, è da questo silenzio insensato che ci guardano»⁶. Il che non può che implicare la presa di congedo dagli schemi che prefigurano e definiscono il *che cosa* è l'animale per consegnarci alla meraviglia plurale degli altri animali, facendo affidamento sui sensi che

1 Jean-Christophe Bailly, *Il partito preso degli animali*, trad. it. di A. Trocchi, nottetempo, Roma 2015.

2 *Id.*, *Il versante animale*, trad. it. di M. Martelli, Contrasto, Roma 2021.

3 *Id.*, *Il partito preso degli animali*, cit., p. 67.

4 Maurice Blanchot, *La scrittura del disastro*, trad. it. di F. Sassi, il Saggiatore, Milano 2021, p. 39.

5 J-C. Bailly, *Il partito preso degli animali*, cit., p. 69.

6 *Ibidem*, pp. 71-72.

millenni di posizione eretta hanno fortemente depotenziato.

Se la vista implica il nostro controllo sul mondo animale – almeno in *teoria*: per quante protesi oculari le nuove tecnologie audiovisive predispongano nei contesti della reclusione ci sarà sempre un *fuori campo* da cui l'umano sarà escluso: «quello spazio senza nomi e senza progetto nel quale l'animale traccia liberamente il suo cammino»⁷ –, la dimensione sinestetica potrebbe aiutarci ad assumere un atteggiamento altro e una predisposizione nuova verso gli animali. Bailly forza volontariamente lo *status* privilegiato dell'occhio umano: se è la vista ciò che ci assicura il contatto con l'animale, è la stessa vista che continua a garantirci la distanza di sicurezza da ciò che avvertiamo come incomprensibile, sfuggente, oscuro.

Non a caso fin dalle prime righe di *Il versante animale* emerge una richiesta d'aiuto alla tecnologia riprovisiva per poter registrare, malgrado tutto, le movenze e le sonorità di un animale libero – *una cinepresa che mi segua* mentre seguo l'animale che mi precede/succede/circonda. Il capriolo che una notte Bailly intravede dalla sua automobile, mentre sbuca dal fitto della boscaglia rappresenta un'epifania irripetibile che andrebbe “catturata” magari facendo ricorso alla tecnica del *freeze-frame*: l'immagine congelata testimonierebbe la fugacità del mondo animale e porterebbe alla luce il fatto che il nascondersi degli animali è sempre anche un apparire, che ciò che gli occhi umani vedono è a tutti gli effetti un toccarsi con gli occhi. Bailly descrive infatti questo meraviglioso attimo fuggente come un sentirsi toccato con gli occhi – un ossimoro che solo gli animali sanno performare:

Quanto mi è accaduto quella notte, che sul momento mi ha commosso fino alle lacrime, era al tempo stesso un pensiero e una prova: il pensiero che non c'è regno, né dell'uomo né dell'animale, ma che esistono solo passaggi, sovranità furtive, occasioni, fughe e incontri⁸.

È da questo s/fondo silenzioso che gli animali ci guardano/parlano. E così Bailly, con grazia e perizia, decostruisce la questione animale capovolgendone tutte le argomentazioni che fin qui hanno alimentato il nostro modo di percepire l'alterità degli animali. Invece di chiederci *perché guardiamo gli animali* – come fa Berger che focalizza la sua analisi sul ruolo delle immagini nella storia delle idee umane – il filosofo francese

7 *Id.*, *Il versante animale*, cit., p. 8.

8 *Ibidem*.

suggerisce di fermarci per un attimo per farci guardare, finalmente e fuggevolmente, dagli animali. Tutti gli sforzi di dire l'animale – dalle antiche allegorie della *fabula* umana ai sublimi esperimenti teratologici di Kafka – non rappresentano nulla più del divario e della distanza tra il linguaggio dell'uomo e il silenzio della bestia. È per questo che il filosofo francese sceglie di declinare i verbi all'infinito – sorta di lingua minore à la Deleuze e Guattari – nel momento stesso in cui decide di seguire le tracce che gli animali scrivono sul e con il proprio corpo. In questo modo *volare respirare nuotare dormire nascondersi e fuggire e morire* diventano letture e decifrazioni della loro intrinseca vivacità. Ecco allora che in uno dei saggi di *Il partito preso degli animali* Bailly segue le due linee silenziose che materializzano con un solo gesto la distanza e la vicinanza tra umano e animale: il volo e il sonno.

L'esperienza del volo è un *saper-fare* che noi umani possiamo solo sognare. In questo senso il volo traduce il tema dell'aperto di Rilke – la modalità, secondo il poeta praghese, che qualificherebbe la vita animale – nella sola lingua che abbiamo a disposizione, quella che supplisce con la parola alla mancanza di *sensualità*. La sensazione del volo rappresenta un'apertura nel nostro modo di pensare, una propagazione migratoria che si trasmette attraverso la vista – il nostro sguardo visto con gli occhi degli animali e il loro sguardo visto con i nostri occhi – che, a differenza del *logos* discriminatorio e gerarchizzante, dischiude un'esperienza che chiunque potrebbe aver fatto nel momento dell'addormentamento: *con tutti gli occhi vede la creatura l'aperto*. È il sonno, quindi, e non il sogno a ripristinare il nostro senso animale come ciò che manca. Il sonno è la dimensione che riconsegna l'umanità alla creaturelità, uno stato di «soglia estesa a tutti gli esseri viventi [...] e contemporaneamente compiuta nella particolarità o singolarità di un solo essere, in cui sembra radunarsi [...] la totalità della vita»⁹. Il sonno corrisponderebbe, allora, a quel *fondo di pensiero sotto al pensiero* dove il vivente, ogni vivente, si ricorda di essere vivo vedendosi/sentendosi. Lo prova il semplice fatto che quando ci addormentiamo vicino a un animale – esperienza piuttosto comune per chiunque condivide con loro lo spazio domestico e magistralmente restituita da José Saramago nelle ultime pagine di *Le intermittenze della morte* – non percepiamo solo il respiro come garanzia della loro esistenza ma, soprattutto, avvertiamo che ciò che ci unisce e ci rende in qualche modo complici è l'esistenza di un pensiero comune, sospeso, *in pausa* – ciò che il filosofo francese chiama

9 *Id.*, *Il partito preso degli animali*, cit., p. 79.

dormienza del pensiero.

Per Bailly, insomma, la questione animale è prima di tutto una questione di relazioni sensuali. Prospettiva questa che ne dimostra la lontananza dall'attuale visione della *biodiversità* che prevede la salvaguardia solo di alcuni esemplari appartenenti solo ad alcune specie sottoposte al devastante processo di antropizzazione globale. Questa biodiversità è l'ennesima riduzione della molteplicità del vivente animale a sterili classificazioni nominalistiche che perpetuano il mito genetico di una nuova *arca di Noè*:

Niente, di fronte a quella che è letteralmente la condizione di esistenza, è più eloquente di ciò che accade quando due individuazioni definite si incontrano e, invece di evitarsi fuggendo, si accordano un momento di sospensione nel quale si guardano¹⁰.

È nella condivisione degli sguardi – per Bailly, noi aggiungeremmo nella condivisione di sguardi, sfioramenti, odori... – che si determina il pieno riconoscimento delle esistenze animali.

In *Gilles*, celebre dipinto di Antoine Watteau, il nostro sguardo viene catturato implacabilmente dall'occhio dell'asino che, ri/guardandoci, oblitera per un attimo, ancora quell'attimo, l'intera Storia dell'Umanità. È l'intrusione dello sguardo asinino nella Storia a sciogliere l'enigma della questione animale. Perché l'aperto è al contempo chiusura, nascondimento, tana. L'asino di Watteau posa sullo sfondo, mentre il suo occhio continua implacabilmente a interrogarci. Analogamente, *la tana* kafkiana racconta la Storia dell'Uomo come storia della visibilità da cui è impossibile sfuggire, in cui *tutto finisce per essere visto*. Ma per le bestie, ancora una volta, il visibile è anche il nascosto: «Il nascosto è, per così dire l'intimità del visibile, si potrebbe perfino dire che è la sua inclinazione»¹¹. La tana impone una territorialità dove gli umani non possono aver accesso, dove non esistono se non come entità latenti. La tana è il luogo dove gli animali dissimulano la loro visibilità e, contemporaneamente, il fuori luogo degli umani che, paradossalmente, diventano il prodotto invisibile della loro stessa ossessione di visibilità. Nel saggio «La forma animale»¹², Bailly sostiene che lo scarto dalle abituali considerazioni etologiche coglie di sorpresa le nostre aspettative rispetto

¹⁰ *Ibidem*, p. 80.

¹¹ *Ibidem*, p. 12.

¹² *Ibidem*, pp. 21-39.

ai rigidi schemi di valutazione a cui abbiamo consegnato gli animali. In questo scarto comprendiamo finalmente il senso dell'animalità per quello che realmente è. Al di là o al di qua dell'affetto o della compassione, della stima o del rispetto, della paura o della diffidenza, la vita animale è sempre un distacco: «Una superficie di stupore dove il pensiero scivola da solo davanti a ciò che vede, che è, in quel momento, ciò che ha cessato di ricondurre a una condotta o a un fine»¹³.

Per Bailly anche il concetto di *animalità*, apparentemente neutro, è in realtà fuorviante in quanto, distogliendola dalla materialità degli animali, concentra nuovamente l'attenzione sull'apparato tassonomico volto a normare il vivente. Gli animali infatti – e il filosofo francese porta come esempio i buoi usati dalla neo-pedagogia infantile mentre prestano la loro forza lavoro nelle aziende zootecniche – cercano di sfuggire in tutti i modi possibili a ogni forma di riconoscimento basata sulla semplice e rassicurante identificazione che li colloca nell'alveo della domesticità ri/produttiva e spettacolare tipica del capitalismo. Nonostante il giogo, è il loro esserci lento, calmo e sublime ad alitare il respiro della r/esistenza; è il loro dolcissimo sguardo incastonato tra l'imponente paio di corna che li trattiene nel territorio aperto di cui sono protagonisti indiscussi. E l'allevamento – qualunque forma di allevamento – consiste nella riduzione del vivente alla sua funzione di prestazione affettiva, spettacolare e ri/produttiva. «Se l'animale è “come un paese”, allora la domesticità è sempre, in rapporto a questo paese, un esilio»¹⁴.

Il disagio e il timore di definire l'animale, *esaurendolo* in un procedimento meramente linguistico e filologico, è la trama che percorre l'intera “opera animale” di Bailly, opera che andrebbe letta come una cartografia di quei *prodigi* che s/piegano l'*Umwelt* animale come spazio in cui avvengono fenomeni incredibilmente strani e stupefacenti. Per questo sono gli stessi testi del filosofo francese a farsi territorio in cui i pensieri diventano tracce di vita, spazi di possibilità umanimali. Per esempio, in *Il versante animale* Bailly mette a nudo tutto il suo pudore nell'affrontare una materia oscena come quella della *bestialità vilipesa*:

Ciò di cui vorrei parlare non è una trasgressione, in un senso o nell'altro (che cosa, dall'uomo all'animale o dall'animale all'uomo, oltrepasserebbe quell'abisso), ma una contiguità, questo essere accanto all'altro che è sempre singolare e sempre fatto di sfioramenti che costituiscono, tra loro e noi,

¹³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

le modalità comuni di un legame (un legame che però è appena intrecciato, sempre nell'atto stesso di prodursi)¹⁵.

Bestialità vilipesa che, tuttavia, in/seguendo le figure (retoriche) che Bailly utilizza in questo libro, costituisce le "tracce" da ripercorrere per comprendere che la storia della cosiddetta umanità è sempre storia di animali, fin dal Paleolitico. L'arte, dalle pitture rupestri al cinema, va dunque letta come un interminabile processo di negoziazione tra le tecniche che gli animali utilizzano per stare al mondo – il saper fare – e la creaturalità che gli umani utilizzano per costruire mondi im/possibili – il saper vivere.

Ecco allora qualche esempio: *Caccia notturna* di Paolo Uccello, *Lascaux* di Anonim* Sapiens, *Dead Man* di Jim Jarmush, *Il pensatore* di Auguste Rodin, *Anton Reiser* di Karl Philipp Moritz, *Riposo durante la fuga in Egitto* di Caravaggio, *Morte di Procri* di Piero di Cosimo, *La tana* di Kafka, il Parco di Bomarzo di *ogni pensiero vola*¹⁶, sono tutte occasioni per riflettere sulla contiguità differenziale tra umano e animale; punti di incontro transienti tra il *campo* di inquadratura umano e il *fuori campo* in cui l'animale si nasconde. Tutte queste *ipomnemata* vanno a costituire il libro dei "nostri" ricordi ancestrali, il *notes magico* su cui è iscritta la nostra memoria animale. Per Bailly, questo è il punto di partenza corretto per inventare una politica animale che non si faccia sedurre dalla prospettiva umanocentrica che non ha mai smesso di dare risposte alla sua domanda essenzialista «*Perché l'animale?*»:

Davanti a ciò che non è e non può essere per noi né una domanda né una risposta, ci sentiamo come di fronte a una forza sconosciuta, allo stesso tempo supplicante e calma, che, di fatto, ci attraversa¹⁷.

Di fatto ogni animale rappresentato costituisce una fuga dal *reticolo ottico* della rappresentazione: fuga delle prede verso il fitto della foresta in cui sempre una radura (*Lichtung?*) finisce per eccipire l'animale/uomo; fuga paleo-inscritta nella roccia e tramandata senza diritti (d'autore); fuga di un uomo già morto mentre rinnova con il sangue del cadavere di un daino il patto originario di un incontro fatale dove l'umano e l'animale si abbracciano; fuga dalla contemplazione disinteressata

15 *Id.*, *Il versante animale*, cit., p. 12.

16 Questa è la frase incisa sulla bocca dell'Orco del Parco dei Mostri di Bomarzo.

17 J.-C. Bailly, *Il versante animale*, cit., p. 24.

negli abissi del pensiero autoriflessivo, condannato alla violenza dello specchio che riflette se stesso nella concentrazione come allegoria del lavoro; fuga dall'esecuzione che trasforma tutt* noi e tutt* loro in carne macellabile; fuga per trovare asilo/esilio nello spazio dove l'occhio – ancora l'occhio di un asino! – ci guarda da quel(lo) s/fondo comune che ci ri/guarda; fuga dalla morte funzionale al dovere e al dover essere, che solo tre cani comprendono in forma di addio, elaborazione del lutto per il tragico e il ridicolo umano nel pudore assoluto del silenzio animale; fuga nella tana, ancora quel(lo) s/fondo oscuro, dove unanimale diventa com/pressione indistinguibile, in cui lo scrittore squittisce e il topo parla; fuga a Bomarzo, dove i pensieri *volano, nuotano, corrono, dormono*.

È sempre lo sguardo, che non è mera protesi dell'occhio, a fare la storia e le storie della vita, la nostra come quella degli altri animali. Per Bailly tutt* hanno sguardo (poco conta se attraverso degli occhi o altri organi di ap/prensione), tutt* vedono, anche se la visione cambia da una specie all'altra, anche se esistono specie sprovviste di occhi... Lo sguardo è sempre una capacità latente. Mondo animale e mondo vegetale, infatti, si differenziano attraverso *il filo dello sguardo*: il vedere implica movimento ed eterotrofia; il non vedere implica stasi – per quanto anche questa stasi contempli un moto di ascesa e discesa e perfino un movimento rizomatico lungo i labirinti viventi di funghi e licheni – e autotrofia. È però sempre lo sguardo – sia come dispositivo ottico sia come latente possibilità di sentire/vedere – a determinare e condizionare la problematica questione dell'esistere, dello stare dentro il fuori. I percorsi ciechi delle piante e quelli per lo più sconosciuti dei funghi, infatti, sono anch'essi vertigini, voragini, vortici di senso, fabbriche di visioni frattali, corpi/occhi diversamente abili e *genealogicamente* dis/funzionali. Ma quel pensiero, il pensiero del divenire animale, che per noi umani è semplicemente immagine/azione, l'animale lo incarna – quel pensiero è *: un prodigio, una meraviglia, un'esclamazione, un'eccezione.

Nelle pagine finali di *Il versante animale* Bailly cita, non casualmente, *Stalker*¹⁸ di Andrej Tarkovskij in cui appare un cane – *un cane dall'aspetto egiziano* – l'unico essere vivente non contaminato che abita la *zona* radioattiva. Ancora una volta, anche questo cane egizio s/fugge alla nostra Storia – il disastro di Cernobyl avverrà diversi anni dopo –, in quanto è proprio nella limitazione del territorio contaminato che *egli* (o *ella?*) percepisce l'aperto che noi umani abbiamo dimenticato:

18 Andrej Tarkovskij, *Stalker*, Unione Sovietica-Repubblica Democratica Tedesca, 1979.

Di fronte a questa strada apparentemente ineluttabile, ogni animale è un inizio, un innesco, un punto di animazione e intensità, una resistenza. Ogni politica che non tenga conto di questo (cioè quasi tutte le politiche) è una politica criminale¹⁹.

Oltrepassare la politica criminale a favore di una politica emancipativa dovrebbe prevedere di smettere di chiederci *che cosa è un animale?* per cominciare a domandarci *come si diviene animale?*

19 J.-C. Bailly, *Il versante animale*, cit., p. 92.

Aldo Sottofattori

Equivoci e incertezze teoriche

Il mio articolo «Marxismo e antispecismo: una relazione (im)possibile?»¹, è stato oggetto di una severa critica da parte di Marco Maurizi². Posso comprendere l'impressione negativa di Maurizi. Per anni abbiamo condiviso la prospettiva dell'*antispecismo politico*. Il mio ingresso nel mondo antispecista – già condizionato da una lunga militanza marxista – ha trovato una sponda perfetta nei suoi lavori che, nei primi anni del secolo, stavano già assumendo una connotazione ben precisa. Tuttavia, da tempo, ho cominciato a maturare alcuni dubbi³.

Non voglio riproporre argomenti che credo di aver già sufficientemente sviluppato. Mi limito a osservare che il mio saggio prende in esame due aspetti: un criterio analitico e una considerazione “di fatto”. Con il primo ho derivato i valori “marxisti” da precedenti impianti culturali antropocentrici e, dunque, specisti. Questo legame è così forte da rendere problematica l'attenzione sull'“animalità degli animali”. Il secondo aspetto sembra non lasciare spazio a dubbi. La letteratura marxista è insensibile alla liberazione degli altri animali, sia quella originaria sia tutta quella che è succeduta. Non sono sufficienti i più che lodevoli sforzi avviati in circoli piccoli e ristretti per negare questa realtà.

Gli obiettivi della dottrina marxista – mi riferisco al comunismo nel suo portato valoriale – non sono soltanto *dichiarati*, bensì *condizionati* da un'analisi scientifica delle trasformazioni sociali *possibili*; quindi sono “materialisticamente” fondati. Per la prima volta nella storia del pensiero, il marxismo rileva i valori come effetto delle forme materiali di vita (e non il contrario). Pertanto, se la caldeggiata liberazione umana è soggetta a tali condizionamenti, anche la possibilità da parte

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, «L'antispecismo politico e la coscienza infelice dell'animalismo», in «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», n. 48, 2021, pp. 51-60.

3 Esiste un saggio precedente al proposito, passato per lo più inosservato: Aldo Sottofattori, «Ripensare la liberazione animale», in «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», n. 19, 2014, pp. 56-72.

del marxismo di *assorbire* l'antispecismo dovrebbe sottostare alle medesime due condizioni: 1) dovrebbe includere l'idea della liberazione degli animali tra i propri obiettivi e, soprattutto, 2) dovrebbe fornire una teoria materialista per giustificarne la plausibilità. Ma quando l'antispecismo politico cerca di forzare il punto (1) non riesce a sostenerlo con il punto (2). Se non riesce a farlo è perché non può! Uno tra i documenti più ambiziosi che tentano di fondare questo legame, «18 tesi su marxismo e liberazione animale» del gruppo Bündnis Marxismus und Tierbefreiung⁴, possiede certamente – come del resto tutto il lavoro di Maurizi – il merito di fissare una volta per tutte la critica alle diverse scuole dell'antispecismo classico e liberal (tesi I-XII). Tuttavia, nella seconda parte (tesi XIII-XVIII) cade nel prescrittativismo morale del “dover essere”, scontando l'inevitabile impossibilità di soddisfare il punto 2.

Se vi siano spazi per ulteriori riflessioni non mi è chiaro, ma allo stato attuale credo che i punti sopra accennati siano scolpiti nella pietra. Vorrei, ora, rispondere a una serie di obiezioni che mi sono state mosse e chiarire qualche equivoco che probabilmente io stesso ho alimentato.

