

LIBERAZIONI

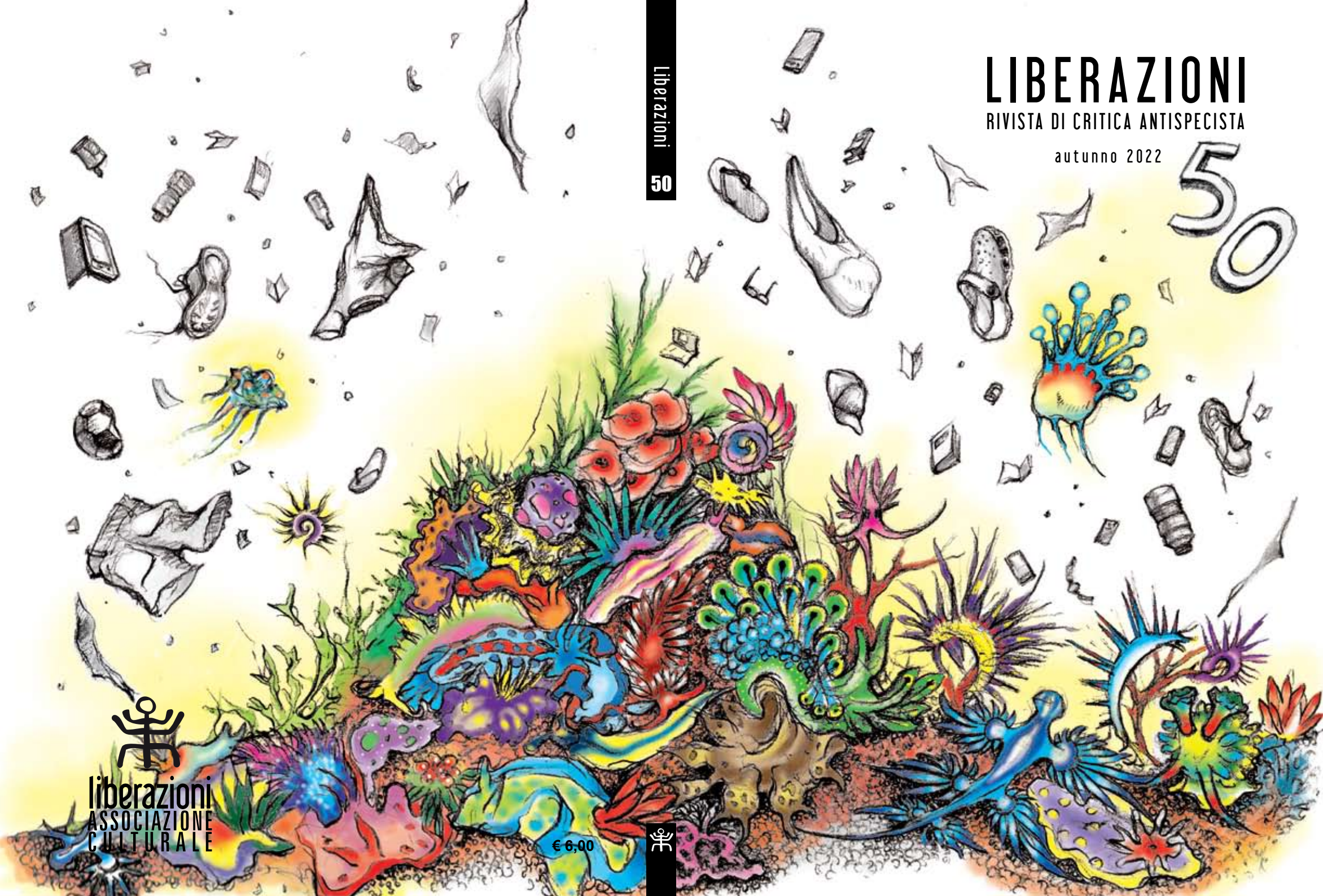
RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2022