I

Prima osservazione. Il mio articolo non è rivolto agli «“antispecisti” veri»⁵ che non so chi siano o possano essere. Piuttosto, esso è rivolto a coloro di cui ho il massimo rispetto e che hanno cercato di coniugare Marx con l'antispecismo. Perciò mi sorprende l'operazione di Maurizi nel primo paragrafo⁶. Egli sostiene che il testo rappresenterebbe un ritorno a quell'animalismo che, sin dalle mie prime esperienze antispeciste, ho continuamente criticato. In altri termini, “abiurando” le mie esperienze precedenti, mi troverei nell'alveo del vecchio animalismo accanto a compagnie che ho generalmente rispettato, ma mai considerato produttive. Niente di più assurdo. La rapidissima sintesi che richiama le «strette astoriche e individualistiche del singerismo-reganismo» è condivisibile e assodata. Pertanto continuo a farla mia.

Credo che l'equivoco si possa spiegare in questo modo: poiché nel

4 https://antropocene.org/images/PDF/17_18tesi_con_intro.pdf.

5 M. Maurizi, «Antispecismo politico», cit., p. 54.

6 *Ibidem*, pp. 51-52.

passato una parte del mondo animalista ha azzardato insulse e insignificanti critiche a Marx, giudicandolo “specista” al fine (nella migliore delle ipotesi) di difendere l'antispecismo individualista anarchico o liberal, si è ritenuto che riproporre lo specismo insito nel pensiero di Marx significasse ricadere in quell'errore. È una critica che respingo. Rilevare lo specismo di Marx significa semplicemente prendere atto dell'impossibilità di ricorrere a Marx per immaginare – e, ancor meno, realizzare – una società post-specista. Naturalmente è fatta salva la possibilità di ricorrere alla strumentazione marxiana per cogliere le falle dell'antispecismo classico. Ciò non deve sorprendere; il laboratorio marxiano possiede tutti gli strumenti per una critica fondata di ogni aspetto sociale che assuma come quadro di riferimento sia le visioni “coscientzialiste” sia l'individualismo metodologico.

Cosa significa però “specismo di Marx”? Non è rilevante sapere se il filosofo tedesco facesse colazione con bacon e uova strapazzate. Il comportamento dell’“uomo Marx” non è rilevante. Quando, inizialmente, ho passato in rassegna il suo “specismo”, mi riferivo alla sua produzione teorica, al “marxismo originario” o al “marxismo di Marx” – insomma, ciò che del suo pensiero è documentato dai testi. Pertanto accusarmi di occuparmi delle «qualità soggettive del pensatore»⁷ al punto da ironizzare sul «brutto specista»⁸ o al «Marx gelido cuor di pietra»⁹ oppure asserire che avrei fatto una critica «*ad hominem*»¹⁰ contro Marx significa mancare il bersaglio.

La contraddizione secondo cui criticerei la mancanza di empatia di Marx mentre la giudicherei inutile in Luxemburg o nei francofortesi viene allora a cadere perché – in questo credo di essere d'accordo con Maurizi – non è sulla base dell'empatia che si può costruire una teoria della liberazione animale. Le «accuse che venivano rivolte continuamente a me e Sottofattori tanti anni fa e che consideravamo, come è giusto che sia, del tutto irrilevanti»¹¹ potranno continuare a essere considerate tali.

7 *Ibidem*, p. 53.

8 *Ibidem*, p. 57.

9 *Ibidem*, p. 54.

10 *Ibidem*, p. 57.

11 *Ibidem*, p. 53.

II

«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»¹².

Già chiarito, ma meglio insistere. Per quale ragione avrei dovuto criticare ciò su cui sono pienamente d'accordo? La critica dell'antispecismo politico all'antispecismo classico non fa una grinza, ma il mio articolo si è spostato su un piano diverso. Ho cercato di dimostrare come lo stesso antispecismo politico non sia in grado di prefigurare percorsi reali che conducano a un ipotetico comunismo post-specista, perché il marxismo è segnato da una tradizione più antica (e specista) che lo precede e lo condiziona in termini ferrei.

III

«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”»¹³.

Certo. Ogni società storicamente data possiede proprietà specifiche che modificano i modi con i quali certe prassi vengono condotte. Lo sfruttamento dei lavoratori moderni è diverso dallo sfruttamento servile o in regime di schiavitù. Ciò non toglie che il marxismo individui nello sfruttamento in generale un'*invariante antropologica* di lunga durata (quasi sicuramente risalente al Neolitico). Questo discorso vale per tutte le invarianti antropologiche che si sono formate più o meno nello stesso periodo, come la proprietà privata o la guerra, le cui forme storiche sono certamente mutate nel tempo. Anche lo specismo, rappresentante una forma specifica di sottomissione con caratteristiche *variabili nel tempo* e finalizzata al dominio di specie, si presenta come un'invariante che appare a un certo punto dello sviluppo storico e ci appartiene in quanto specie. In definitiva, è possibile analizzare lo sfruttamento degli animali nel capitalismo per comprendere esattamente le relazioni *specifiche* tra

¹² *Ibidem*, p. 54.

¹³ *Ibidem*.

società umane e altri viventi e rilevare importanti differenze rispetto a quelle vigenti in passato. E allora? Si tratterà di “sociologia”, utile quanto si vuole, ma il rischio di perdere di vista il problema e idealizzare, senza volerlo, qualche forma di umanismo post-capitalistico ancora caratterizzato da specismo rimane estremamente probabile.

IV

«La sua concezione [quella attribuitami] della “teoria marxiana” poggia su un assunto problematico e, in fondo, antimarxiano: la distinzione tra un aspetto “descrittivo” e uno “normativo” del marxismo [...]. Non è assolutamente possibile estrapolare da esso [cioè da Marx] dei “fini” che si sovrapporrebbero alla teoria del modo di produzione capitalistico»¹⁴.

Perché? Il rapporto tra le dimensioni dell'“essere” e del “dover essere” è dialettico. La costruzione di un nuovo stato di cose è guidata *sia* da volontà *sia* da potenzialità abilitanti. In caso di successo di un obiettivo importante, è come se ci trovassimo di fronte a un arazzo. Spingendo lo sguardo sui dettagli estremi, si troverà sempre un filo appartenente o alla trama o all'ordito, mai a entrambi. Questo è un aspetto centrale. Nel marxismo il bisogno di comunismo è costantemente disciplinato dalla ricerca delle condizioni che lo rendono realizzabile, ma i due elementi restano chiaramente distinti.

V

«Nella prospettiva messianica di Sottofattori [...] 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

¹⁴ *Ibidem*, pp. 55-56.

potrebbe aiutarli a uscire dalla propria bolla ma, purtroppo, è un brutto specista»¹⁵.

Qui riappare il sorprendente travisamento che permea tutta la critica di Maurizi. In tutto il mio articolo non c'è un solo punto dal quale si possa dedurre che la voce che espone si ponga in rappresentanza di un antispecismo ostile al marxismo o a quel «brutto specista». La mia stessa definizione di antispecismo come *corpo estraneo* deve essere letta come pensiero non integrabile nella cultura occidentale ormai diffusa a livello planetario. Per quanto sia pessimista rispetto alle evoluzioni future, lascio comunque aperta la possibilità di un nuovo universalismo a tutt'oggi inimmaginabile. Possibilità o illusione?

VI

«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 a una fumosa “liberazione totale del vivente”»¹⁶.

Questo passaggio è doppiamente interessante. Il primo periodo allude a un certo marxismo “platonico”, capace di investigare in modi estremamente sottili relazioni sociali complesse, ma diffidente verso la prassi al punto da rifuggirne. Ne offre testimonianza il suggerimento di tratteggiare una linea di separazione tra il marxismo di Marx e i marxismi, idea che spesso gironzola qua e là (anche se non nel caso in oggetto), linea che indicherebbe posture ideologiche di tipo aristocratico. Tale idea si poggia su una celebre battuta di Marx. Questa, però, non è stata nulla più che la *boutade* di uno spirito geniale che ha delineato, come nessun altro, i tempi che gli sarebbero succeduti. Io non credo che ci sia alcuna linea di separazione tra (il pensiero di) Marx e i marxismi e nemmeno tra questi e le organizzazioni dei lavoratori che si sono ispirate a lui per più di un secolo. Se Marx è il tronco, i marxismi – tutti i

marxismi e tutte le esperienze operaie a lui associate – sono rami più o meno robusti che hanno cercato di sperimentare su un terreno angusto le possibilità di realizzare ciò che la sua imponente visione aveva intravisto. Ed è proprio dalle sconfitte subite e dalle potenzialità ancora esistenti che, prima o poi, si potrà comprendere se il suo pensiero sarà stato produttivo fino al punto da permettere di approdare a quella cosa chiamata “comunismo”, metro definitivo per misurare l'effettiva potenza del pensatore rivoluzionario. Se tutte le esperienze marxiste non si fossero manifestate, Marx non sarebbe altro che un geniale filosofo su cui discutere nei corsi universitari.

C'è però una seconda parte altrettanto degna di attenzione. È quella che, nuovamente, travisa fino al punto di percepire quello che non c'è. Non vedo alcun «misterioso gruppo di individui»¹⁷ capace di fare ciò che la critica asserisce. O la Storia, nel suo drammatico svolgersi, svilupperà un umano capace di intraprendere nuovi percorsi per superare la mostruosità del presente – di cui lo specismo è una manifestazione essenziale –, oppure no. Nel primo caso immagino che qualcosa di somigliante a un soggetto politico rappresenterà la parte impegnata nel cambiamento. Il fatto poi che la «liberazione totale del vivente»¹⁸ sia a tutt'oggi qualcosa di “fumoso” è fuor di dubbio. Per ora accontentiamoci di immaginarla come la condizione in cui la sopraffazione del prossimo non sia la regola generale che regge le relazioni esistenziali.

Vorrei infine dedicare un pensiero a quei marxisti che tentano di *forzare* una relazione marxismo-antispecismo che reputo prettamente prescrittiva e, quindi, non produttiva. Mi sembra di averli indicati come portatori di una *personalità scissa*. Se l'espressione venisse interpretata in modo offensivo mi dispiacerebbe perché credo sia evidente come tutto il mio testo non si basi su fondamenta morali. Piuttosto credo che la “scissione” debba essere accolta positivamente perché potenzialmente in grado di mettere una tensione creativa tra i due termini e spingere verso una nuova sintesi. Purché non ci si releghi da soli in un'infeconda condizione di clausura.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 60.

Irene Chias

Daniel dalla carne

In tal modo, ripudiando l'uccisione di esseri di altre specie, i vegani potrebbero effettivamente, ed ironicamente, diventare gli «assassini» «della gioia familiare». Niente più pasti “felici” insieme.

Rasmus Rahbek Simonsen, *Manifesto Queer Vegan*

All'inizio, per alcune persone – la maggior parte – esiste una specie di cecità selettiva ai fatti della vita. Prima che si possano mettere in discussione certe catene di avvenimenti deve passare del tempo. Addirittura prima di vederle, certe catene: come quella che dalla prigionia – passando per l'abuso e la sopraffazione – arriva al tuo piatto preferito. L'ambiente permea la tua visione del mondo e devi riuscire a guardarlo, il mondo, con quella che forse si può chiamare mente di principiante¹. A volte, per raggiungere una visione più completa della consequenzialità fra la violenza e quel sapore che, da quando sei nato, ti parla di calore e identità familiare, è necessario passare da vie laterali, dal non piacerti fisicamente e dal volerti diverso. E poi, arrivato alla consapevolezza del dolore, pensare – ancora egoista – a come quel dolore possa fare male a te.

Questo è quello che è successo anche a lui. Tutto è iniziato dal vedersi brutto, dal non piacersi esteticamente.

Se a quattro o cinque anni lo si sarebbe potuto definire paffutello, a diciassette era semplicemente pingue. Un ragazzo sgradevolmente grassoccio. Eppure, il conforto che derivava dal cibo, quello stesso cibo che mangiavano nei film e nelle serie che arrivavano sull'isola via satellite, era insostituibile. Per non parlare delle grigliate in famiglia. Pezzi di carne lavorata dalla società di papà diventavano hamburger

e hot dog, ma anche il meraviglioso, amato zalzett roza, simbolo della sua infanzia, dei suoi cari, della sua stessa identità maltese.

A livello affettivo per lui quella era pura delizia, era calore, era amore. Ma a livello razionale sapeva che era anche ciò a cui doveva tutto il suo benessere e quello di chi lui amava con tutte le sue forze, perché sapeva di esserne amato con altrettanta potenza: la mamma, la nonna. E sì, anche papà.

Ma al cibo, sua gioia e suo ristoro, avrebbe dovuto almeno parzialmente rinunciare se non voleva trascorrere ogni sabato sera, da lì a venire, dentro casa a piangere davanti allo specchio. Già andava così da almeno un anno. Anzi, lo specchio doveva proprio evitarlo se non a costo di sentirsi montare dentro quel disgusto di sé e della vita che non gli avrebbe portato certamente niente di buono. E per mesi e mesi quello era stato un circolo vizioso: era depresso perché grasso; mangiava senza selezione e senza tregua perché depresso; era grasso perché mangiava scriteriatamente.

E dopo tutto era quello che aveva sempre fatto, era quello che conosceva, era l'unica modalità che gli era stata trasmessa. Mangiare e mangiare, soprattutto i prodotti distribuiti dall'azienda di famiglia. Pollame precotto per strisce di pollo e kebab, wurstel, bacon, prosciutto e hamburger, bastoncini di mozzarella, filetti di pollo al barbecue, onion rings, patatine fritte, bastoncini di pesce. Ma la sua passione erano le pepite di pollo, i chicken nuggets.

Doveva dare un taglio alle frittiture, si diceva. E così fece. Iniziò una dieta proteica: petto di pollo e uova. Basta a carboidrati e dolci. Basta anche a quelle bombe di gusti a cui era abituato fin da piccolo perché legate all'attività di famiglia. In più adesso faceva pure esercizio fisico. Così iniziò a sentirsi meglio sul suo aspetto, ma mangiava solo roba sciapa. Se da una parte era più contento di sé, dall'altra gli mancavano i sapori, gli mancava il piacere delle mangiate con i parenti, il senso di comunione che deriva dal condividere il cibo con chi si ama.

Una volta laureato, com'era suo destino andò a lavorare nell'attività fondata dal bisnonno. Pezzi di corpi ovunque, le scie di sangue erano la normalità. Non gli piacevano, certo, ma che vuoi farci? Già non mangiava altro che pollo...

Si poteva non mangiare carne? Sarebbe davvero dimagrito? In effetti senza animali nel piatto iniziò a sentirsi meglio e a riscoprire i sapori intensi che credeva inevitabilmente associati alla carne. Ma era il rampollo della ditta di famiglia, gli animali doveva comunque metterli nei piatti altrui. Era il suo destino.

¹ «La mente del principiante è vuota, libera dalle abitudini dell'esperto, pronta ad accogliere, a dubitare, e aperta a tutte le possibilità. È il tipo di mente che può vedere le cose così come sono, che un passo dopo l'altro e in un lampo può realizzare e comprendere la natura originaria di ogni cosa». Richard Baker, introduzione a Shunryu Suzuki-roshi, *Mente Zen, mente di principiante*, trad. it. di Mauro Bergonzi, Ubaldini, Roma 1976, p. 11.

C'è voluto un incontro, uno sguardo ricambiato, per rendere inevitabile la sua piccola, personale rivoluzione.

* * *

Il rapporto dei maltesi con gli animali non umani costituisce un'eccezione nell'ambito europeo, e non in meglio: l'arcipelago è infatti l'unico paese dell'Ue ad avere una deroga speciale al divieto di caccia in primavera, stagione in cui gli uccelli migratori tornano in Europa dopo aver svernato in Africa, stagione della riproduzione, stagione cruciale per la sopravvivenza di molte specie, stagione di particolare vulnerabilità di molti esemplari giovani.

Fra leggi speciali e accondiscendenza da parte della politica, fra le licenze di uccidere e quelle di catturare con reti a scatto – le famigerate prodine – uccelli di piccola taglia destinati a loro volta a fare da esca per altri volatili, di fatto la stagione della caccia a Malta può arrivare a durare circa sei mesi all'anno. La potente lobby dei cacciatori gode inoltre di una particolare impunità anche nel caso di abbattimento di specie protette. I cacciatori li vedi attraversare virili le strade delle due isole principali dell'arcipelago maltese a bordo dei loro pick-up. Sono vestiti per la guerra: mimetica, cartuccere a tracolla e berretto militare. Sono armati di fucili e spesso anche di richiami illegali. Nel settembre 2021 un capovaccaio, tutelato da un programma italiano di reintroduzione della fauna selvatica in Italia e arrivato il 14 del mese nelle isole maltesi per riposare, è stato ucciso, senza conseguenza alcuna per i bracconieri². Lo stesso può dirsi ogni anno per fenicotteri e rapaci in via di estinzione. I cacciatori armati per la guerra non mirano soltanto a sentirsi veri uomini, uccidono anche per soldi. A monte dell'abbattimento di specie protette e di uccelli migratori c'è tutto un mercato di gente che vuole mettersi l'animale impagliato in casa.

Che Malta sia un'eccezione, questa volta nel contesto mediterraneo, si può dire anche del suo rapporto col cibo: i maltesi e le maltesi sono infatti il popolo dell'Ue in cui si riscontra la più alta percentuale di obe-

2 «Isabel ha lasciato per ultima l'area di rilascio; è partita da Matera il 6 settembre e dopo aver attraversato la Calabria e la Sicilia è arrivata a Malta il 14 settembre. Gli ultimi segnali del suo GPS e le informazioni ricevute dai volontari sul posto lasciano pochi dubbi sul fatto che sia stata vittima di un atto di bracconaggio; si conoscono l'ora e la zona nella quale è probabilmente avvenuta l'uccisione ma il suo corpo non è stato mai ritrovato», <https://www.isprambiente.gov.it/it/archivio/notizie-e-novita-normative/notizie-ispra/2021/10/avvenuta-con-successo-operazione-di-rilascio-di-5-capovacciai>.

sità³. E secondo uno studio della World Obesity Federation, la fetta di popolazione interessata dalla patologia è destinata entro il 2030 a salire a un terzo dei maltesi, e per la precisione al 33% delle donne e al 37% degli uomini⁴.

E la famosa dieta mediterranea?

Daniel Pisani non ha dubbi, attribuisce questa difformità alla colonizzazione inglese che ha prima alterato i costumi alimentari dei maltesi e poi, attraverso l'imposizione della lingua, li ha esposti alla colonizzazione culturale statunitense. Anche la sua personale formazione, coerentemente al business di famiglia, è stata improntata al culto del *junk food*. Ed è dal cibo, dalla salute, dalla cura di sé che Daniel muove il primo passo verso quello stravolgimento del suo quotidiano oggi fondamento del suo modo di stare al mondo.

Una realtà industriale dal XIX secolo

I Pisani sono fra i maggiori importatori e distributori di prodotti congelati e refrigerati offerti dai supermercati maltesi. L'impresa di famiglia è il referente di ben 27 marchi, dodici sono i principali brand di carne a Malta, sei sono legati al pesce surgelato, cinque alla frutta e verdura, tre a dolciumi vari.

Daniel ha 28 anni, capelli neri, fisico asciutto e atletico, viso dai tratti mediterranei. «Uno dei pezzi forti della produzione è *iz-zalzett roża*⁵», spiega lui stesso riferendosi a quella che dagli anni Ottanta è diventata una delle pietanze tipicamente maltesi, insieme al più tradizionale *fenek*, il coniglio.

L'azienda è nata nel 1970, ma la famiglia di Daniel si occupa di commercio alimentare dal 1884. «I miei bisnonni hanno fondato una delle prime attività locali specializzate in importazione e lavorazione di carne». Dal 1984 la società ha iniziato a trattare e vendere carni suine e prodotti trasformati a base di carne bovina.

3 «In 2019, the highest proportion of obese men and women was recorded in Malta», https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Overweight_and_obesity_-_BMI_statistics.

4 Table 2.11: «Countries in the European region with the highest and lowest estimated prevalence of obesity amongst women by 2030» e Table 2.12: «Countries in the European region with the highest and lowest estimated prevalence of obesity amongst men by 2030», <https://data.worldobesity.org/publications/World-Obesity-Atlas-2022.pdf>.

5 “Salsiccia rosa” in lingua maltese.

«La mia famiglia importa carne surgelata dall'estero. Tranne una parte di quella suina, la carne è tutta importata». Anche il coniglio: l'animale dei piatti maltesi per antonomasia, spiega Daniel, arriva quasi sempre da allevamenti francesi.

«Sono cresciuto così. La mia dieta consisteva in crocchette di pollo, wüstel, patatine e prodotti confezionati iperzuccherati. Ero un bambino sovrappeso e a diciassette anni ho iniziato a preoccuparmi del mio aspetto. È iniziata quindi una fase di cure dimagranti che consistevano semplicemente nel mangiare di meno, evitando carboidrati e zuccheri».

A questo punto Daniel ha cominciato a stare meglio con se stesso, ma non abbastanza. «Sentivo che mi mancava qualcosa. Il problema non era soltanto che il mio amore per il cibo non era compatibile con questo stile di vita. Quello che mancava era sì il nutrimento per il mio corpo, ma anche qualcos'altro che ancora non capivo».

Ottenuta la laurea in Informatica, Daniel è andato dritto a lavorare nella società di famiglia.

«Ufficialmente ero la figura di riferimento per le questioni informatiche, ma in realtà mi curavo anche del marketing, gestendo i social media e dedicandomi al design dei nostri marchi. Inoltre, essendo un membro della famiglia, ho dovuto lavorare un po' in tutti i settori dell'attività per conoscerli a fondo. Quindi nel corso degli anni ho avuto modo di capire come operava l'azienda».

Una consapevolezza che non bastava ancora a fargli raggiungere il punto di rottura dal quale sarebbe partita quella che oggi lui stesso considera la parte più significativa della sua storia.

«Ero l'erede naturale. Era scontato che un giorno avrei preso il posto di mio padre in azienda. In quel momento della mia vita non mettevo in discussione che il mio futuro fosse quello».

Amicizie

L'inizio di un percorso vegano da parte di due persone amiche, una donna e un uomo, apre a Daniel le porte di un mondo pieno di nuove possibili scelte, una realtà che di fatto, per cultura familiare e sociale, ignorava.

«Da ragazzino non capivo il vegetarianismo, e il veganismo non ero neanche certo di cosa fosse. Ero stato educato a pensare che la carne

fosse necessaria per il nutrimento umano, e che tutto questo non fosse altro che parte del naturale e inevitabile *circle of life*. Nella mia famiglia si guardava con scherno a chi non mangiava carne. Io stesso sfottevo i vegetariani».

Chi non mangia carne veniva deriso nei discorsi di famiglia, ma anche guardato con sospetto, spiega Daniel.

«Qualcosa è iniziato a cambiare quando il mio migliore amico e la sua ragazza, anche lei mia cara amica, sono diventati vegani e hanno iniziato a confrontarsi con me sul tema, nonostante le mie iniziali resistenze».

Daniel dapprima li prende in giro, com'è per lui automatico. Poi però decide di provare lui stesso e, gradualmente, decide di eliminare i prodotti animali, non una grande privazione, a questo punto, dato che si nutre prevalentemente di uova e petto di pollo e che li trova comunque poco soddisfacenti.

La reazione di parenti e colleghi di lavoro è prevedibile. Si creano frizioni con quella parte di famiglia coinvolta nell'azienda. Alla fine, la sua scelta viene liquidata come un periodo transitorio, una specie di onda lunga dell'adolescenza che prima o poi svanirà facendogli ritrovare il buon senso. Lui però, adesso che mangia soltanto vegetale, si sente molto meglio. Inizia anche a scrivere un suo blog, *Life of Marrow*, in cui condivide ricette ed esperienze culinarie vegane.

«Ero ancora concentrato sulla mia salute e il mio benessere. E mi rendevo conto di come avessi molta più energia, molta più voglia di stare in giro e fare passeggiate nella natura, di camminare per sentieri di campagna, di esplorare zone nuove e anche di fare sport. Per tutta la mia vita fino a quel momento ero stato un animale da divano, un *couch potato*. Adesso stavo sperimentando un nuovo modo di essere».

Ovviamente, tutto questo inizia a renderlo sempre meno compatibile con la vita da ufficio e con quel destino che sembrava già tracciato. Ma Daniel – con a cuore ancora esclusivamente il suo benessere fisico – riesce momentaneamente ad accantonare il problema. È la fase in cui riscopre le gioie del cibo e ne sperimenta una nuova: mangiare bene. Scopre tutte le possibilità offertegli dalla cucina vegana e ne scrive con entusiasmo sul blog. «Fino a quel momento avevo creduto che avere un'alimentazione vegana significasse semplicemente rinunciare. Rinunciare a tutto quello che la nostra cucina ci offre, rinunciare a ingredienti fondamentali. Adesso invece scoprivo tutta la bellezza del mangiar bene. Anzi, del mangiare decisamente *meglio*».

Gli amici, nel frattempo, continuano però a istruirlo sulla componente

etica delle loro scelte. Insieme a documentari più incentrati sulla salute come *Forks over Knives* (2011) e *What the Health* (2017), gli arrivano *Cowspiracy* (2014) e diversi video di organizzazioni animaliste militanti su quello che accade realmente negli allevamenti e nei mattatoi.

«Da me stesso e la mia salute, l'attenzione si sposta di più sull'ambiente e sugli animali. Ma ancora non faccio il grande passo».

Poi il Signore disse a Mosè e ad Aaronne: «Parlate così ai figli d'Israele: Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutte le bestie che sono sulla terra. Mangerete ogni animale che ha l'unghia spartita, il piede forcuto, e che ruminava. Ma tra quelli che ruminano e tra quelli che hanno l'unghia spartita, non mangerete questi: il cammello, perché ruminava, ma non ha l'unghia spartita; lo considererete impuro; l'irace, perché ruminava, ma non ha l'unghia spartita; lo considererete impuro; la lepre, perché ruminava, ma non ha l'unghia spartita; la considererete impura; il porco, perché ha l'unghia spartita e il piede forcuto, ma non ruminava; lo considererete impuro. Non mangerete la loro carne e non toccherete i loro corpi morti; li considererete impuri». Levitico 11, 1-8

Unica fra i grandi mammiferi, addomesticata forse attraverso un iniziale commensalismo, quella della Sus Scrofa è una specie che vede tuttora vaste popolazioni vivere allo stato brado. Lui ignorava quanto sensibili possano essere i suini, ignorava la loro intelligenza. Sapeva solo che a un suo zio era stata trapiantata una valvola cardiaca biologica, il che doveva voler dire che, insomma, tanto diversi da noi non potevano essere. O quanto meno da suo zio.

Sapeva che gli ebrei non possono mangiarlo. Poi ha scoperto che è impuro anche per l'Islam. Ma non era certo del motivo. Forse perché sono sudici e luridi. Non si chiedeva se lo siano davvero o se li si costringesse a vivere così. Ignorava tutta la storia dello zoccolo diviso in due e della mancata ruminazione, come non sapeva niente di Varaha, il terzo dei dashavatara, i dieci avatar primari di Vishnu, che è uno di loro.

Ma probabilmente non era una grave carenza: ignorava alcune delle proiezioni umane su un'altra specie, che implicano un arbitrario rispetto e un arbitrario disgusto. Possono davvero essere così importanti?

Solo che ignorava anche quello che sentivano, che potessero soffrire come lui. Ignorava lo strazio della madre cui vengono strappati i piccoli; ignorava il terrore davanti alla morte cruenta dei propri compagni, quella morte che si aspetta in fila, quella morte che a volte arriva dalla stessa mano che ti ha nutrito; ignorava la sofferenza di essere costrette a giacere sulle proprie piaghe, immobilizzate da strumenti meccanici, fecondate a forza. Ignorava tante cose.

Quello che comunque ignorano in tanti.

Dissonanza cognitiva

A questo punto Daniel non mangia più prodotti animali, ma continua a lavorare in un'azienda in cui è normale vedere le parti del corpo di un grande animale lasciare scie di sangue sul pavimento mentre vengono trascinate da un locale all'altro dello stabilimento. Ma è quello che ha sempre visto e quei cadaveri sono ancora semplice materiale da lavorare per creare il prodotto finale.

«Dovevo comunque stringere i denti, sentivo di avere veramente una doppia vita. Sul mio blog scrivevo e promuovevo un'alimentazione vegana, e sui social, per conto della ditta, pubblicizzavo l'acquisto di animali morti da mangiare». All'inizio Daniel aveva creduto che tenere il blog potesse aiutarlo a mantenere un equilibrio, a compensare quella biforcazione tra scelte etiche e "dovere familiare" che stava scindendo la sua vita. Ma si rende conto di come scrivere di salute e vendere malattia non facesse che rendere quello iato ancora più profondo, portandolo semplicemente a stare peggio. Ma ecco un altro circolo vizioso: peggio si sente e con maggior dedizione cura quel blog che dovrebbe migliorare il suo benessere emotivo; più cura il blog più avverte che c'è qualcosa di marcatamente scorretto.

Trovato su internet un annuncio per una posizione part-time presso un'azienda agricola di prodotti biologici, coglie l'opportunità e inizia a lavorarci nei fine settimana. Sta all'aria aperta e si sente felice. Tornando alla società di famiglia, settimana dopo settimana, si rende conto di quanto cibo si sprechi nell'industria alimentare, di quanta carne venga buttata quotidianamente dagli stabilimenti.

Nel 2017 vive un'esperienza emotiva che gli rende di fatto impossibile continuare a vivere in quello stato di compromesso. È abituato a vedere pezzi surgelati di carcasse importate, è abituato a vedere il

sangue dei suini che vengono invece allevati in loco. Tuttavia, un giorno, a ventiquattro anni, lo sguardo gli si posa su un enorme cassone di “rifiuti industriali”, e per la prima volta ci si sofferma.

Sono teste di maiali.

Hanno gli occhi aperti.

Sembrano guardarlo con disperazione.

«Dopo quell’incontro ho dovuto lasciare l’attività. È stato come se quella depressione, che serpeggiava già da tempo, fosse esplosa in un malessere così acuto da impedirmi di tornare al lavoro».

Il padre non capisce la sua scelta e Daniel è stretto fra due sensi di colpa, quelli verso di lui e quelli verso gli animali ammazzati e fatti prodotto di consumo, verso l’ambiente, verso quello che ritiene giusto.

«Lasciare l’attività di famiglia è stata una delle cose più difficili che abbia mai dovuto fare. Non per le comodità e la stabilità economica cui stavo rinunciando, ma per mio padre. Durante la mia infanzia o adolescenza, non trascorrevamo molto tempo insieme, dato che lui lavorava sempre. Non ci capivamo e non avevamo una grande comunicazione. È stato solo quando l’ho raggiunto in azienda che ci siamo avvicinati». E adesso Daniel gli stava voltando le spalle. «Io, il suo unico figlio maschio, adesso avevo uno stile di vita opposto a quello nel quale e secondo il quale lui mi aveva cresciuto». Un tradimento.

Nel frattempo, l’azienda agricola gli offre un lavoro full-time, Daniel riesce ad andare oltre le resistenze dei genitori e inizia a lavorare all’emporio dei prodotti biologici.

Adesso fra i progetti della società dei Pisani c’è un marchio tutto dedicato al vegano biologico. Certamente un segno di accettazione e di riavvicinamento da parte della famiglia, che gli ha chiesto di lavorarci. Daniel lo accoglie con piacere, ma senza farsi illusioni: «C’è il business del vegetale, vedono occasioni di profitto, non è certo una svolta etica».

I cinesi mangiano i cani

«Se parli con chiunque qui a Malta, ti dirà che ama gli animali. Per la maggior parte di loro però amare gli animali significa soltanto amare il proprio cane e il proprio gatto», denuncia Daniel.

E neanche loro sono sempre particolarmente benvenuti, se si pensa al numero degli abbandoni, a come vengono trattati i cani da caccia, e alle orrende *puppy mill* illegali che ogni tanto vengono scovate nelle due

isole, nelle quali povere cagne, non necessariamente di razza, vengono continuamente fecondate, costrette a dare alla luce cuccioli che poi vengono venduti anche a pochi euro e forzate a convivere con infezioni, fratture, cecità⁶.

«E alla provenienza di quello che mangia, la gente neanche ci pensa. Quando ha iniziato a diffondersi il Covid si è parlato tanto dei cinesi ed erano tutti disgustati dal fatto che mangiassero i cani, che li tenessero in gabbie strettissime. Ma quello che facciamo noi è tanto meglio? Qual è la differenza?».

It is uncontroversial that social context plays a big role in the relative purity of one’s lifestyle.

Brian Dominick, *Anarcho-Veganism Revisited*

Ti definisci antispecista?

Sinceramente non lo so, non ho mai guardato alla questione in questi termini. So solo che trovo insostenibile e inaccettabile il modo in cui si trattano gli animali per produrre la carne. È l’aspetto che conosco meglio, quello che ho vissuto da vicino. Lo trovo insopportabile.

Ti definisci vegano?

Questo è un argomento delicato. Conosco tanti vegani, e ormai tanti miei amici di fatto hanno un’alimentazione vegana. Ma i vegani militanti che ho incontrato sono spesso aggressivi e giudicanti. Mi trovo a disagio con loro. Ho l’impressione di non essere mai in regola per potermi definire veramente tale.

Stuffat tal-Fenek

Nel 2021 Daniel ha dato alle stampe *A Plant-Based Maltese Kitchen*, un suo libro di ricette tradizionali maltesi in versione vegana, rivelando quello che ha scoperto in questi anni di esperienza culinaria vegetale:

⁶ Cfr. «Blind, broken, overbred: state of dogs rescued from puppy farm revealed», in «Times of Malta», 21 ottobre 2021, <https://timesofmalta.com/articles/view/blind-broken-overbred-state-of-dogs-rescued-from-puppy-farm-revealed.909499>.

in moltissimi casi il sapore dei piatti a base di carne non è proprio della carne.

«La carne ha il gusto che le vuoi dare perché lo assorbe dalle spezie che ci metti». Sono quindi gli aromi a dare il sapore ai cibi. Non è una grande scoperta, verrebbe da dire, ma resta un concetto tutt'altro che scontato.

In prossimità dell'emporio in cui vende i prodotti biologici, Daniel ha un furgoncino in cui prepara il cibo. «Nei miei menù non specifico mai che il cibo è vegano e la gente non fa domande. Sembrano perfettamente soddisfatti e contenti». Non è certo che lo sarebbero se scrivesse *vegano* sull'insegna. E non lo fa per evitare eventuali inutili contestazioni.

Uno dei piatti forti della tradizione maltese, la tradizione alimentare di un paese storicamente povero, è lo stufato di coniglio. Il coniglio ha un forte valore simbolico, perché durante il dominio dei cavalieri al popolo non era permesso cacciarlo né mangiarne⁷. Rappresenta quindi il riscatto da uno stato di privazione e il superamento di un divieto mal digerito. Lo stufato è invece il tipo di cottura che consente di limitare al massimo qualunque entropia alimentare.

La ricetta di Daniel è quasi interamente fedele a quella tradizionale, il risultato è lo stesso sapore intenso e mediterraneo, la consistenza della pietanza offre alla masticazione una resistenza tenera e appena filamentosa. Ma invece di essere carne di coniglio è un *pleurotus ostreatus*, il cosiddetto fungo orecchione.

«Non so se sono antispecista. Di certo il mio percorso non è partito da lì. Non so neanche se mi si possa definire strettamente vegano. La mia alimentazione è vegana e nella mia cucina non uso mai ingredienti di origine animale. Il mondo però è complesso e credo sia impossibile definirsi veramente, integralmente vegani».

Daniel è insomma un vegano non ortodosso e a questo proposito racconta l'aneddoto della *gbejna*⁸, il tradizionale formaggio gozitano ormai diffusissimo in tutto l'arcipelago.

«Invece di quello animale, abbiamo usato il latte di mandorla. Le mandorle che hanno il vantaggio di essere un prodotto tipicamente mediterraneo e di produrre un latte meno allergenico di altri latti vegetali,

come quello di soia. Lo abbiamo preparato nelle forme usate per la *gbejna* fatta con latte di capra. Il forte sapore della capra, più vigoroso di quello delle mandorle, si è certamente trasmesso anche ai nostri formaggi». Nel fornire la ricetta vegana della *gbejna*, Daniel ricorda che produrle in grandi quantità non è comunque una pratica sostenibile, dato che le mandorle richiedono l'utilizzo di molte risorse e oggi sono per la maggior parte importate dalla California.

Il libro, la nonna, il cibo

«Il libro è nato come un omaggio a Malta, un ultimo tributo all'isola che presto lascerò, dato che è diventata ormai invivibile.

«È anche un omaggio a mia nonna materna, una donna semplice che passava la maggior parte delle sue giornate a cucinare piatti maltesi molto essenziali. Non aveva soldi, ma era sempre felice e non si lamentava mai di nulla.

«Quando ho impresso questo cambiamento al corso della mia vita, la sua semplicità mi ha ispirato e ho capito che sarebbe stato il mio modello. Era la tipica nonna maltese che cucinava piatti molto elementari, ma tutto era fatto da zero con amore. La cucina tradizionale maltese si definisce *Kċina Fqira*⁹ e lei per me ne era un simbolo.

«Ho capito che – in un mondo in cui tutti pensano ad arricchirsi e puntano al successo – se si vuole essere felici, si deve prendere esempio da persone come mia nonna.

«Purtroppo durante la pandemia è venuta a mancare ed è stato così difficile non poterla salutare come si deve a causa delle restrizioni legate al Covid. Per me è stata una situazione molto dolorosa da vivere. Avrei anche rischiato di contrarre il virus pur di darle un ultimo abbraccio, ma non potevo.

«Ho cercato di venire a patti con quello che è successo, dedicandole il libro come una sorta di ultimo saluto.

«Le mie scelte alimentari sono nate da un'esigenza salutista, per poi allargarsi lentamente a una presa di coscienza animalista e ambientalista. Non so se sono vegano o antispecista, di certo sono contro lo sfruttamento nei confronti degli animali e le mie scelte abbracciano tutto questo. Nel libro parlo però di scelte che mi rendono felice anche

7 In particolare, durante il sec XVIII, le restrizioni alla caccia al coniglio si fecero più severe acuendo il malcontento della popolazione locale, che lamentava danni alle coltivazioni a opera dei roditori; cfr. Carmel Cassar, Society, Culture and Identity in Early Modern Malta, Mireva Publication, Tarxien 2000, p.265.

8 *Gbejna*, pl. *Gbejniet*. Tradizionalmente il latte usato per questo formaggio è ovino o caprino.

9 Cucina povera.

e soprattutto come amante del cibo.

«Al di là del libro, però, sono una persona che ha iniziato a credere al karma e che oggi si sente più a posto con se stessa nel non essere complice delle ordinarie atrocità del capitalismo».

Davide Majocchi

Guerra e *pet*

Lo storico Eric Hobsbawm, in *Il secolo breve*¹, descrive le persone quando, trovandosi di fronte a qualcosa di nuovo e imprevisto, finiscono preda della reazione più istintiva, cioè quella di cercare una definizione, un modo semplice e immediato per comprendere quanto sta succedendo. Hobsbawm parla di come ci si affanni e ostini a cercare le parole per dare un nome all'ignoto, nonostante il mistero continui ad avvolgerci: un bisogno spasmodico di rigido controllo e, al contempo, di rassicurante affidamento.

È ciò che è accaduto a molti di fronte al recente proliferare di Covid-19, col conseguente posizionamento sul versante “pro-vax” oppure, all'opposto ma con la stessa dinamica, identificandosi completamente con le contestazioni “no vax” e “no green-pass”. Ed è ciò che è capitato anche nei giorni immediatamente successivi alla decisione di Putin di invadere l'Ucraina: di colpo si è materializzata vicino alla nostra quotidianità la guerra ed è scoppiato il terrore di una *escalation* di conflitti in grado di cambiare radicalmente le nostre esistenze. Quando ancora non se n'erano andate le mascherine già spuntavano i tank e così per siringhe e bombe. Vittime e sofferenze che continuano a rinnovarsi con ondate di terrore, testimoniate da raccapriccianti reportage.

Una tipologia di immagini che hanno bucato lo schermo, sorprendendo e intenerendo, sono quelle dei profughi *pet* al seguito dei profughi umani. Tale binomio di specie in fuga ha trovato accoglienza emotiva nelle nostre case “in pace”, al punto da diventare icona dell'attuale reportage bellico. Com'è possibile che avere un cane o un gatto al seguito assuma tanta importanza in uno scenario di guerra?

Facciamo un passo indietro. Quando si manifesta un pericolo imminente, per sopravvivere capiamo istintivamente che non abbiamo il tempo di dedicarci alla ricerca della consapevolezza: l'emotività ci assale e il battito cardiaco si accelera, i peli si rizzano e le pupille si dilatano... La dimensione della lotta si instaura sotto la pelle di individui

¹ Eric J. Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914 - 1991*, trad. it. di B. Lotti, Rizzoli, Milano 2014.

che fino a un momento prima non avevano mai avvertito l'urgenza – e il fascino – della speranza. Mentre la paura scorre a cascata, si formano delle pozze dove le persone sguazzano diversamente, ognuna intenta ad affinare le armi per vincere la propria battaglia personale e collettiva. Scenari nuovi si sviluppano così a livello sociale, in modo molto rapido, quasi fosse in atto una presa generalizzata di coscienza dell'ingiustizia dilagante. Quasi “magicamente”.