50

liberazioni

50




liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00

liberazioni

Liberazioni

Trimestrale Anno XIII n. 50 / Settembre 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 Settembre 2022

presso Yoo Print S.r.l.,

Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza

n. 1223 del 16 marzo 2010

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

Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 20 €

- Annuale simpatizzante: 30 €

- Annuale sostenitore: a partire da 50 €

Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):

* con invio trimestrale: 50 €

* con invio semestrale: 45 €

* invio annuale: 40 €

- Annuale sostenitore (4 numeri) con invio trimestrale: a partire da 70 €

Per richieste e informazioni

redazione.liberazioni@gmail.com

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN**

IT52V0760101600001009083229

- con versamento su conto corrente postale: **ccp 1009083229**

intestato a "Associazione Culturale Liberazioni"

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - info@rifugiojillhipps.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 Taro	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Catania	Libreria Calandra - Via Antico Corso, 63
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzanina, 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 Mr. Ibis Ludopub - Via Luigi Filippo de Magistris, 91-93
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

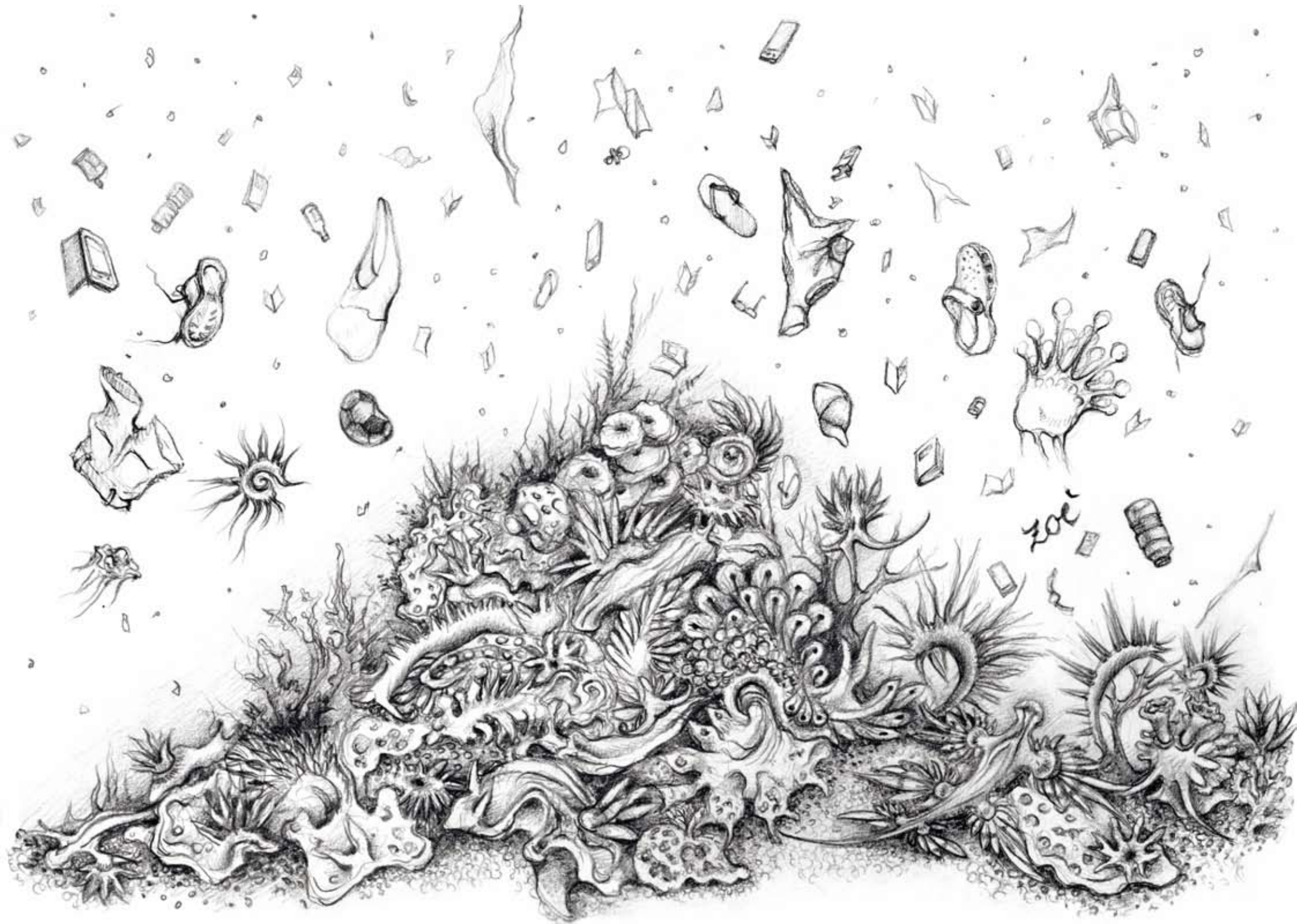
Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: redazione.liberazioni@gmail.com

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE



EDITORIALE

4 **Lemmi, lemmi... 50 volte – per chi non conta**

A	5	Animot [Massimo Filippi]
	7	Antroparchia [Erika Cudworth]
B	9	Benessere [Troglodita Tribe]
	11	Biocapitale [Angela Balzano]
C	13	Carne [Teodora Mastrototaro]
	14	Complesso animale-industriale [Francesco Panié]
	16	Compost [Antonia A. Ferrante]
	18	Cura [Alessandro Lanfranchi]
D	20	De/estinzione [Adam Searle]
	22	Dissonanza cognitiva [Rodrigo Codermatz]
	24	Domani [Marco Maurizi]
	26	Dualismi [Chiara Stefanoni]
E	28	Evasioni [Desirée Manzato]
F	30	Fabbrica [Aldo Sottofattori]
	32	Fiera [Elisa Giangreco]
	34	Fungo [Emilio Maggio]
G	36	Gabbia (dove ti giri ti giri) [Teodora Mastrototaro]
	38	Gioco [Antonio Volpe]
	41	Giustizia riproduttiva [Antonia A. Ferrante]
H	43	Hamburger [Carol J. Adams]
	46	Heidegger [Enrico Giannetto]
I	48	Ibridi [Elisa Bosisio]
	50	Illegale [Angela, Rifugio Antispecista Grugno Clandestino e Silvia Molè]
	52	Invertebrato [Enrico Monacelli]

K	54	Kafka [Claudio Kulesco]
	56	Kin [Federica Timeto]
L	58	Linguaggio [Eva Meijer]
	60	Lutto [James Stanesco]
M	62	Macchine [Elisa Bosisio]
	64	Macello [Chiara Stefanoni]
	66	Meticciato [Davide Majocchi]
	69	Mostri [Massimo Filippi]
N	71	Natura [Federica Timeto]
O	73	Ormoni [Egon Botteghi]
	75	Osceno [Mario Blaconà]
P	77	Postumano [Ilaria Santoemma]
Q	79	Qohelet [Claudio Kulesco]
	81	Queer [Federico Zappino]
R	83	Respiro [Teresa Masini]
	85	Rivolta [Gianluca Solla]
S	87	Sguardo [Tamara Sandrin]
	90	Sogno [Bianca Nogara Notarianni]
T	92	Tocco [Lucia Di Pietro e Teresa Masini]
U	94	Uracile [Bianca Nogara Notarianni]
V	96	Vegani [Carlo Salzani]
	98	Vivisezione [Martina Rossi]
W	100	Washoe [Francesco De Giorgio]
	102	Whataboutism [Federica Timeto]
Z	104	Zigzag [Raffaella Colombo]
	106	Zootecnia [Benedetta Piazzesi]

Editoriale

Lemmi, lemmi... 50 volte – per chi non conta

Cinquanta stagioni e un organismo policefalo, assemblato, tentacolare e magmatico che non ha mai smesso di trasformarsi. Questa è «Liberazioni», giunta al suo cinquantesimo numero. Oltre ogni aspettativa, questa bizzarra creatura è ancora qui e, con gioiosa depressione, continua ad evolversi in un mondo sempre più turbolento, reazionario e bieco, dentro un'asfissia dei corpi e dei pensieri che rende sempre più difficile, ma sempre più necessario, resistere nei corpi pensanti e nei pensieri incorporati.