Le reazioni ricorrenti individuate dagli osservatori del comportamento² sono quattro: lotta oppure fuga, stati di allerta e immobilizzazione. Le 4 “F”: “Fight” (combattimento), “Flight” (fuga), “Freeze” (congelamento/allerta), “Fright” (immobilità). Nel perdurare del pericolo, le risposte del nostro organismo a un evento fortemente stressante sono dunque mosse da riscontri fisiologici che innescano elaborazioni che possono diventare opinioni e prese di posizione. Per descrivere queste quattro differenti reazioni a uno stimolo stressante usiamo l'esempio classico di un animale che incontra un predatore. Che cosa può esserci di più stressogeno di qualcosa che mette a rischio di vita?

Gli etologi chiamano “Freeze” la risposta del congelamento, ossia uno stato di estrema vigilanza e allerta. In presenza di un predatore la preda rimane letteralmente congelata perché così ha più probabilità di evitare la cattura. Questo avviene perché la corteccia visiva dei carnivori si è evoluta per rilevare oggetti in movimento. “Freeze” è in questi casi la prima risposta possibile, perché tende a svilupparsi quando la minaccia è distante e il predatore non è ancora consapevole della presenza della preda. Successivamente, se quest'ultima si accorge di essere stata vista, l'istinto conseguente sarà quello di fuggire. La seconda “F” è appunto la fuga, “Flight”. La preda scappa il più velocemente possibile; ma se non troverà vie di fuga, la maggior parte delle prede prenderà la contromisura di combattere per sopravvivere: “Fight”, la terza “F”. Nel caso in cui le reazioni precedenti siano risultate inefficaci, si viene presi da una spirale crescente di iper-vigilanza che condurrà all'immobilità assoluta. Una condizione che capita anche agli umani nei momenti di panico. Ci sentiamo immobilizzati, le gambe si fanno dure e i piedi sembrano incollati a terra. L'istinto porta dunque la preda a congelarsi, a tentare la fuga, a lottare disperatamente e, infine, a rimanere immobilizzata: “Fright”, la quarta “F”.

2 L'elenco delle quattro attività del comportamento conosciuto come “le 4 F” è stato introdotto per la prima volta tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60 con gli articoli dello psicologo Karl H. Pribram.

Immobilizzarsi può sembrare una strategia poco brillante in presenza di un predatore, ma in alcune particolari circostanze aumenta la probabilità di sopravvivenza, per quanto sia chiaramente una soluzione estrema: la preda confida nel fatto che il predatore allenti la presa credendola già morta, dandole così un'ultima possibilità di mettersi in salvo.

Tornando a Covid-19, è possibile domandarsi perché, dopo lo stato di congelamento/incredulità collettivo a seguito dell'imposto isolamento iniziale, la maggior parte degli umani viventi nel quadrante di mondo economicamente più “sviluppato” abbia avvertito l'impossibilità di darsi alla fuga. Niente di più ovvio se consideriamo che la globalizzazione ha praticamente estinto la dimensione dell'altrove.

Una percentuale di persone che nel nostro Paese è stata calcolata essere del 5% circa ha pertanto chiesto la lotta (non si riportano tuttavia resoconti di scontri salienti), mentre altr* (non è dato sapere quanti) hanno optato per immobilizzarsi, riducendo ansia e rabbia, ma rischiando di venire “triturati” dalla macchina governativa, che si è mostrata più aggressiva del solito nei confronti della massa “residente”, cioè su coloro che, fino a quel momento, detenevano i privilegi della cittadinanza. Molte di queste persone, accusate di compiacenza e collaborazionismo con le politiche anti-pandemiche, stavano invece anch'esse rivendicando uno spazio e un tempo per non soccombere e per non gravare sul prossimo.

Spostandoci ora sul fronte per noi “indiretto” della guerra, siamo rimasti tutti increduli per il fatto che questa stesse realmente bussando alle porte del “sicuro” Occidente. I media, come sempre, si sono schierati dalla parte del diritto internazionale, scritto e gestito dalle superpotenze, generando un clima di partecipazione pubblica al conflitto inusualmente unanime. È parso praticamente impossibile pronunciarsi apertamente in maniera antimilitarista. Il dovere, dopo quello di vaccinarsi per non infettare (o di non vaccinarsi per conservare l'inviolabilità del proprio sé e l'antagonismo totale), è diventato “combattere al fianco” dei giallo-azzurri, pena divenire complici di Putin.

Non è mia intenzione criticare coloro che, senza bandiere, hanno deciso di combattere per i propri affetti. Dare un nome all'orrore è una necessità, oltre che un modo per cercare di “disinnescarlo”. Darsi certezze nelle situazioni inconsuete resta la via più semplice per non perdersi e la discesa sul campo di battaglia è una scelta che procede per valutazioni estremizzanti. Meravigliarsi, dunque, che da questo contesto siano uscite letture superficiali, approssimative o manichee,

quanto quelle del periodo Covid, sarebbe un errore. Tanto più perché in questi scenari di pericolo inusuale, nonostante il circo mediatico e di piazza, è stato possibile riscontrare degli aspetti indiscutibili e delle responsabilità evidenti, mai sotto gli occhi di tutti come allora e ora. L'onnipresenza dei social ha poi certamente confuso e aizzato animi e intelletti, fornendo testimonianze dirette del dolore dei milioni di contagiati gravi verso i quali non si poteva rimanere indifferenti e delle migliaia di vittime colpite in faccia dalle bombe e inasprito moralmente chi è sceso in trincea verso gli altri rimasti guardinghi, ma al sicuro.

Cercare di vivere in un mondo realmente sotto attacco o interpretato come tale è difficilissimo – la narrazione della pandemia era spesso questa, quando invece il nostro corpo è sempre stato terreno di coabitazione coi virus; esattamente come questa guerra è diventata la difesa mondiale della democrazia. Andrebbe valutata l'opportunità di “mantenere la calma” perché, non avendo sufficienti parametri di valutazione, il rischio è quello di finire a dibattersi invano, come l'insetto catturato nella ragnatela da un ragno che lo osserva soddisfatto, pronto a cominciare a cibarsene appena il pasto vivo avrà esaurito le sue energie, nervose e fisiche.

L'evidenza del pericolo associata all'aggressione militare di Putin ha determinato la pronta e concorde reazione dell'opinione pubblica occidentale e ha spinto i governi a intervenire in modo rapido e, ancora una volta, istintivo. In pochi giorni i governi occidentali e la grande finanza hanno preso decisioni radicali, quali l'invio di armi e l'emissione di sanzioni commerciali, che in altri tempi avrebbero almeno richiesto mesi se non addirittura anni per essere messe in atto. L'indifferenza alle altre guerre in giro per il mondo meno “nostro” è la prova inconfutabile di quanto detto. Tuttavia, rapidità e istintività ben raramente risultano efficaci per risolvere situazioni complesse, tanto meno con attori inaffidabili e volubili come virus ed eserciti. Piuttosto informano contesti predisposti alla propaganda e alla contro-propaganda ed espongono ai condizionamenti tossici del potere: da una parte alimentano più che mai il *mainstream* e dall'altra i canali social, con le loro alternative in bilico sull'orlo dello strapiombo, tra cospirazione politica e strambe fantasie di complottismo. Ciò che manca quando l'atmosfera si surriscalda è una critica che, anche a rischio di incomprendimento e impopolarità, punti a essere contestuale, il più possibile fedele ai dati di realtà.

Le immagini delle comunità umane ucraine colpite dai

bombardamenti, delle centinaia di migliaia di profughi, inclusi gli animali non umani, di tutte quelle vite distrutte per sempre e di altre in cerca di improbabile riscatto, hanno travolto ogni dubbio, cancellato tutte quelle sfumature del discorso che descrivono invece una complessità *disarmante*.

Era inevitabile, in frangenti tanto drammatici, incappare nelle approssimazioni? Ecco un'altra “F” da considerare. Forse è tutto più difficile di come sembra. Forse oggi gli oppositori più incalliti ai sistemi con la “S” maiuscola non fungono da buon riferimento critico. Forse questi animali in fuga dalla guerra con i loro umani dimostrano che i *pet* non sono gli animali più Fortunati del mondo. Forse la grande guerra in atto è quella che intreccia disastri sanitari-geopolitici-ambientali perché il gigantesco conflitto – che troppo spesso ci si rifiuta di vedere – è quello che contrappone il pensiero astratto, quello che cade dall'alto e che ha imposto fino ad oggi un ordine di cose che non regge più, a una realtà in totale decadimento. Quando salteranno gli ultimi ormecci, la barca andrà dritta alla deriva. Per ora i segnali del cedimento quantomeno ci devono mettere in fortissimo allarme. Forse dobbiamo collocare i singoli elementi in prospettive più ampie.

Portare con sé animali fuggendo dalle guerre non è cosa insolita: è documentato da numerose fotografie scattate durante conflitti e diaspore del passato. Basta cercare sul web per accorgersi che circolano immagini simili di altri tempi, legami oltre le specie che sfidano le avversità, con la differenza che oggi vengono enormemente amplificate e rilette svariatemente da media e social media. Non conosciamo le ragioni reali per cui è stato portato via quel cane o quel gatto visti in braccio a profughi ucraini. Possiamo immaginare che ciò avvenga perché quell'animale è amato e rispettato, ed è molto probabile che sia così. È possibile invece che l'involontario profugo animale sia condotto via in quanto s-oggetto di proprietà al quale viene attribuito un qualche valore? Esattamente come facciamo noi con i “nostri” animali che solo per il fatto di essere “nostri” sono amati e rispettati davvero. Purtroppo, quando si parla di animali d'affezione spesso a ricevere tutela è il sentimento del proprietario e l'ingiustizia che viene compiuta verso l'animale *pet* è sottovalutata perché è perlopiù una violenza simbolica.

Nelle scienze sociali, con questo concetto ci si riferisce alle forme di violenza esercitate non attraverso una azione fisica diretta, ma tramite l'imposizione di prospettive, ruoli sociali, categorie cognitive e strutture mentali con cui viene percepito e pensato il mondo da parte

di soggetti dominanti nei confronti di soggetti dominati. La violenza simbolica è allora una violenza apparentemente dolce, tenue, invisibile persino, che viene esercitata con il consenso inconsapevole di chi la subisce e che nasconde i sottostanti rapporti di forza. Ne sono esempio l'imposizione di un arbitrio culturale in ambito pedagogico e la replicazione del dominio maschile sulle donne tramite la "naturalizzazione" della differenziazione tra generi. Strettamente connessi alla violenza simbolica sono i concetti di *habitus*, come processo attraverso il quale avviene la riproduzione culturale e la naturalizzazione di determinati comportamenti e valori, e di "incorporazione", come processo attraverso il quale le relazioni simboliche si ripercuotono in effetti sul corpo dei soggetti sociali. L'immaginario del *pet* configura, espande e riproduce un'idea ben precisa degli animali, idea funzionale agli umani, rassicurante per chi il *pet* lo desidera, lo detiene, lo esibisce. Tale immaginario non sempre è a vantaggio dell'animale "pettizzato".

Se analizziamo il messaggio veicolato dall'immagine del profugo *pet*, dobbiamo considerare che questo è utilizzato dai media stranieri inviati in terra ucraina con il fine di testimoniare al cospetto degli alleati l'innocenza del popolo invaso. Più cani vengono salvati, più si rinforza questo immaginario, e più armi potranno essere inviate per difendere la nuova alleanza. Il messaggio insito nel mostrare al mondo occidentale gli ucraini e le ucraine che portano in salvo i loro compagni animali merita di essere analizzato, poiché un atto solidale compiuto in modo inconsapevole oggi può significare "occidentalizzare" gli ucraini in contrapposizione con il nemico russo e cinese, rafforzando la convinzione che appoggiamo il buono nella disputa feroce contro il cattivo.

La ragione per cui immagini con animali profughi sono circolate tanto forse sta proprio nel fatto che per mezzo di loro viene azionato uno dei meccanismi più efficaci dell'immedesimazione: accesi dalla scintilla dell'empatia, troviamo la forza per decidere il nostro conseguente schieramento emotivo. Che dietro ci sia un'abile regia o che sia semplicemente il risultato di un moto giornalistico spontaneo, la leva irrefrenabile del "Pet", indiscutibile perché indiscussa, risulta ancora più forte sull'opinione pubblica se associata ai racconti degli stupri e alla proiezione dei video delle stragi. È così che si diventa complici, legati nel profondo, combattenti a distanza posizionati sullo stesso lato della stessa identica barricata. Un sentimento che non è altrettanto facile provare di fronte a dei corpi senza vita riversi in strada. Dove c'è solo orrore, l'indignazione finisce per soffocare sorda in gola, e il

dispositivo della rimozione psicologica agisce efficacemente. Ecco la sesta "F" per coloro che scoprono di poter essere predati: "Forget". Dimenticare per fare finta che non stia succedendo nulla, che la sciagura non sia vera. Dopo i molteplici "Forse" associati al voler pensare, al bisogno di dubitare per comprendere, non rimane altro che provare a negare, sostenendo che il virus è un'influenza montata ad arte per renderci più sudditi che mai o che la Federazione Russa è sotto attacco mediatico unilaterale perché l'Occidente ha avvertito l'urgenza di riaffermare i suoi – macabri – valori (e gerarchie).

Che cosa invece non c'è nel messaggio delle immagini degli animali al seguito degli ucraini e delle ucraine? Non c'è la tanto condannata strage dei randagi in preparazione degli Europei di calcio del 2012 (migliaia di cani catturati, avvelenati, bastonati, poi bruciati in piccoli forni crematori ambulanti). E scompaiono tutti gli animali non portati in salvo, non liberati da appartamenti, gabbie, recinti, zoo... rimasti chiusi a doppia mandata. Per loro è nato un associazionismo informale e spontaneo³: un gruppo di persone solidali con gli animali gira l'Ucraina con lo scopo di dare un futuro agli animali rimasti abbandonati nelle case abbandonate; individui senza scampo, senza acqua e senza cibo. Abitazioni che diventano prigioni, dove il comfort di un tempo preclude ora l'incerta, ma pur vitale, possibilità di andare in cerca di fortuna. Queste persone girano casa per casa per rompere vetri, abbattere porte, buttar giù muri, creare varchi per permettere che si compia l'auto-liberazione dei dimenticati dai dimenticati. Scompaiono infine gli animali non fotografati e non filmati da nessuno, protagonisti di film muti che si svolgono e si chiudono nello

3 C'è chi ha deciso di rimanere in zona di guerra per andare a cercare gli ultimi fra gli ultimi: quegli animali, soprattutto cani e gatti, rimasti soli e abbandonati al loro destino. Tutto ha inizio con una coppia, Dmitry e Anya, che decide di prendersi cura degli animali lasciati nelle case dagli ucraini in fuga. In poco tempo ai due si uniscono altre persone. Sui social raccolgono le segnalazioni e poi si recano sul posto: fanno buchi nei muri per nutrire e dissetare gli animali domestici intrappolati. A volte hanno il permesso dei proprietari, altre volte sfondano porte e finestre. Sono centinaia gli interventi fatti ogni giorno. Un fenomeno di solidarietà locale in allargamento portato avanti anche in solitaria nelle città martoriate dalle bombe, da Irpin a Borodyanka, entrando nelle case seguendo il miagolio o l'abbaiare disperato di un animale rimasto chiuso in un'abitazione. Fra le persone impegnate nel salvataggio degli animali in Ucraina, alcune lo hanno fatto a costo della propria vita. Anastasiia Yalanskaya, 26 anni, è rimasta uccisa insieme ad altri due volontari rimasti anonimi. La loro auto è stata crivellata da colpi di arma pesante russa mentre si stavano recando in un rifugio di Bucha. Lì i cani erano senza cibo da giorni. Oppure Sasha, donna di Kherston, nell'Ucraina meridionale, che per prendersi cura dei cani nei rifugi locali, non è scappata. È morta uccisa da una bomba che ha colpito la sua casa. Due dipendenti del Feldman EcoPark, situato vicino alla città di Kharkiv, nel nord-est dell'Ucraina, che si erano rifiutati di abbandonare gli animali nelle gabbie, sono stati trovati in una stanza crivellata dai colpi d'arma da fuoco. Queste e tante altre persone di cui non si conoscono le storie e i nomi...

scorrere lento e tremendo del loro inesorabile oblio. Che contrapposizione netta divide i destini dei *pet* trasportati oltre confine da quello dei cani e degli altri animali rimasti! Lasciati per inerzia o crudeltà, perché più grandi, meno trasportabili, meno socievoli o troppo malati? Meno adorati dagli *owners*? Preso uno e lasciati due, magari drammaticamente, indietro? Chissà? Ci sono tante storie differenti dietro quelle rassicuranti immagini e dentro quelle che non sono mai state scattate.

Perché ci piace prestare attenzione a quegli animali che, portati in braccio, ce la potrebbero fare, mentre tutti i giorni e a tutte le latitudini la maggior parte degli animali subisce la guerra quotidiana perpetrata per mezzo del loro sistematico sfruttamento?

L'ideologia del *pet*, che rimpicciolisce la taglia dei cani, che li suddivide in razze, che li rende soli, educati e pettinati, che li deruba della parte non voluta – perché ingestibile – dell'animalità, contribuisce a far pensare i rapporti umani/animali per come avvengono nel mondo ricco occidentale, come se alcuni animali potessero venire “civilizzati”, ottenendo il premio/castigo di diventare “quasi umani”. Se si fosse di origine cinese, afghana, siriana, siberiana, iraniana ci sarebbe da inorridire di fronte al modo in cui trattiamo gli animali che ci vivono vicino, tanto quanto “dal di qua” proviamo disgusto per le mattanze di Yulin o nel venire a sapere che i miliziani ceceni hanno mangiato un cane.

Gli esclusi dalle conquiste della “modernizzazione” e dalle sconfitte belliche dalle quali scaturiscono esodi disperati, restano fuori: restano animali, natura animata priva di identità, sottospecie di viventi senza voce, senza desideri, senza cultura, senza Dio, senza patria. Si nega che possiedano una cultura, relegandoli al puro esercizio di primitive istintività, impossibilitati a decidere a causa di una totalizzante pressione sociale, predatoria e adattativa. In qualche modo sta in questo ordine di idee il rifiuto di accogliere in Italia cani sprovvisti di passaporto e libretto sanitario in regola. Il timore della rabbia, da noi pressoché debellata ma presente in Europa orientale, al posto di suggerire la predisposizione di un sistema vaccinale d'emergenza, come è successo per Covid-19, è servito ad allontanare dal nostro tranquillo benessere randagi e cani dei canili ucraini; inoltre il respingimento dei non pet ben si sposa con il timore che si possa verificare un rimescolamento delle genti canine, un terrificante presagio dall'esito nefasto per il lavoro di allevatori e veterinari nostrani.

Potremmo infine chiederci se sono in atto forme di resistenza

animale alle guerre degli umani...

Ci risponde Chapa, cagna randagia che ogni volta che suona la sirena è la prima a correre nei rifugi, guidando le persone che vivono nella regione di Poltava nell'Ucraina centrale. Cinque anni e dal colore rossiccio, è un cane di quartiere, che continua e intensifica le relazioni di mutuo appoggio intessute con gli abitanti del circondario. Viveva in uno dei cortili della città, in confidenza con bambini e adulti della zona. Particolare che colpisce è che si racconta che spesso corra in direzione del rifugio ben prima che le sirene si mettano a suonare. Tutti hanno imparato a fidarsi di lei, hanno capito che devono seguirla per salvarsi. Quando poi decide di uscire, vuol dire che il peggio è passato. All'inizio Chapa accompagnava le persone all'ingresso del bunker: non abituata a entrare nelle zone “degli umani” si fermava davanti alla porta. Più tardi, quando alcune persone l'hanno invitata a scendere con loro, ha deciso di entrare e di restare.

Ci rispondono tutti quei cani “liberi” che, da soli o riuniti in branchi improvvisati, cercano di sopravvivere, esplorando un contesto stravolto, scoprendo dove rifugiarsi, come sfamarsi, con chi sia preferibile e utile accompagnarsi. Ce lo raccontano, resistendo fin quando hanno potuto, i cani reclusi nel canile di Borodyanka. Quando la città è stata occupata sono rimasti nelle gabbie per oltre un mese, senza bere né mangiare, immersi nei loro escrementi, increduli che al consueto aspettare e abbaiare non seguisse nulla. Né i responsabili comunali né i volontari né i residenti del posto sono intervenuti in loro soccorso. Nessuno ha aperto quei maledetti box. Così i cani sono morti prigionieri. Oltre 300 cani su 485 sono deceduti di stenti, forse la fine peggiore a cui si possa pensare, mentre qualche decina sta ancora lottando fra la vita e la morte in condizioni disperate, dal momento che qualcuno di recente è tornato da loro. Tutto ciò è il devastante esito della sottrazione dell'autonomia.

Tanti animali hanno provato a scappare dai circhi e dagli zoo, dagli allevamenti di tutti i tipi, dalle macerie, dagli edifici divenuti d'improvviso trappole. Ma quanti animali selvatici sono rimasti bruciati, colpiti a morte, o peggio ancora, irrimediabilmente feriti?