A questo deserto materialesemiotico abbiamo provato a rispondere con una proliferante polisemia, con i colori, le voci, le tracce, i piaceri e i desideri che, esuberanti, eccedenti ed esorbitanti, popolano, con tenacia e ostinazione, ciò che rimane di quella che un tempo era una foresta pluviale. Questo è il lemmario che avete tra le mani e che, ancora in potenza, si farà reale solo quando lo leggerete, dentro i vostri movimenti oculari, tra le vostre scariche sinaptiche, al ritmo del vostro respiro...

La scelta dei lemmi è il risultato dell'incrociarsi di corpi desideranti e della volontà di questi a che anche i corpi de* altr* possano continuare a desiderare. Così ci sono lemmi che ci devastano ma che non potevamo non considerare (macello, zootecnia, natura...), ci sono lemmi che ci danno piacere e che abbiamo attraversato (mostri, compost, rivolta...), altri che pure amiamo ma che abbiamo lasciato che si formassero sottraccia nella rete del testo (materialismo, tra, vulnerabilità...), altri, infine, che, performativi della violenza, abbiamo volutamente omesso (razza, specie, tassonomia...). E così, ricercando le passioni gioiose e allontanandoci da quelle tristi, abbiamo cercato – lemmi, lemmi – di com/pensare mondi altri che, contagiosi, ora speriamo vi infettino.

Sappiamo che non stiamo cambiando il mondo, ma dire al potere la verità del potere e sul potere un po' ci guarisce.



Massimo Filippi
Animot

Animot è essere singolare plurale. In primo luogo perché, con questo neologismo, Derrida fa riecheggiare il plurale (*animaux*, animali, suona come *animot*) dentro (o fuori?) la violenza di una parola (*mot*), L'Animale, che, fin da subito, non è un singolare ma un'*enclosure* (che è anche la chiusura della presenza nel "luogo comune"). E in secondo luogo perché, in quanto appunto singolare plurale o, che è lo stesso, plurale singolare, mobilita l'intera ontologia occidentale, rimettendola in gioco.

Vediamo (ascoltiamo?, annusiamo?, tocchiamo?) che cosa (o chi?) si gioca in questo gioco. Per fare questo passo (*pas* che è anche *non*, negazione), bisogna rileggere la definizione derridiana di animot: «Né una specie né un genere, né un individuo, ma un'irriducibile molteplicità vivente di esseri mortali e, più che un doppio clone o una parola-contenitore, una sorta di ibrido mostruoso».

Animot, quindi, è qualcosa che non è: una specie, un genere, un individuo – ossia quei falsi singolari o quei singolari della falsa coscienza – che, nella loro presunta asetticità naturalistica, neutralizzano il plurale, naturalizzandolo. Ma animot non è neppure un doppio clone o una parola-contenitore. Come lo è invece la parola "animale": «L'Animale come se tutti i viventi non umani potessero essere raggruppati nel senso comune di questo "luogo comune", l'Animale, a prescindere dalle differenze abissali [...] che separano, nella stessa essenza del loro essere, tutti "gli animali"». Doppio clone perché L'Animale si clona contemporaneamente a L'Umano e parola-contenitore perché, chiudendo «nella stretta morsa dell'articolo determinativo», «come in una foresta vergine, in un parco zoologico, in un territorio di caccia o di pesca, in un terreno d'allevamento o in un macello», questo *termine* annulla «l'infinita distanza che separa la lucertola dal cane, il protozoo dal delfino, lo squalo dall'agnello, il pappagallo dallo scimpanzé, il cammello dall'aquila, lo scoiattolo dalla tigre, o l'elefante dal gatto, la formica dal baco da seta o l'istrice dall'echidna». Ma doppi cloni e parole-contenitori, in quanto costituite dalla contrapposizione binarizzante e in quanto macchine di obliterazione della differenza e della separazione, non sono proprio i nomi "specie", "genere" e "individuo"?