«Sulle tracce dei lupi che fuggono le guerre degli umani»⁴ scivolano via la retorica e la contro-retorica del Cane “che merita” perché aiuta gli umani: soldati cani come il povero Patron, il Jack Russell arruolato

4 Verso del brano *Vicini* del C.S.I. (Consorzio Suonatori Indipendenti), tratto dall'album *Tabula rasa elettrificata*, 1997. <https://www.youtube.com/watch?v=dzktiRSUeIA>.

a sua insaputa per agire da eroe sminatore⁵. Perché gli animali della guerra sono anche loro: i cani e i ratti addestrati a saltare in aria per seguire la logica del “male minore”; gli ignari ovini, lasciati finalmente soli dai pastori, dove brucano l’erba che è potuta crescere indisturbata... su di un campo di mine inesplose. Non ancora esplose. Non ancora. Non ancora...

I servizi televisivi che mostrano i pezzi dei corpi delle persone mutilate dalle bombe non fanno a tutti lo stesso effetto. Essere consci di cosa sia in verità la vetrina di una macelleria rende certe scene in qualche modo familiari, pur non lasciando insensibili. Nessuno però era più abituato ad assistere a disfatte sanitarie e militari così da vicino, popoli europei che attaccano altri popoli europei: eravamo abituati a sentirci raccontare dei corpi dei migranti neri galleggianti o affondati in alto mare, così come eravamo abituati a digerire durante la cena le notizie provenienti dalle “missioni speciali” di Aleppo o Bagdad e a farci “disturbare” dai resoconti provenienti dalle galere libiche ed egiziane in cui però sapevamo che non saremmo mai entrati.

Le guerre degli umani sono frangenti in cui gli animali “da reddito”, si trasformano da merce da pesare, vendere e comperare in vittime non previste, da buttare e lasciar marcire, sullo sfondo dell’inevitabile “danno collaterale”. Innumerevoli corpi mai contati sono i caduti animali nelle guerre dell’Uomo, pesci piccoli in fondo, finiti senza speranza nelle grosse e fitte reti del pescato. Animali che diventano strumenti involontari di propaganda, profughi aggregati per una volta resi visibili, ma pur sempre risibili, a tratti fin ridicoli, perché capaci sempre di far sorridere e mai di far rabbrivire.

Di fronte alle brutture incommensurabili della guerra non posso fare a meno di oltrepassare la condanna politica, per accedere al piano dello sconforto emotivo irrazionale: nel complesso apparteniamo a una specie compromessa, litigiosa, incorreggibile per quanto terribilmente capace di devastazione; una categoria animale a sé che barcolla, permanendo nella speranza – già vana – che il suo dominio incontrastato, ideale e materiale, possa perdurare.

Davanti a tutto questo *surplus* di dolore pare che dovremmo accettare di ristabilire la sofferenza ordinaria, quella pre-Covid e pre-bellica, appoggiando la difesa di un modello di società a responsabilità limitata

5 Questo e molti altri video e articoli sul cane il cui nome significa pallottola: https://www.lastampa.it/lazampa/2022/03/20/video/patron_il_cane_ucraino_con_linfallibile_fiuto_per_le_mine_russe-2877828/.

fino a quando non verranno tempi migliori. La liberazione animale deve sempre aspettare. Verrà dopo la liberazione umana: prima gli umani, si potrebbe esser tentati ragionevolmente di pensare... E se fosse proprio quest’ordine a non funzionare per nessuno? Vedo i gazebo dalle associazioni umanitarie internazionali parcheggiati in fila indiana, schierati nei primi metri entro i territori delle frontiere “amiche”; sono tutte lì per fornire prima accoglienza a chi viene via di là, anche ai *pet*. Con tutta l’evidente organizzazione si capisce che i manager del no-profit hanno imparato i segreti del marketing da applicare all’industria dell’aiutare. Ma meno male che ci sono.

Un cane è rimasto a catena sotto i bombardamenti. In una fotografia lo si vede incolume, sopravvissuto alla raffica di colpi sparati dall’artiglieria: i detriti provenienti dalle raffiche ricoprono solo parte del suo patimento ferroso. I pezzi dei muri vicini non lo hanno seppellito vivo ma neppure hanno spezzato la catena. Il cane, o la cagna – osservo ma non saprei, mi concentro sull’espressione del viso – guarda lontano, aspettando indicazioni da un cielo abbassato all’estremo. Da quello stesso cielo da cui è brillato ciò che ha accorciato ulteriormente la catena, la sua quota di autonomia già così esigua.

Nelle cantine di un teatro, non ripresi da nessuno per il coraggio necessario a scendere e vedere, i cani randagi, per una volta, hanno molto di cui banchettare, con tutti quei morti ammazzati che per ora nessuno reclama. Ma questa storia pare troppo brutta per essere raccontata. Da una parte lo è. Dalla parte della costante e insensibile alienazione in cui l’umanità si confina.

Basterà conservare la memoria di tutto ciò che non abbiamo vissuto? O forse sarà meglio provare a dimenticare per vivere... Bisogna ritrovare «il coraggio di avere paura», affermava Günther Anders, denunciando il nuovo stato di precarietà dell’intera umanità, realizzatosi dopo Hiroshima. Bisogna realizzare un’“ecologia della mente” alla ricerca di soluzioni non catastrofiche ai conflitti in corso, indirizzando *in primis* ad assumere il punto di vista delle vittime. Nelle strade dell’Ucraina massacrata, così come nei letti di agonia degli ospedali Covid, solo lì si possono trovare i modi di comprendere i motivi e gli effetti dei conflitti per contribuire al tentativo di risolverli. Solo il dolore che arranca incessante spinge a conoscere i meccanismi e la storia dei drammi subiti.



Sui manifesti di Milano, Roma e di altre città occidentali sono apparse pubblicità inneggianti all'orgoglio nazionale ucraino. Le hanno ideate alcune agenzie creative su iniziativa del governo guidato dal premier Zelensky. «Sii coraggioso come l'Ucraina», recitano. Frasi mirate e immagini della guerra modificate con filtri patinati, prese dal vero ma esasperate dalla notorietà ottenuta a livello mediatico, come il frame dell'anziana aiutata dal pompiere a lasciare la casa in fiamme. Il materiale è scaricabile dal sito della campagna: <https://brave.ua/en.html>. Fra le immagini è ritratta Anastasia Tikhaya, «la ragazza con i cani», che aiuta molti animali in difficoltà e, in questa circostanza, si ritrova in un video che mostra gli ingredienti con cui gli ucraini sviluppano la resistenza domestica contro gli invasori russi e filo-russi. Certo, il coraggio non manca nel palesare lo scopo di un'operazione di marketing così ambigua, in cui di fatto si sponsorizza brutal/amorevolmente l'interventismo occidentale.

Assemblea Antispecista e Transelvatiko

Un biglietto per salvare il mondo: per una contestualizzazione degli zoo nel paradigma coloniale e capitalista

Le collezioni di animali esistono da millenni come espressione di potere. Nonostante nei secoli abbiano subito cambiamenti ed evoluzioni, vi è una linea di continuità tra l'arena in cui il re assiro Assurbanipal sfida i leoni, la *ménagerie*¹ royale di Luigi XIV, i giardini zoologici ottocenteschi e gli zoo moderni: tutte queste strutture si contestualizzano in un discorso egemonico². Tuttavia, nonostante le similitudini tra passato e presente, è solo dal XVIII secolo che gli zoo acquisiscono funzioni culturali inedite, preannunciate da un cambiamento profondo del rapporto tra umano e non umano.

Sul finire del Cinquecento, Shakespeare scrive: «Il tuo ringhioso spirito / deve aver albergato in qualche lupo / [...] impiccato per una strage d'uomini». Si tratta de *Il mercante di Venezia* e qui il rude Graziano fa riferimento a una pratica diffusa fino al XVII secolo: i processi agli animali. L'imputazione di crimini agli animali rivela come fosse loro riconosciuta la capacità di agire intenzionalmente e come talvolta il rapporto umano-animale si manifestasse nei termini di un rapporto tra soggetti antagonisti. Nel XVIII secolo tutto ciò scompare e l'Illuminismo spazza via l'idea che gli animali abbiano capacità cognitive. La presenza di strutture in cui confinarli e osservarli svolge un ruolo importante dal punto di vista socio-politico: specie tradizionalmente

1 Gabbia o recinto in cui sono tenuti animali feroci, rari o insoliti, anche appartenenti a un circo, per esibirli al pubblico.

2 Nel suo saggio *The Earliest Zoos and Gardens*, l'archeologa Karen Polinger Foster descrive come già nel 1460 a.C. la faraona Hatshepsut collezionasse animali catturati in altre regioni dell'Africa. Una testimonianza rupestre di queste collezioni è la tomba del nobile Rekhmire (XV sec. a.C.) ritrovata presso la necropoli di Tebe, che rappresenta una sfilata di animali: una giraffa con una scimmia attaccata al collo, un elefante e un orso. Collezioni di animali sono presenti anche presso altre civiltà. Reperti del palazzo del re assiro Assurbanipal II (883-859 a.C.) mostrano scene di caccia e di lotta del re con i leoni. Vernon Kipling, ricostruendo l'introduzione di animali esotici nell'antica Roma, documenta che i primi animali importati furono quattro elefanti indiani catturati nella battaglia di Eraclea contro Pirro (280 a.C.) e che marceranno nella processione per celebrare la vittoria. Trent'anni dopo, cento elefanti africani saranno catturati durante una battaglia contro i cartaginesi e ugualmente esibiti. Sono inoltre famosi i combattimenti con tigri e leoni presso il Colosseo. Cfr. Karen Polinger Foster, «The Earliest Zoos and Gardens», in «Scientific American», vol. 281, n. 1, 1999, pp. 64-71.

associate al pericolo e alla paura vengono rese inermi attraverso la loro ricollocazione in un ambiente urbano e controllato, diventando così monumenti del trionfo dell'umano (e quindi della cultura) sulla natura, della ragione sull'istinto.

Se l'Illuminismo e i suoi precursori razionalisti ci lasciano una pesante eredità antropocentrica, eredità in cui l'Uomo è alienato dalla natura e gli animali sono oggetti o poco più, a partire dall'Ottocento gli zoo diventano portatori di un simbolismo ancora attuale: i loro prigionieri non sono altro che rappresentazioni materiali del colonialismo, strumenti per costruire l'immaginario imperialista e mezzi utili a consolidare rapporti gerarchici tra classi sociali. Questa evoluzione è raccontata magistralmente dalla storica americana Harriet Ritvo:

Nel 1824 Sir Stamford Raffles ritornò in Inghilterra dopo un'onorata carriera al servizio dell'Impero nelle Indie Orientali [...]. Nonostante Londra vantasse molte *ménageries* permanenti e un assortimento pittoresco di più modeste esposizioni zoologiche, queste si rivolgevano a un pubblico più ampio, meno informato e più passivo di quello immaginato da Raffles. Come risultato – secondo il suo punto di vista – queste erano progettate per solleticare la curiosità delle masse piuttosto che per celebrare le imprese di pochi. Questa era, secondo Raffles, una grave lacuna scientifica e politica per la nazione. Per rimediare, iniziò a organizzare quella che sarebbe diventata la *Zoological Society of London* [...] una collezione di animali selvatici in cattività che non sarebbe stata soltanto un simbolo popolare della dominazione umana, ma avrebbe fornito anche una più precisa ed elaborata raffigurazione delle imprese imperiali dell'Inghilterra³.

I giardini zoologici ottocenteschi svolgono quindi la funzione di costruire consenso intorno all'ideologia dominante: come nel caso della *London Zoological Society* fondata da Raffles, gli animali nelle gabbie non sono solo una «rappresentazione simbolica della conquista di tutte le terre lontane ed esotiche»⁴, ma anche un elemento volto a rafforzare rapporti di classe esistenti. Non a caso, alla loro apertura, nel 1828, i Giardini della *London Zoological Society* sono riservati esclusivamente ai membri dell'associazione, che pagano una quota d'iscrizione di tre sterline, a cui si aggiunge una quota annuale di due sterline, e

3 Harriet Ritvo, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Harvard University Press, Cambridge 1987, p. 206.

4 Cfr. John Berger, *Sul guardare*, tr. it di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 34.

l'ammissione è possibile solo su invito. Nonostante la Londra dell'epoca abbia già numerose collezioni di animali, la cittadinanza esclusa mette in atto varie forme di protesta per poter visitare proprio quello zoo, a dimostrazione di quanto voglia respirare quel potere coloniale e di classe che lo zoo londinese rappresenta. Quanto la *London Zoological Society* costituisca un simbolo che trascende la corporeità degli animali è dimostrato dal rifiuto di acquisirli dall'*Exeter Change Menagerie*, considerata volgare e popolare, senonché quelle stesse specie verranno poi acquisite nel 1831 dalla collezione del re Guglielmo IV, detenuta presso la *Tower of London*, prima *ménagerie* della città, con una storia di 600 anni: in questo modo si va a enfatizzare la percezione che la *London Zoological Society* sia un'autorità nazionale. Quando nel 1846, per motivi economici, il consiglio dell'associazione apre le porte a chiunque sia disposto a pagare il biglietto d'ingresso, la retorica della conquista è ormai consolidata⁵.

Per comprendere ancora più profondamente quanto in questo periodo lo zoo vada a esacerbare divisioni di classe bisogna accennare a un altro dato importante, ossia al movimento dei parchi pubblici che divampa negli anni Trenta dell'Ottocento in Inghilterra: i parchi non sono solo un rifugio dalle precarie condizioni igieniche della città, ma anche una risposta alla percezione borghese della decadenza morale delle masse. Nei parchi la Londra borghese va a mostrarsi con i suoi bei vestiti, a incontrare conoscenti, a individuare mariti per le figlie, ma soprattutto a esibire un presunto modello di rispettabilità che dovrebbe educare le fasce sociali più basse.

In ogni caso, l'elemento che consacra la rottura con la tradizione delle *ménageries* è la vocazione scientifica dichiarata dalla *London Zoological Society*, che porta gli organizzatori a collocare gli animali nei vari edifici secondo precisi criteri tassonomici. Se lo zoo di Londra è particolarmente emblematico in quanto primo zoo "scientifico" al mondo, la sua non è tuttavia una storia eccezionale. «Io sono socio dell'«*Artis*»», dice Batavus Droogstoppel nel romanzo *Max Havelaar* di Multatuli, pubblicato nel 1860, per posizionarsi come membro altolocato della società⁶. *Artis* è lo zoo di Amsterdam e, come quello di Londra, è espressione del ceto borghese e simbolo del potere coloniale olandese. Ma il caso più interessante, quello che farà da modello agli zoo contemporanei, è tedesco. Siamo nel 1875.

5 H. Ritvo, *The Animal Estate*, cit., pp. 210-214.

6 Multatuli, *Max Havelaar*. tr. it. di P. Bernardini Marzolla, Iperborea, Milano 2007, p. 19.

Una vera copia della vita in natura

[Heinrich Leutemann al suo amico Carl Hagenbeck:] «Susciterebbe sicuramente un interesse significativo se le renne fossero accompagnate da una famiglia lappone, che naturalmente dovrebbe portare con sé le proprie tende, armi, slitte e tutti i loro averi»⁷.

Carl Hagenbeck è un mercante di animali. Per la precisione, nel 1875 Carl Hagenbeck è un mercante di animali in crisi. Nonostante l'aumento dei giardini zoologici in Europa, l'alto numero di trafficanti e i maggiori tassi di sopravvivenza degli animali in cattività creano un mercato in cui i prezzi sono in caduta libera⁸.

Se è vero che nel capitalismo la crisi è un'opportunità, allora la storia di Carl Hagenbeck ne è una perfetta rappresentazione. Costretto a cercare nuovi modi per rendere la sua azienda profittevole, si fa ispirare da un suggerimento dell'amico Heinrich Leutemann e decide di importare insieme alle renne richieste da vari giardini zoologici anche le lapponi che le allevavano. Nascono così quelli che oggi ricordiamo come zoo umani. Se le esposizioni di persone non occidentali esistono ben prima di lui⁹, la novità che Hagenbeck introduce è la ricerca di "autenticità":

Un grande interesse si risvegliava ogni volta che le renne erano munte e una sensazione molto simile si sviluppava quando la piccola madre lappone, in tutta la sua ingenuità e totalmente indisturbata dalla presenza della folla, dava il latte alla sua bambina. I nostri ospiti erano un popolo non contaminato dalla natura, essi non sapevano ancora niente della gentilezza patinata europea e, nel profondo dei loro cuori, si devono essere chiesti cosa di loro e delle loro semplici occupazioni potesse essere così affascinante¹⁰.

La carovana [...] era completamente all'aperto, senza una scenografia artistica o uno sfondo. Presentavamo [...] in tutta onestà un'immagine che, seppure in miniatura era una vera copia della vita in natura¹¹.

7 Nigel Rothfels, *Savages and Beasts. The Birth of the Modern Zoo*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002, p. 82.

8 *Ibidem*, pp. 81-82.

9 La tragica storia di Sarah Baartman, morta nel 1815, è solo uno dei casi più celebri.

10 N. Rothfels, *Savages and Beasts*, cit., p. 83.

11 *Ibidem*, p. 88.

E ancora sui sudanesi:

Decorati solo con le loro personalità selvagge, con i loro animali, le tende e le attrezzature domestiche e di caccia, gli ospiti offrivano un'immagine antropologica-zoologica altamente interessante del Sudan¹².

Questa autenticità non è autoreferenziale, ma conta su un solido appoggio della comunità scientifica, come si intuisce dall'entusiasmo che Rudolf Virchow, il presidente della Società Berlese di Antropologia, Etnologia e Preistoria, dimostrò nei confronti di quella che descrive come «una delle scene più interessanti che si possa parare davanti ai nostri occhi». Virchow fa riferimento alle schimesi, che consiglia entusiasticamente di andare a vedere, dal momento che la documentazione fotografica non rende giustizia all'interesse e alla "stranezza" di questa etnia, che «non ha nulla che ricordi le razze bianche del Nord, nessuna traccia di capelli biondi, occhi blu o pelle chiara» e su cui vale la pena condurre studi etnologici nella loro nuova dimora: il giardino zoologico¹³. Emergono qui diversi aspetti fondamentali. In primo luogo, si può notare come per gli etnologi sia possibile immaginare di studiare delle culture fuori dal loro contesto di origine, come se queste non fossero il prodotto di relazioni sociali e con l'ambiente circostante (similmente agli zoologi contemporanei che si illudono di studiare il comportamento animale in cattività). In secondo luogo, bisogna soffermarsi sulla connotazione sacro-scientifica del loro lavoro: le misurazioni di braccia, gambe o circonferenze del cranio rappresentano un'indagine inedita sull'evoluzione della specie e su cosa voglia dire essere umani, nonché le fondamenta della teorizzazione scientifica dell'inferiorità di alcune popolazioni rispetto ad altre.

Prima di affrontare i vari sottointesi della ricerca di "autenticità" di Hagenbeck (e di tutte le esibizioni ed esposizioni umane che nascono in quel periodo e continuano fino alla metà del Novecento), vale la pena prendere in considerazione l'altro elemento costitutivo di questa autenticità, che è poi ciò per cui è celebrato Hagenbeck oggi: lo zoo immersivo. Nel 1907, complice la necessità di trovare una soluzione economica per alloggiare tutti gli animali che commercia e di abbattere i costi di gestione, data la minore onerosità di un parco all'aperto rispetto

12 *Ibidem*, p. 84.

13 Rudolf Virchow, «Über Eskimos», in «Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte», n. 10, 1878, pp. 185-188.

a una collezione al chiuso, Hagenbeck apre il suo *Tierpark*. Per quanto in Europa ci siano già strutture esterne, quella di Hagenbeck rivoluziona completamente il modo di esporre gli animali, andando ad attingere alla tradizione dei panorami e delle esposizioni universali piuttosto che a quella zoologica¹⁴. Preferendo un'inevitabilmente approssimativa esposizione geografica per habitat, ossia l'Africa e l'Artico, Hagenbeck infrange la regola per cui lo zoo è un luogo in cui gli animali vanno tassonomicamente classificati, suscitando così una forte disapprovazione da parte della comunità scientifica. L'aspetto più innovativo è l'assenza di «reti, gabbie e cancelli» sostituiti da «cespugli, vasche d'acqua e barriere naturali»¹⁵. L'illusione sta nella fittizia quanto edenica vicinanza tra preda e predatore, ma soprattutto nel fatto che animali e spettatore non sembrano realmente separati. Hagenbeck crea così il primo zoo immersivo della storia.

La convinzione che si possano ricreare esperienze "autentiche" sottende un'idea pericolosa, sopravvissuta negli zoo moderni e nei parchi tematici (ma anche parzialmente nel turismo contemporaneo, basti pensare al *dark tourism*)¹⁶: la possibilità di poter semplificare a tal punto la

14 Cfr. N. Rothfels, *Savages and Beasts*, cit., pp. 167-183: «L'entusiasmo per i panorami di Hagenbeck [...] risale a due anni prima del "Paradiso zoologico" e cioè al suo primo panorama, che apparve sotto forma di un paesaggio artistico nel 1896. L'incredibile successo di questo panorama, esposto prima ad Amburgo nell'Heiligengeistfeld, poi a Berlino in occasione dell'Esposizione Commerciale di quell'anno e più tardi a Dresda e Parigi, aveva tratto vantaggio da un particolare momento storico: quell'anno l'Europa era tutta presa dall'esplorazione dell'Artico da parte del norvegese Fridtjof Nansen con la sua nave, la Fram. Hagenbeck progettò una mostra itinerante di animali che esibiva un mondo artico con foche, leoni marini, orsi polari e persino animali antartici come i pinguini. Gli animali venivano osservati mentre nuotavano in piscine e camminavano in un paesaggio di ghiaccio e neve artificiali. E nella parte posteriore destra della scena Hagenbeck esibiva una replica della prua della Fram, congelata nel ghiaccio. Riproducendo un fiordo artico o una pianura africana, il parco cercava di portare la gente in giro per il mondo, senza tutti i fastidi e le complicazioni intellettuali implicati dal visitare effettivamente un luogo reale. Il messaggio veicolato dal parco, naturalmente, era la benevola presenza degli europei in un mondo pericoloso e la garanzia che gli animali e i popoli erano al sicuro finché erano sotto la cura di Hagenbeck, cioè sotto la cura dell'Europa. Questa, va sottolineato, è la radice di quasi tutte le moderne mostre zoologiche».

15 Citiamo provocatoriamente le parole con cui ZOOM, lo zoo di Cumiana, nel torinese, si descrive. ZOOM si autocelebra come "bioparco" innovativo e progressista proprio per la mancanza di gabbie (come se gli animali non fossero comunque prigionieri nella struttura), elemento che di innovativo ha poco, se il suo antenato è apparso più di un secolo fa.

16 Cfr. «Smantelliamo gli zoo! Un'intervista a Rachele Borghi su zoo e colonialità», a cura di Assemblea Antispecista (<https://assembleantispecista.noblogs.org/post/2022/04/10/579/>): «L'esperienza del "resort africano" a ZOOM non è poi così lontana da altre esperienze, mi viene in mente un resort che ho conosciuto diversi anni fa, che riproduceva la vita di una *township* del Sud Africa, mettendo in scena non solo l'alterità africana, ma anche la povertà. Il turismo esperienziale va anche oltre: negli anni Novanta c'era questa agenzia di viaggio che proponeva delle escursioni dal Messico agli Stati Uniti per rivivere l'esperienza dei migranti... però senza essere ammazzati. Queste esperienze vengono inserite nel campo del *dark tourism*, a differenza

realtà da poterla rappresentare, un'operazione che è possibile soltanto attraverso la stereotipizzazione e l'inferiorizzazione dell'Altro. Ciò che viene rappresentato non è tanto la realtà "esotica", quanto piuttosto il sistema di valori e credenze di chi osserva.

Lo zoo contemporaneo: una declinazione del capitalismo verde

La seconda metà del XX secolo rappresenta un momento storico di grandi sfide per gli zoo. Durante gli anni Cinquanta e Sessanta viene messa in atto tutta una serie di processi di decolonizzazione, e l'eredità imperialistica degli zoo diventa un pesante fardello. Negli anni Settanta il movimento ambientalista diventa un fenomeno di massa e minaccia di rivelare il ruolo che gli zoo hanno avuto nella riduzione, o peggio, nell'estinzione di alcune specie. Gli zoo sentono così la necessità di attribuirsi nuove retoriche che ne giustifichino l'esistenza e si inseriscono confortevolmente nel paradigma della *green economy*, la versione "ecologica" del capitalismo che si propone di salvare gli ecosistemi senza rinunciare al profitto. Come sostiene McAfee, il neoliberalismo reinventa il concetto di sostenibilità, offrendo alla natura l'opportunità di guadagnarsi il diritto di sopravvivere¹⁷; per gli animali selvatici minacciati dalla distruzione dei loro habitat ciò si traduce in un orribile *aut aut*: morire o diventare ambasciatori di se stessi negli zoo.

Gli zoo si ristrutturano secondo il modello dell'arca di Noè: ospitando specie altrimenti condannate, confidano di generare risposte affettive nell'visitatore verso gli animali ospitati. Sarebbe proprio questa empatia verso gli animali lo strumento in grado di fermare la distruzione degli habitat e la crisi climatica, oltre alla promessa che parte dei soldi spesi dall'visitatore verranno devoluti a progetti di conservazione. È questa una dinamica problematica sia nelle premesse che nelle conclusioni: si dà per scontato che gli zoo siano in grado di suscitare empatia verso gli animali (senza che però questa empatia arrivi a mettere in

dell'esperienza del "resort africano", che secondo me è *dark tourism*, perché è a tutti gli effetti turismo della morte, delle vite che non contano. Non è solo biopolitica, è proprio necropolitica nei confronti di tutti quegli individui umani e non umani che vengono sintetizzati e rinchiusi in uno spazio dove possono essere consumati – per cui diventa anche molto chiaro il nesso con il capitalismo».

17 Kathleen McAfee, «Selling Nature to Save it? Biodiversity and Green Developmentalism», in «Environment and Planning D. Society and Space», vol. XVII, n. 2, 1999, p. 134.

dubbio la cattività); si depoliticizza la crisi climatica, affermando che questa può essere contrastata con una serie di comportamenti virtuosi individuali, di cui lo zoo si fa orgogliosamente ambasciatore (per esempio, ridurre la plastica e usare la borraccia comprata allo zoo); si costruiscono dinamiche di potere Nord-Sud globale, dove il Nord ha il compito di salvare gli animali in pericolo nel Sud, destoricizzando totalmente le cause della crisi climatica e creando narrative coloniali secondo cui solo il Nord “civilizzato” può proteggere animali e ambiente, mentre il Sud “incivile” è semmai la causa della loro morte.

Un'educazione neoliberale e coloniale: salvare la Natura con ZOOM Torino

Entri da curioso visitatore e ti trasformi in un ambasciatore della natura. È proprio questo lo scopo del viaggio: conoscere da vicino un mondo affascinante ma, anche, minacciato e a rischio estinzione, e imparare a salvaguardarlo. *Dai voce agli animali insieme a noi perché non ne hanno, nessuno gliela vuole dare e soprattutto perché non possono difendersi*¹⁸.

La missione dichiarata di ZOOM Torino (d'ora in poi ZOOM) è quella di ispirare la sua visitatore ad avere cura del pianeta. Per raggiungere questo obiettivo, da una parte ZOOM espone animali nella convinzione che questi possano emozionare la visitatore a tal punto da diventare «ambasciatori della natura», dall'altra mette a disposizione *keepers* che diano informazioni sugli habitat e gli animali in via di estinzione.

Ci sono numerosi aspetti critici in questa dichiarazione di intenti. In primo luogo vi è un attore privato con chiare finalità economiche che si presenta come una risorsa al servizio della comunità e del mondo intero, in grado di educare le nuove generazioni. Da qui le inevitabili contraddizioni che emergono quando la massimizzazione dei profitti incontra scopi sociali. Il modello di business di ZOOM è quello dell'*edutainment*, espressione inglese che fonde insieme i termini *education* (educazione) ed *entertainment* (intrattenimento). Nel caso di ZOOM questo vuol dire elargire alla sua visitatore pillole di ecologia

in ambienti scenografici, alternando brevi momenti di apprendimento a bagni in piscina e spettacoli di falconeria.

Come spiega Jason Micheal Lukasik, professore di Scienze dell'Educazione all'Università di Augsburg con un passato da educatore al *Lincoln Park Zoo*, se gli obiettivi educativi sono definiti dall'intrattenimento, la narrazione didattica si basa necessariamente sul lieto fine, ossia sull'individuazione di un problema, a cui seguono subito soluzioni rapide e a portata di mano capaci di rassicurare la visitatore¹⁹. Questo si traduce nell'ignorare volutamente la gravità della crisi climatica perché non è né piacevole né divertente, specialmente per un pubblico che ha pagato il biglietto con lo scopo di trascorrere una giornata spensierata tra animali e piscine. Una narrazione edulcorata che non turbi la visitatore né la renda insoddisfatta appare non solo inadatta a compiere la dichiarata *mission* ecologista degli zoo contemporanei, ma anche gravemente inappropriata. Nel caso di ZOOM, viene messa in atto un'enorme semplificazione socio-politica, proponendo alla visitatore l'acquisto di *gadget* “sostenibili” (per esempio, le borracce vendute nel suo negozio di *souvenir*) o la riduzione della plastica usa e getta come soluzioni in difesa dell'ambiente. Queste soluzioni non solo non si articolano mai in una critica sistemica al modello politico ed economico che ha creato la crisi, ma si muovono nella soffice zona di *comfort* delle scelte di consumo individuali.

Vi è chiaramente un ulteriore problema nel posizionamento educativo degli zoo: l'assunto che esporre animali possa generare importanti cambiamenti nell'approccio della visitatore nei confronti del mondo naturale. Pagando un biglietto per vedere animali rinchiusi in un recinto si riceve inevitabilmente il messaggio che gli umani sono legittimati a confinare altre specie per il proprio intrattenimento e che essi rappresentano una classe gerarchicamente superiore rispetto a quelle a cui appartengono gli altri individui con cui condividono il pianeta. Come spiega Randy Malamud, professore di Inglese ed Ecocritica alla Georgia State University, l'attitudine che ci porta a pensare che sia lecito sviluppare una sensibilità ecologista con modalità che si adattano alle nostre abitudini è parte del problema, non la soluzione: semplificando il non semplificabile, gli zoo contestualizzano gli animali nella cultura umana occidentale, affermando che individui con bisogni palesemente

18 www.zoomtorino.it/conoscereperconservare [enfasi aggiunta]: la retorica del dare voce a chi non ce l'ha è da sempre la retorica del potere, il primo campanello d'allarme che ci avvisa che probabilmente siamo ancora una volta spettatore di *white saviourism*.

19 Jason Michael Lukasik, *The Zoo Curriculum Escaping Colonial Cages and Going Wild with Imagination*, Thesis submitted as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Curriculum Studies in the Graduate College of the University of Illinois at Chicago, 2010, p. 75.

diversi dai nostri siano, ciononostante, assimilabili²⁰.

Vi sono poi altre due pratiche che ZOOM ritiene fondamentali per la conservazione. La prima è la donazione a progetti di conservazione *in situ*, ossia negli habitat di origine degli animali selvatici, pratica che non discuteremo in questa sede perché i fondi donati da ZOOM sono talmente irrisori che iniziative di questo tipo finiscono per non avere alcun impatto rilevante e non sono altro che sporadiche strategie di marketing. La seconda, e più interessante per la nostra analisi, è il sedicente ruolo attivo nella conservazione di specie a rischio ospitate nella struttura e lì fatte riprodurre. Che lo scopo ultimo della conservazione debba necessariamente essere la reintroduzione degli animali nei loro habitat originari viene sottaciuto: le reintroduzioni in natura costituiscono obiettivi più ambiziosi, ma soprattutto molto più costosi. Mettere al mondo una giraffa ed esporla in un recinto è decisamente più semplice che assumersi l'impegno di restaurare un habitat e denunciare il ruolo che la politica occidentale ha nello svilupparsi e nell'aggravarsi della crisi climatica.

Bisogna poi definire chi siano i soggetti che finora abbiamo indicato per semplicità come "animali". Se è vero che gli animali rinchiusi a ZOOM appartengono a specie in pericolo o in via di estinzione, è altrettanto vero che queste specie provengono solo da specifiche parti del globo (Asia e Africa), contribuendo a rafforzare l'idea che l'Occidente costituisca un modello virtuoso e che i cambiamenti climatici siano un problema extracomunitario che l'Europa affronta nei panni di benevola *white saviour*. Questo va a corroborare lo stereotipo per cui vi è una terra di cultura contrapposta a una terra di natura.

Quanto l'Africa sia la terra della natura, ma soprattutto quanto ZOOM abbia ereditato quel passato coloniale che riproduceva "autenticamente" l'Altro, è immediatamente visibile consultando la mappa della struttura²¹. Da un lato vi è il "Madagascar", con i suoi lemuri, fenicotteri e pellicani, dall'altro il "Lago Eyasi", che prende il nome dall'omonimo lago tanzanese e sulle cui sponde sorge il *resort* "africano" di ZOOM. Vi sono poi il "Serengeti", che come l'omonima pianura ospita zebre, giraffe e rinoceronti, che si possono guardare dall'alto della *savana terrace* su cui si fa colazione, la "Malawi Beach", dove il pubblico può osservare gli ippopotami nuotare al di là di un vetro e, per concludere

il *tour* africano, la "Bolder Beach", che a differenza degli altri habitat si distingue per avere un errore ortografico nel nome (*Bolder* invece di *Boulders*), anche se difficilmente può essere confusa con l'originale sudafricana.

«Vieni in Madagascar», «La savana è qui» oppure «L'anima africana ti aspetta», recitano i manifesti pubblicitari di ZOOM, con un'operazione che richiama quelle dichiarazioni di autenticità tipiche delle esposizioni coloniali del passato. Come spiega Malamud, questo sistema di rappresentazione lancia un messaggio subliminale secondo cui non sarebbe necessario vedere il "vero" Madagascar o addirittura un intero continente, perché la loro essenza, gli aspetti unici e di valore che possiedono, possono essere esperiti altrove in modo più confortevole, magari «a due passi da Torino». Non sarebbe quindi necessario vedere "l'Africa" per conoscerla, semplicemente perché non c'è nulla da conoscere oltre a quello che viene messo in scena negli zoo: secondo le logiche dell'imperialismo, l'esistenza dell'Africa è necessaria solo e unicamente per fornire all'Occidente le risorse essenziali per mantenere la sua egemonia²².

Se a questo si aggiunge l'enfasi posta sulla conservazione, ne esce un ritratto razzista di un intero continente. Un rinoceronte a Torino non solo descrive «semioticamente una relazione di potere tra lo spettatore e la cultura a cui l'animale è associato», dato che è sempre la cultura più "avanzata" che controlla ed esibisce le specie di culture più "primitive", ma personifica anche la necessità di prendersi cura «di animali provenienti da altri luoghi e allevarli qui perché le persone dei Paesi dove questi animali esistono naturalmente non sono in grado di mantenerli»²³. Questa implicazione si unisce a quella che Chris Tiffin e Alan Lawson descrivono come prassi imperialista fondamentale:

Descrivere le persone indigene come primitive e incapaci di utilizzare le risorse naturali attorno a loro [in questo caso la fauna selvatica] ha dato vita inizialmente alla parabola biblica dei dieci talenti e successivamente alla teoria darwiniana della selezione naturale per giustificare il loro esproprio come parte di un piano del Destino²⁴.

20 Randy Malamud, *Reading Zoos. Representations of Animals and Captivity*, MacMillan Press, Londra 1998, p. 9.

21 Cfr. <https://www.zoomtorino.it/mappa>.

22 R. Malamud, *Reading Zoos*, cit., p. 9.

23 *Ibidem*, p. 117.

24 *Ibidem*, p. 71.

...e il cerchio si chiude

Incontra il popolo delle yurte. La donna dalla yurta ti verrà incontro per accoglierti tenendo tra i palmi delle mani il khadak azzurro, una fascia di stoffa in seta che si offre in segno di rispetto ed amicizia [...]. L'uomo ti inviterà ad entrare nella yurta aprendoti la porta e pregandoti di non calpestarne la soglia poiché non è di buon auspicio, lui ti introdurrà agli usi e costumi del suo popolo che conserva tradizioni antichissime. Ti spiegherà quali sono i temi delle tre yurte e cosa ti vogliono raccontare del loro popolo che vive sotto il cielo azzurro²⁵.

Siamo di nuovo a ZOOM e queste parole vengono usate per descrivere il nuovo habitat mongolo inaugurato a maggio 2017. Un habitat diverso dagli altri, perché qui ci sono persone umane: ogni weekend, il cosiddetto «popolo delle yurte» offre tè allə visitatorə e racconta riti e tradizioni locali. L'esposizione mongola chiaramente non ha alcuna finalità conservativa, ma è soltanto l'ennesima attrazione turistica camuffata con la retorica di educare alla diversità culturale. Ancora una volta, in uno zoo si materializza la semplificazione di una cultura non occidentale, costruita attraverso lo sguardo e gli stereotipi occidentali.

La semplificazione è un'operazione costante e ripetuta negli zoo: non solo banalizzazione della scienza e della crisi climatica, ma anche dei soggetti messi in esposizione. Non è possibile conoscere una cultura attraverso una cerimonia organizzata per un pubblico pagante: ciò per cui si sta pagando è il consumo dell'idea che già si possiede di quella cultura. Allo stesso tempo, si semplifica l'idea di animale fino a farla coincidere unicamente con il suo corpo: l'habitat di provenienza con la sua fauna e flora, i rapporti con i membri della stessa specie e con altri di specie diverse, i chilometri percorsi ogni giorno... sono tutti elementi esclusi dall'idea di animale, ma che sono parte integrante di chi è o di chi dovrebbe essere.

La nostra eredità coloniale, oltre ad averci educatə alla violenza e alla superiorità culturale, ci ha insegnato che tutto poteva essere decomplessificato per essere messo alla nostra portata: si poteva fare il giro del mondo partecipando alle esposizioni coloniali. Ancora oggi la frequentazione degli zoo viene giustificata come unica opportunità per interagire con animali che altrimenti non si potrebbero incontrare. Non si prova nemmeno a mettere in discussione il fatto che forse non

incontrarli può essere normale, oltre che più educativo, e questo proprio perché l'Occidente coloniale e privilegiato non è in grado di accettare che l'unico contributo significativo per la protezione del pianeta deve essere il riconoscimento che non può avere tutto. Le *chances* di evitare il tracollo ambientale, climatico, economico e socio-politico, si sa, sono così poche che non lasciano ben sperare; ma ciò che sappiamo è che se questo paradigma colonialista, che passa anche attraverso gli zoo, venisse decostruito, le sorti del pianeta e delle relazioni tra gli individui che lo abitano potrebbero essere sicuramente migliori. Imporre il nostro sguardo e il nostro potere sugli altri animali non è un nostro diritto di specie. Che siano bioparchi, giardini zoologici o zoo, queste strutture e tutto il loro portato colonialista vanno smantellati.

25 Cfr. www.zoomtorino.it/popolo-yurte/.

Giulia Cerioli

Corpo Umano? No!

Un percorso visuale tramite il collage

Il collage nasce da un'interruzione e dall'istinto di cura di usare la colla come coscienza politica con la quale mettere i pezzi in un nuovo ordine.

Lucy Lippard, *Beyond Fragmentation: Collage as a Feminist Strategy in the Arts*

Premessa: il collage come strategia di ri-assemblaggio dei corpi frammentati

I corpi animalizzati, umani e non umani, sono stati e sono, letteralmente e simbolicamente, frammentati, smembrati in modo sistemico. La loro esistenza ci è rappresentata “a pezzi”, in una struttura normalizzata e naturalizzata, indiscutibile e dissociata rispetto ai processi di smontaggio che la sottendono. Dalla *politica sessuale* che colpisce i corpi delle donne e degli animali non umani alla storia di smembramento e mutilazione dei corpi razializzati e resi schiavi, alla vivisezione in nome del progresso medico-scientifico occidentale e come sguardo morboso su parti dei corpi marginalizzati¹, sino all'ideazione della catena di montaggio alla base della moderna produttività capitalista, l'essere visti, concepiti e consumati in quanto “pezzi” appare come uno dei tratti distintivi che accomuna l'oppressione dei corpi animalizzati.

Il collage ridicolizza, minaccia e sovverte questo ordine imposto e questi ruoli di dominio. La ricorrente metafora femminista del “decostruire”, “decostruirsi” si concretizza attraverso quest'arte, aprendo la possibilità di interrompere, rompere con la forbice, la ripetizione di una narrazione che consolida costruzioni socio-culturali, storiche e politiche. Questa azione apre la possibilità del ri-assemblaggio dei “pezzi”

1 L'attivista trans e antispecista Eytan Ulisse Ballerini ha fornito una lettura simbolica della vivisezione rispetto alle esperienze delle persone trans: sguardo, attenzione morbosa per alcune loro parti del corpo, come i genitali. Cfr. «Antispecismo e corpi non conformi», in «La scelta logica podcast», Spotify, 2021.

in un nuovo ordine, che inverte quello della produzione, e riconsegna alla soggettività.

Il collage permette la riappropriazione di uno sguardo dai margini, fa emergere contraddizioni, svela il nascosto, l'invisibilizzato e il represso; imbarazza, turba e meraviglia chi guarda².

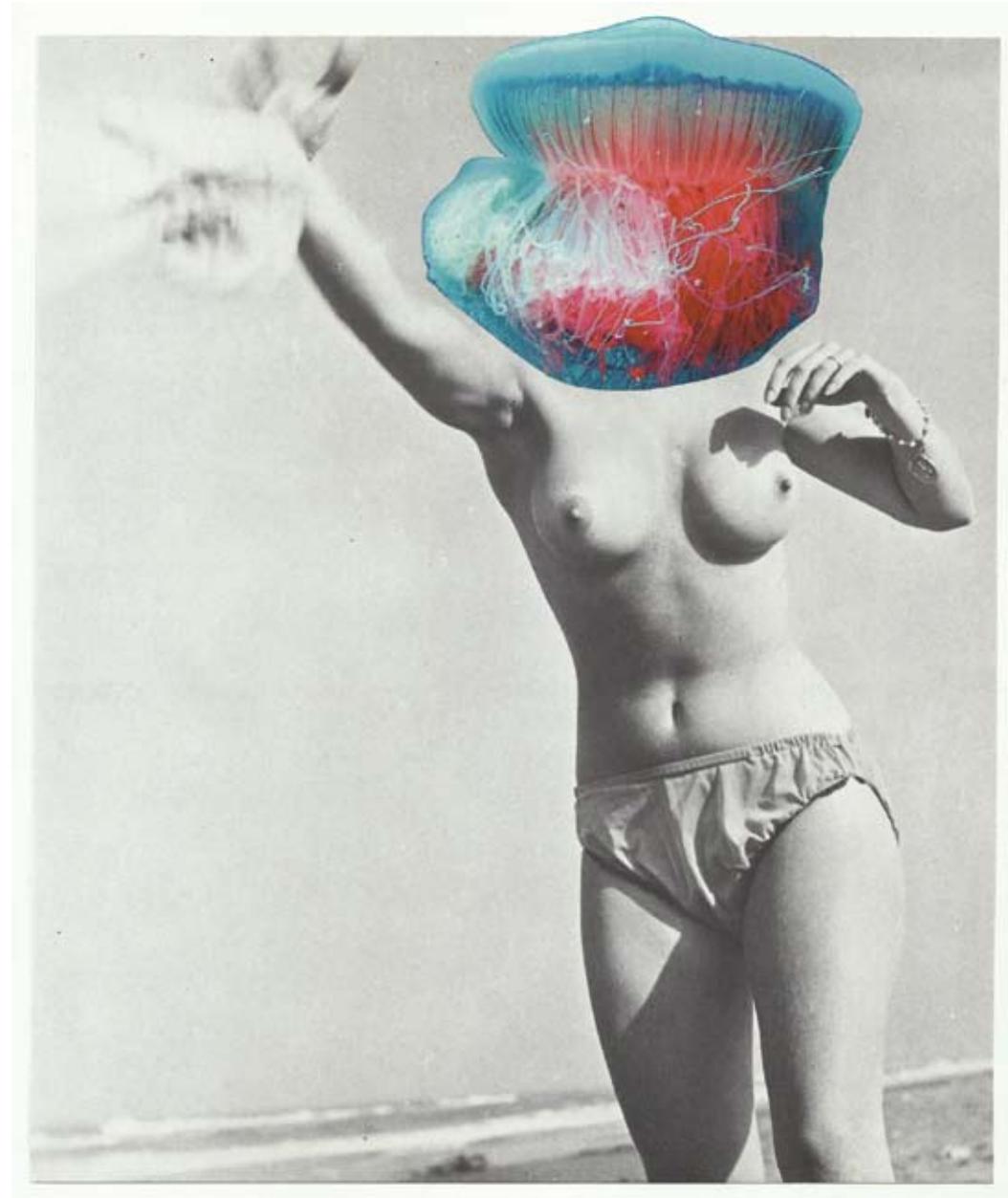
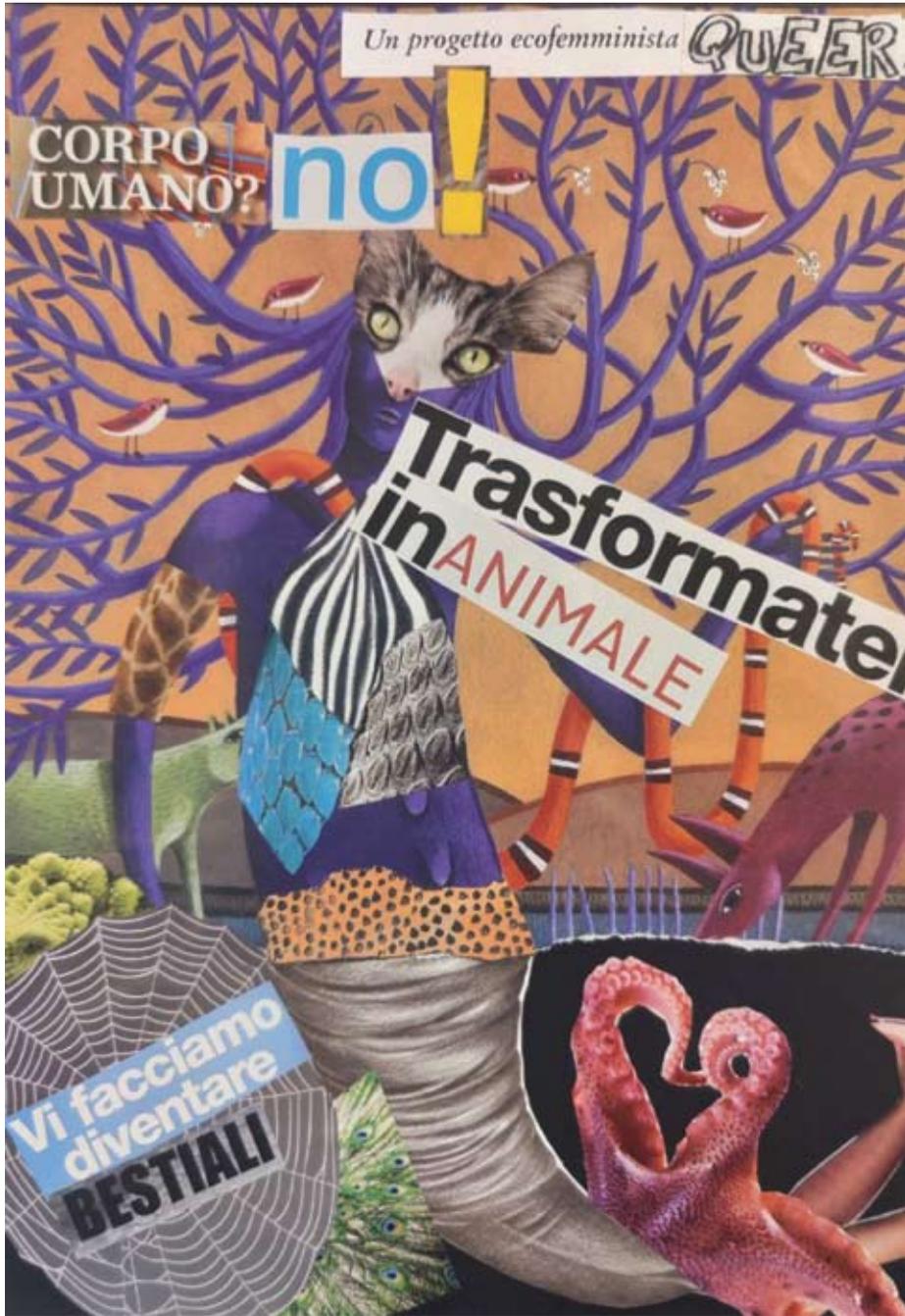
Il collage è una relazione di interdipendenza: il suo significato è costituito dalla relazione tra gli elementi che lo (ri)compongono. Destabilizza l'immagine fissa fatta da un centro-periferia, statica e precostituita, rivelando molteplici e nuove possibilità per creare e intendere la realtà. Apre lo spazio all'ibrido e alla metamorfosi costante.

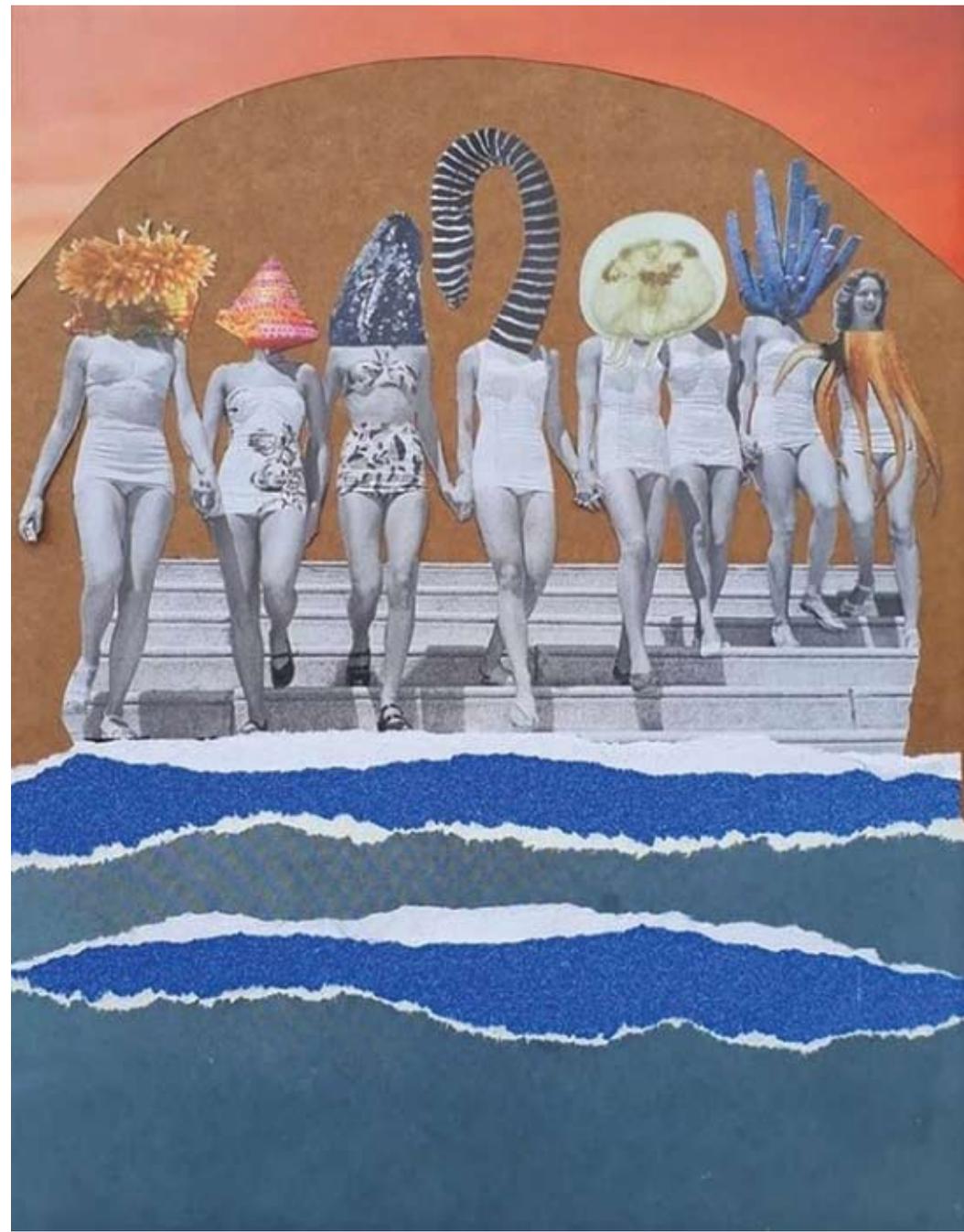
Propongo allora il collage con la funzione di accompagnarci nel recupero, re-immaginazione della nostra animalità, occultata ed esclusa, con l'effetto collaterale di “scomporre” anche l'Umanità, in una presa di coscienza che anche questa è una condizione assemblata a partire da pezzi specifici. Attraverso il collage riprendono vita e forma corpi che sconfinano dal binario imposto: Umano-Animale, contaminando e confondendo una categoria con l'altra, invocando nuove identificazioni e alleanze multispecie, riappropriandosi di uno spazio da occupare e di nuova integrità.

2 Cfr. Marco Reggio, *Cospirazione Animale. Tra azione diretta e intersezionalità*, Meltemi, Milano 2022.











Luca Giudici

Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie

Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie, pubblicato dai tipi di DeriveApprodi, è una collettanea curata da Angela Balzano, Elisa Bosisio e Ilaria Santoemma, composta da nove saggi ordinati in rigoroso ordine alfabetico e da una corposa introduzione firmata dalle tre curatrici. Come le stesse ci informano sin nelle prime righe, l'antologia nasce all'interno di un contesto accademico, ma nel testo traspare continuamente, anzi possiamo dire che ne è uno dei temi portanti, la necessità di allargare i temi qui trattati, a partire dal dibattito protetto che accade nelle aule universitarie per giungere a una pratica e a un progetto che si confrontino con le necessità di un'incombente crisi ambientale. Esigenza richiesta quindi prima di tutto dall'urgenza insita nel tema stesso. Il volume è integralmente scritto da studiose. Questa scelta trova una sua coerenza, per quanto complessa e necessaria di una specifica articolazione, nella necessità di ripensare il tema della riproduzione, oltre che del ruolo del femminismo e delle lotte LGBT+, in vista di un superamento dello specismo.

Compresenza non significa che vi sia una uniformità di vedute tra le autrici, anche per una questione cronologica. Se si esclude il seminale saggio di Zoe Sofia, che risale a quasi quarant'anni fa, gli altri otto contributi si distribuiscono in un lasso temporale quasi ventennale, dal 2000 al 2017, e un arco così vasto, soprattutto su un tema così attento alla relazione con l'attualità, rende necessario un coordinamento che leghi tra loro i testi. Questo è un compito che si sono assunte pienamente le curatrici, di cui ci mostrano il risultato in una introduzione che di fatto è il decimo saggio dell'antologia. In questo luogo tentano di connettere in una rete quella che è una oggettiva complessità, sia nel senso per cui si cerca di estrapolare e di proporre testi effettivamente specialistici, sia in quanto le relazioni tra i diversi temi trattati vanno connesse da un modello condiviso. Le curatrici cercano a questo scopo, per usare il loro linguaggio, di trovare un modo per com/pensare i diversi contributi e i concetti a essi sottesi. Questo termine va quindi inteso in entrambi i suoi significati, ovvero sia con riferimento a una sorta di equilibrio che

si deve ottenere nella spinta dei diversi vettori culturali, sia in quello più immediato di un pensiero condiviso e collettivo.

La divisione in due parti impostata dalle curatrici prevede un primo gruppo di testi che sono definiti come «fotogrammi di *passatopresente* [...] i punti di partenza» (p. 7), e un secondo gruppo che invece dovrebbe allargare questa prospettiva al futuro, presentando «visioni progeneratrici di parentele transpecie» (p. 9). In questa sede emerge, tra l'altro, anche il peso che hanno nella trattazione il pensiero e la figura di Donna Haraway, autrice di uno dei contributi e riferimento determinante per molte delle studiosi qui presenti. È da lei che viene l'indicazione del *pensare con*, precetto che le autrici rendono in un certo senso ricorsivo, invertendo l'ordine dei termini. Nell'atto di *com/pensare*, la differenza tra *prima* e *dopo* trova un suo equilibrio. Mariá Puig de la Bellacasa, analizzando il cammino che collega l'atto del pensare collettivo alla pratica della cura, in particolare nella scrittura di Haraway, dice che la «composizione del pensiero chiede ai lettori di assumere consapevolezza dei molteplici background informanti e della plasticità necessaria per seguire i vettori di tali connessioni sorprendenti» (p. 247). Questa compartecipazione di lettori e autori è proprio ciò che le curatrici ci chiedono, alla radice di questa collettanea: rilevare le differenze, che derivano dal passato, e intraprendere i percorsi che vengono indicati, verso un futuro condiviso.

Il compianto Bernard Stiegler, nel suo volume *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (Orthotes, 2014), dedica l'intera opera alle forme e le difficoltà della cura nel contemporaneo. In particolare, il capitolo intitolato *Che cos'è la filosofia*, si interroga a proposito della fondazione della filosofia nel pensiero platonico vista come cura e terapia – in particolare nell'*Alcibiade* - in contrasto con le tecniche. Quali tecniche? Stiegler distingue qui tra le tecniche anamnestiche – proprie del pensiero socratico platonico e da lui auspiccate - e quelle dei sofisti, a cui il filosofo ateniese si opponeva con forza. La volontà di chiarire quanto e come la filosofia in origine non sia solo episteme ma soprattutto *pharmakon* è uno dei nodi della sua nascita.

La questione della cura, così come emerge dalla lezione di Haraway, è tema centrale in diversi dei saggi qui esposti: in particolare, oltre a quello della stessa e quello già citato di Puig de la Bellacasa, anche i saggi di Sarah Franklin e Luciana Parisi le sono strettamente affini. Franklin in particolare, analizzando il tema delle tecniche riproduttive in vitro, si confronta – oltre che con Haraway - con il testo platonico del *Fedro*, dove Socrate maltratta la scrittura in quanto semplice tecnica

mnemonica, senza alcuna capacità intrinseca di approfondire i problemi. Le lettere – dice Socrate – se interrogate tacciono. Questa radicale critica alla tecnica che si situa alle origini stesse della riflessione filosofica, affine a quella condotta da Stiegler nel testo sopra citato, permette in questo contesto di riflettere su affinità come quella che si riscontra tra produzione e riproduzione, ulteriore questione che attraversa i diversi testi qui presenti.

Difatti se Parisi, Franklin e Puig de la Bellacasa, seguendo Haraway, affrontano il tema della ricostituzione del rapporto tra sesso e genere alla luce della nascita dei cyborg e degli enti ibridi, che impongono una ridefinizione di ciò che sono una mente e un corpo, l'innovazione tecnologica e le chimere che ne scaturiscono si scoprono essere non tanto la conferma del predominio patriarcale sulla natura, come ritiene una non secondaria componente del femminismo, quanto l'esplosione del *novum*, dell'infinita mutagenità del vivente. Parisi, appoggiandosi ampiamente all'opera di Deleuze e Guattari, non si rinchiude in una gabbia di vincoli ideologici, ma lascia che siano gli eventi a definire i confini dell'analisi, e non è un caso che citi Lynn Margulis come punto di riferimento, per la sua teoria dell'incorporazione simbiotica. Nel lavoro di queste autrici l'analisi della profondità che possono assumere l'impatto biotecnologico e le tecnologie di riproduzione assistita porta alla costituzione di nuovi concetti, come quello di *Sesso astratto* in Parisi, di *innesto* in Franklin e di *pensiero di cura* in Puig de la Bellacasa.

Questa linea di lettura non è però l'unica qui presente, e vi sono altri percorsi che vengono indagati dalla collettanea. Il saggio di Melinda Cooper analizza le relazioni tra teorie economiche e demografiche, rivolgendo una particolare attenzione a ciò che accade nel Giappone contemporaneo. Lo studio è rivolto alla ricerca delle affinità esistenti tra la produzione (intesa qui in senso strettamente economico) e la riproduzione, ovvero la generazione di figli e la reiterazione del modello patriarcale e familiare, dove i ruoli sono standardizzati. Per Cooper il tema diventa centrale nel momento in cui le moderne teorie economiche, attraversate da epocali difficoltà interpretative in merito a ciò che abbiamo vissuto negli ultimi decenni, si appoggiano a letture demografiche o sociologiche, volte all'analisi delle persone sia in quanto lavoratori sia in quanto consumatori, e di conseguenza queste ultime sono imputate del calo dei consumi con conseguente calo dei profitti. Si ritiene che la possibilità, sempre più diffusa, di spezzare meccanismi di soggettivizzazione simbolica grazie ad una *agency* femminile sempre più radicale, porti a un orientamento *de facto* del mercato, che si scopre

essere più anziano e meno manipolabile. Ovvero si indaga la misura dell'influenza esercitata dalla demografia sull'economia, quanto questa sia interpretata attraverso un filtro ideologico, e come l'eventuale carenza (riproduttiva) si possa tradurre da un dato puramente economico a uno sociale ed etico.

Altrettanto specialistico, sebbene in un settore assolutamente altro, è il contributo di Beth Dempster che presenta la sua teoria dei sistemi simpoietici, poi ripresa e sviluppata da Haraway, nati in contrapposizione ai sistemi autopoietici teorizzati da Humberto Maturana e Francisco Varela. Dopo una dettagliata disamina di entrambe le formule, l'autrice ammette che nella sua concezione si tratta, in entrambi i casi, di teorie, di modelli limite, che vengono definiti come *euristici* e che vanno intesi come un ideale a cui tendere, ma che avrebbero poco a che fare con la realtà, quando quest'ultima tenderebbe, caso per caso, verso l'una o l'altra condizione. La proposta evidenzia i limiti epistemologici della teoria dei due scienziati cileni, ma non affronta i vincoli termodinamici (almeno la loro trattazione non appare in questo contesto), e per Dempster si «dimostra la necessità di concepire queste azioni sistemiche come delle rappresentazioni, ovvero come i due poli di un *continuum* in cui i sistemi reali si attestano presso varie posizioni intermedie» (p. 119), riconoscendo la non esaustività della teoria.

Una affinità trasversale invece si riscontra tra i testi di Noel Sturgeon, Stacy Alaimo e la stessa Donna Haraway. In modi diversi e con approcci e pesi autonomi, in tutti questi contributi è affrontata una particolare condizione animale. Nel caso di Sturgeon si tratta dei pinguini, per Alaimo si parla delle conchiglie e invece Haraway racconta dei wombat. Nel caso di Alaimo e Haraway le analisi dei comportamenti animali sono una sezione, per quanto esemplare, di un discorso più vasto. Nel caso di Sturgeon invece i pinguini sono centrali in tutto il testo e l'analisi della loro immagine in relazione agli antropomorfismi che vi operiamo è l'obiettivo del suo testo. La proiezione di sentimenti e romanticismi eteronormativi sulle abitudini sessuali dei pinguini non solo non ci permette di essere scientifici nella comprensione del dato etologico, ma in più alleghiamo a questo immaginario un ampio pacchetto di pregiudizi e di ideologie nascoste. Sturgeon prende spunto da una serie di eventi che hanno portato i pinguini a essere al centro di una serie di rappresentazioni pubblicitarie e/o mediatiche in considerazione della loro vita sessuale, familiare e riproduttiva. Paradossalmente sono diventati simbolo sia dei paladini della famiglia patriarcale eteronormativa, sia di coloro che cercano nel mondo animale rassicurazioni circa

la diversità e le forme non standard di accoppiamento. Sturgeon insiste sulla necessità di scollegare la rivendicazione di una sessualità non eteronormativa da una ipotetica giustificazione naturale. Se lo statuto di *naturale* implicato dalle questioni riproduttive viene presentato come indiscutibile, riduciamo drasticamente le nostre scelte, che invece devono riguardare l'intero ambiente: «Le tesi che analizzano la sessualità a partire dal concetto di *natura* non solo si trovano prese nella logica che produce e riproduce i modelli familiari promossi da interessi conservatori e determinismo biologico, ma implicano anche futuri possibili realmente pericolosi per molte persone [...]» (p. 184). Questo travisamento ideologico è inoltre responsabile anche della scorretta percezione del pericolo ambientale in cui, a seguito del *global warming* e del conseguente scioglimento della calotta polare antartica, vivono oggi i pinguini. Di conseguenza, un ulteriore decisivo rimosso proprio delle dinamiche dell'immaginario su questo tema riguarda gli abitanti umani delle terre polari. Se i pinguini e gli orsi polari vengono trasformati in peluche, documentari e merchandising, ai popoli artici nativi è destinata sorte anche peggiore, quale la scomparsa mediatica e l'indifferenza del mondo alle loro proteste sempre più impellenti. Il meccanismo del capitale vede nelle popolazioni non appartenenti all'occidente industrializzato il principale imputato dell'aumento delle emissioni di CO₂. L'unica risposta possibile, secondo Sturgeon, a questo colossale pregiudizio che permea alla radice molte azioni ambientaliste, è nella comprensione della «complessa relazione tra natura e cultura, natura e uomo, uomo e animale, e uomo e macchina» (p. 205), dice Sturgeon citando Haraway, ovvero un cambiamento radicale del tipo di proposta, che dovrà essere non più solo ecologista ma esplicitamente rivolta a un futuro transpecista.

Alquanto diverso l'approccio di Stacy Alaimo, e decisamente più articolato. Il tema è l'*Antrophos* dell'Antropocene. Chi è, da dove viene, e – soprattutto – come ha potuto compiere ciò che sta realizzando? Buona parte del saggio cita e discute il volume di Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History*, tradotto in italiano come *Clima, Storia e Capitale* (Nottetempo, 2021). In questo saggio l'autore sposta il filtro ideale con cui definiamo l'Antropocene dalle scienze più comunemente utilizzate, ovvero quelle legate alla vita, come la biologia, ad altre più ad ampio raggio, come la geologia. È chiaro che un'operazione di questa portata viene sottesa a quella scuola di pensiero che si rifà al concetto di tempo profondo, spostando perciò l'orizzonte dell'indagine dall'inizio della storia umana sino all'inizio della storia terrestre, cercando le origini di

ciò che accade oggi non nel mondo più recente, ma in stratificazioni molto distanti da noi: «L'umano appartiene allo stesso tempo a diverse scale di storicità: quella del pianeta, quella della vita e della specie e quella delle società umane» (Chakrabarty, 2018)¹. Il tema è articolato, perché – semplificando – se è vero che gli esseri umani sono sia individualmente che collettivamente degli esseri biologici è anche vero che i loro comportamenti e gli effetti che ne derivano sono frequentemente di ordine geologico, si pensi ad esempio all'utilizzo dei carburanti fossili, o in generale alle emissioni di CO₂. Secondo Chakrabarty si può pensare l'uomo nell'Antropocene come una *forza*, e pensarlo perciò partendo da una fisica: «Una forza è la capacità di muovere le cose. È pura agentività non ontologica» (Chakrabarty, 2012)². Questo tempo geologico che abitiamo, di fronte ai gusci delle conchiglie che si sciolgono per l'eccessiva acidità delle acque marine, ci consente di provare «empatia, una sorta di desiderio di custodia e protezione» (p. 237). È quindi la cura, basata su un principio di giustizia ambientale, che ci deve accompagnare nell'analisi, la strada che ci permetterà, forse, di costruire quella comunità transpecie che includerebbe umani, postumani, natura e macchine.

Se i pinguini di Sturgeon sono strumenti di un meccanismo mediatico che è solo un elemento di una generale mercificazione del non umano, e le conchiglie di Alaimo sono vittime di processi che si distendono attraverso ere geologiche, fenomeni impercettibili e che si colgono solo nella loro dimensione di iperoggetti, sono invece i wombat di cui ci parla Donna Haraway a cogliere profondamente il senso del presente come ponte tra un passato lontano e un futuro incerto. È – ancora una volta – la dimensione della *naturacultura*, «capace di non ricadere nelle soporifere fascinazioni del ritorno all'Eden o nel lamento costante al cospetto dell'imminente Apocalisse tecnologica» (p. 141), il luogo in cui si potrà esercitare la cura.

«La questione importante non si trova nella falsa opposizione tra natura e tecnologia. La vera domanda riguarda il cosa conta, chi e cosa vive e muore, dove, quando e come» (p. 147) dice Haraway, e prova ad applicare questo precetto alle opere dell'artista Patricia Piccinini, interprete di un'arte che tenta di proporre una riconciliazione multispecie, e che, soprattutto nell'Australia da cui proviene, deve essere figlia

di un approccio decoloniale. I due processi vanno di pari passo, sono com/pensanti. L'estinzione è quindi l'analogo biologico della perdita di identità. L'eredità del passato precoloniale è ciò con cui il mondo della tecnoscienza si deve relazionare per impedire l'Apocalisse. I wombat dal naso peloso settentrionali diventano quindi il simbolo di quel *fare famiglia* transpecista a cui ci porta la pratica della cura, quel *parenting* qui tradotto come pro-generare, ma così poeticamente evocativo nel suo originale e che si oppone alla riproduzione in quanto replica: «Pro-generare significa prendersi cura delle generazioni, che siano proprie o no. La riproduzione consiste nel generare più se stessi per popolare il futuro. Tutt'altra storia» (p. 165).

1 D. Chakrabarty, «The Crisis of Civilization», p. 14, cit. in Alaimo, *ivi*, p. 221.

2 D. Chakrabarty, «Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change», in «New Literary History», vol. 43, n. 1, pp. 1-18, cit. in Alaimo, *ivi*, p. 223.

Alessandro Lanfranchi

Cow e l'antropocentrismo visuale

Un campo medio mostra il corpo di una mucca in quella che sembra essere una fattoria semi-estensiva. Con una carrellata in avanti la macchina da presa si muove verso l'animale per fermarsi a poca distanza dalla sua pelle. Sentiamo il suo respiro pesante e un'atmosfera mista fra tensione e attesa satura l'aria del piccolo cortile. Non ci sono umani. Nessuna colonna sonora artificiale. Con un movimento laterale la macchina da presa gira intorno alla mucca per soffermarsi sul volto, sugli occhi liquidi, sullo sguardo fisso e sul lavoro meccanico della lingua e delle mascelle che strappano ciuffi d'erba. All'improvviso tutto si arresta, la macchina da presa si allontana e si abbassa per collocarsi in uno spazio orizzontale, simmetrico, ad altezza animale: lo spettatore potrebbe essere un'altra mucca che osserva e condivide la vita di una sua compagna dalla sua stessa posizione. E la mucca guarda in camera, ci guarda.

È a partire da questa sequenza che si apre *Cow* di Andrea Arnold e l'intenzione dell'autrice inglese è chiara: osservare la quotidianità di una mucca da latte qualsiasi (la mucca, comunque, si chiama Luma) dipingendone i dolori, le sofferenze ma anche i momenti felici e sereni con l'obiettivo di ringraziarla, come si legge nella tagline del film, per *il grande servizio (!) che ci rende (!)*.

Dal punto di vista cinematografico, la scelta di Arnold non è nuova e ricorda, per certi versi, il recente tentativo fatto da Kossakovsky con *Gunda*. Anche il regista russo, infatti, ha cercato di annullare la soggettività dello sguardo umano a partire da uno *stoicismo visivo* volto unicamente a cogliere la quotidianità di una scrofa, mettendosi al servizio dei tempi e degli spazi decisi dall'animale. A tal proposito, in un'intervista rilasciata a Joaquin Phoenix, produttore del documentario, Kossakovsky evidenzia proprio questo spazio di verosimiglianza che ha cercato di realizzare:

Sapevo che avrei mostrato la vita di un maiale o di una mucca nello stesso modo in cui avrei seguito una persona. Con la macchina migliore e il

miglior equipaggiamento. Rispettando l'animale, dandogli il tempo. Ogni giorno, dalle 4 del mattino per due mesi, ci siamo recati in questa fattoria. Abbiamo aspettato che Gunda, la scrofa protagonista, si svegliasse e uscisse dal fienile. Veniva da me, mi annusava. Poi andava dalla troupe, emetteva un grugnito e a quel punto uscivano i suoi cuccioli¹.

L'osservazione partecipante del regista russo, alla quale *Cow* si richiama, ricorda peraltro la sequenza girata da Frammartino con le capre protagoniste del film *Le quattro volte*. Anche qui il regista italiano si è adeguato ai tempi dell'animale non umano, accogliendone le abitudini e il lungo vagabondare per i pascoli calabresi. In entrambi i casi assistiamo pertanto a un cinema che cerca di decostruire l'architettura antropocentrica dello sguardo e, se in Frammartino questo tentativo conduce a una visione quasi animistica della natura, in *Gunda* e *Cow* l'obiettivo è quello di restituire dignità ontologica al non umano.

Accanto a questa volontà, realizzata con coerenza narrativa sicuramente invidiabile, vi è poi il bisogno di sensibilizzare lo spettatore nei confronti della violenza e dello sfruttamento animale. Ed è qui che emerge una differenza strutturale tra le due pellicole. Nel lavoro di Arnold i meccanismi identificativi con Luma sono sempre scoraggiati e, sebbene alcune inquadrature abbiano effettivamente una forza espressiva incredibile, come la scena iniziale del parto in cui un vitellino legato agli zoccoli con una corda viene estratto dall'utero materno da un veterinario, altre finiscono per assumere un valore metaforico che difficilmente consente allo spettatore umano di rivedersi nel vissuto animale – la scena appena citata, per esempio, opera una svolta vertiginosa del significativo: l'evento-nascita da potenziale inno alla vita diviene aurorale simbolo di un'esistenza violentata sin dalla sua origine.

Rispetto a *Gunda* e ai suoi maialini, invece, lo spettatore tende a identificarsi in quanto proietta nel comportamento animale una dinamica di cura tipica del mondo antropico. Questo meccanismo, che è anzitutto visuale e pre-narrativo, avviluppa il film nella cornice antropocentrica dello sguardo. In effetti, sebbene le intenzioni di Kossakovsky siano chiare e il tentativo decostruttivo, realizzato con riprese a inclinazione ribassata e sonoro naturale, sia un aspetto riuscito del film, il paradigma dell'antropocentrismo visuale fondato sui meccanismi proiettivi e identificativi dell'uomo verso gli altri animali non viene mai del tutto scalfito. Ritengo infatti che in *Gunda* si possano rintracciare gli elementi

¹ L'intervista è consultabile al seguente link: urly.it/3myfj.

di un processo immunizzante volto ad addomesticare e ricondurre alla struttura del ragionevole e del simbolico l'alterità non-umana relegandola così in una rete di richiami e analogie che interessano unicamente l'ambito antropologico. In particolare, la rappresentazione dell'animale non umano che emerge dal film del regista russo è inquadrabile nella categoria dell'*animale-specchio*².

In tal gruppo rientrano i numerosissimi tentativi di trasfigurazione e antropomorfizzazione dell'animale – dai recenti espedienti tecnologici in cui viene simulato un comportamento umano fino all'attribuzione di qualità o sentimenti prettamente antropici all'universo non umano – che finiscono col normalizzare l'alterità non umana, privandola di qualsiasi specificità ontologica. Ciò che caratterizza questo processo proiettivo è che l'animale-specchio è spesso immagine ideale dell'umano, sua estraneazione idealizzata, riproduzione di una perfezione e di una purezza innocente che l'umano non possiede più, o meglio, che non ha mai posseduto.

L'animalità diviene pertanto il luogo dell'utopia: la disperata ricerca, da parte dell'umano, del bene assoluto e del dover-essere (o, al contrario, di quel male radicale tanto affascinante da restare inesprimibile) trova compimento grazie a un meccanismo di alienazione che attribuisce alla figura animale una serie idealizzata di qualità umane. In tal caso, il dispositivo cinematografico immunizza il non umano, depauperandolo dei suoi predicati specifici, per trasformarlo in una particolare declinazione dell'umano a cui assegnare, in modo arbitrario, contenuti e interessi. Questo non avviene solamente nei lavori di animazione, in cui è evidente che l'eterospecificità degli animali è un guscio vuoto riempito, di volta in volta, da attributi antropici, ma anche in pellicole più ricercate e meno eclatanti proprio come è il caso di *Gunda*.

A questo punto è necessario domandarsi di nuovo se sia possibile un cinema non antropocentrico. Jean-Louis Baudry, indagando gli effetti che le immagini producono sullo spettatore e la relativa illusione di realtà, ha elaborato la categoria di *spettatore trascendentale*. Secondo il teorico francese, la macchina da presa non rappresenta una finestra sulla realtà, bensì la interpreta in base a determinati canoni ideologici che assegnano allo spettatore uno sguardo privilegiato e dominante³. Questa

intuizione si rivela particolarmente feconda, poiché sottolinea come il rapporto tra uomo e mondo sia visualmente articolato a partire dall'assoluta centralità del primo nei confronti del secondo: la realtà catturata dalla macchina da presa può destabilizzare il soggetto (come avviene nella sequenza finale di *Gunda*), ma tale scossone agisce solamente nella cornice della costituzione identitaria umana. In altri termini, il dispositivo cinematografico si configura come luogo eterotopico di assoggettamento (del mondo, della realtà, degli altri viventi) che di rado ha rinunciato alla propria latente vocazione antropocentrica – tutt'al più ha contribuito a problematizzare l'identità antropica, lasciando intatto il paradigma di superiorità nei confronti dell'Altro.

Con *Cow*, tuttavia, mi pare che l'antropocentrismo visuale venga messo parzialmente in discussione. Il gesto cinematografico di Arnold, infatti, si pone in una zona liminare volta a decostruire la trascendentalità dello spettatore attraverso due strategie tra loro intrecciate: la prima riguarda la posizione della macchina da presa, mentre la seconda ha più a che fare con il tentativo di rompere con la tradizione dell'animale-specchio.

Come già accennato, Luma viene spesso seguita adottando un punto di vista che, secondo i criteri manualistici legati alla struttura dell'inquadratura, si potrebbe definire "ribassata". In verità, si tratta più di un'angolazione orizzontale dove la macchina da presa, alla maniera con cui si è soliti vedere la realtà nella vita quotidiana, è posta all'altezza degli occhi. In questo caso, però, il soggetto è proprio la mucca e il punto di ripresa si modella a partire dall'animale: le categorie diegetiche comuni, basate sull'osservatore umano, vengono stravolte perché quello che conta è mettersi a fianco all'animale, percepirne il respiro, coglierne la tensione dei muscoli e vivere, insieme a lui o lei, le sofferenze di una vita sfruttata. Questa scelta stilistica, adottata sin dall'inizio del film, aiuta a infrangere i meccanismi proiettivi poiché lo spettatore, privo dei classici assi di riferimento visuali, si sente spaesato e costretto a osservare il mondo da una prospettiva altra, inusuale, non umana appunto. Si tratta di un *détournement* che consente all'animale non umano di non essere ridotto a oggetto di una rappresentazione bensì di occupare uno spazio centrale in cui *chi osserva* e *chi viene osservato* partecipano alla stessa idea di mondo. È in questa scelta ideologica apparentemente semplice che si nasconde l'innovazione di *Cow* e il merito di Arnold è stato quello di mettere in relazione la struttura testuale del film con la corrispondente raffigurazione diegetica, ricordandoci che il significante articola, precede e fornisce una pre-comprensione del significato.

2 Alessandro Lanfranchi, «Il cinema e l'incontro con il non-umano: tra immunizzazione e disidentificazione», in «Fata Morgana», Anno XV, n. 43, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2021, pp. 33-49.

3 Cfr. Jean-Louis Baudry, *Il dispositivo. Cinema, media, soggettività*, trad. it. di S. Arillotta, La Scuola, Brescia 2017.

In tal modo la riproduzione dell'animale non è più mediata dallo sguardo antropico, la sua eterospecificità viene rispettata e lo spettatore è accompagnato in un percorso di rinegoziazione identitaria dove il suo sguardo sconfinava nel non umano. Forse questa postura non è sufficiente a fare di *Cow* un lavoro strettamente non antropocentrico, ma sicuramente rappresenta un tassello importante nella giusta direzione.

NOTE BIOGRAFICHE

Assemblea Antispecista e Transelvatikø è un collettivo transfemminista antispecista che si occupa di tematiche inerenti alla liberazione animale con una prospettiva intersezionale. Lotta per una società libera e pensa che questo non possa avvenire sotto il capitalismo, un sistema economico che poggia i suoi pilastri sullo sfruttamento di terre e individui, umani e non umani. Cura il blog *Transelvatikø* (<https://transelvatike.noblogs.org>).

Irene Chias ha lavorato come giornalista per diversi anni in Francia e a Milano, occupandosi di esteri ed economia. Dal 2019 vive a Malta. Ha pubblicato i romanzi *Sono ateo e ti amo* (Elliot 2010, Laurana 2022), *Esercizi di sevizia e seduzione* (Mondadori 2013, premio Mondello 2014), *Non cercare l'uomo capra* (Laurana 2016), *Fiore d'agave, fiore di scimmia* (Laurana 2020). Cura il blog *Molto Malta* (<https://moltomalta.tgcom24.it>).

Giulia Cerioli è laureata in Studi di Genere e delle Donne (Master Gemma International Double Master Degree Università di Bologna/Granada) e attualmente operatrice di accoglienza presso un Centro Antiviolenza. Crea inoltre Collages a partire dalle questioni del femminismo intersezionale, pubblicati sulla piattaforma *Curated by Girls*; tra gli ultimi realizzati anche uno pubblicato in *Per farla finita con la famiglia* (Meltemi) dell'autrice Angela Balzano. Provenendo dal femminismo intersezionale, e come antispecista, le piacerebbe proporre un contributo proprio a partire dalle difficoltà da parte del femminismo che così si definisce, di integrare tra le varie prospettive e lotte quella antispecista, evidenziando le analogie tra le oppressioni sui corpi animalizzati di ogni specie, ai fini di interessare e invocare l'alleanza.

*L*uca Giudici si è laureato in Filosofia all'Università Statale di Milano con una tesi sulla relazione tra tecnologia e potere nel cyberpunk. Si occupa di epistemologia, fantascienza e critica musicale. Ha pubblicato il saggio *Bruce Springsteen. Abbagliati dalla luce* (Zona, 2019). Collabora regolarmente con diverse riviste, fra cui «Quaderni d'Altri Tempi», «Pulp Libri» e «Ibridamenti».