Ecco la prima mossa di questo gioco: la sostituzione nominalistica di un singolare plurale con il singolare generale – nominalistica perché, fingendo che i nomi siano entità astratte, prova a nascondere *le cose che le parole* comunque dicono.

Tuttavia, *animot è anche qualcun** piuttosto che nulla. Animot viene, infatti, alla presenza – «Ecce animot», esclama un Derrida più nietzschiano che mai –, fa la sua comparsa, entra in scena. Presenza, però, che non ha le sembianze della presenza piena, ma quelle di «un'irriducibile molteplicità vivente di esseri mortali», di «una sorta di ibrido mostruoso». Detto altrimenti, *animot è una presenza che non è mai presente e una, ma una presenza che si offre, o diviene, in un'oscena scomparsa trasformativa*.

E con questo abbiamo tra le mani (le zampe?, le pinne?, i tentacoli?) la seconda mossa del gioco – a questo punto, possiamo dirlo – *politico* che Derrida sta conducendo: animot fa scomparire la presenza dell'essere e, con questa, l'essere della presenza, ridando all'*en* dell'*enclosure* il suo senso (o i suoi sensi) di *tra*. Con altre parole – con un altro gioco di parole – l'animot è politico o, se preferite, *animot è la politica non criminale che entra in guerra con quella criminale dominante*.

Forse, però, abbiamo troppo frettolosamente abbandonato il ruolo giocato dall'articolo determinativo. Perché "Animale" si scrive sempre "L'Animale". Anche in Derrida, come abbiamo visto poc'anzi con l'elenco di animali in stile "Arca di Noè" che, pur nella loro separazione, mantengono nomi marchiati da specie, genere e determinazione individualistica. Per questa ragione, in questa guerra dei nomi (o «guerra delle specie» o «guerra sulla pietà»), deve entrare in gioco «un gatto reale [...], un piccolo gatto [...] che è poi una gatta [...] che non si comporta come un caso della specie "gatto"», ma che «mi viene incontro come questo essere vivente insostituibile [...] che possiede un nome [...] [che] già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa» e la mia, e la vostra... Questa è la terza mossa del gioco: *l'animot "è" sempre, in lingua minore, un animot (o un'animot), un gatto o una zecca, che è sì possedut* dal nome, ma che al contempo lo possiede nel suo essere singolare plurale*.

Alla fine torniamo all'inizio, in un gioco che non ha né origine né compimento, per sottolineare le due im/proprietà che, secondo Nancy, danno *corpus* a "essere singolare plurale". La prima: l'assenza di «determinazione sintattica»: «"essere" può essere verbo o sostantivo, "singolare" e "plurale" possono essere aggettivi e sostantivi». La seconda: il darsi sempre come *con*: «la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-tanti». Un(), ciascun', essente – «tutti gli essenti coi quali "noi" siamo», allora, è/sono/con-divengono essere singolare plurale.

Ecco perché un()animot, mantenendo la separazione dell'implicazione, può *mettere a fuoco* il carnofallogocentrismo dell'intera metafisica occidentale. Tre mosse ed è tutto: animot prende parola. Incipit animot.

Erika Cudworth
Antroparchia

Ho iniziato a usare il termine “antroparchia” quando studiavo all’università e stavo cercando un concetto che rendesse conto dell’ordine sociale delle relazioni umane con la natura non umana. Antroparchia significa letteralmente «dominio umano». In *Developing Ecofeminist Theory: The Complexity of Difference* (2005) definisco antroparchia un sistema sociale relazionale, un insieme complesso e relativamente stabile di relazioni in cui il mondo vivente non umano è dominato attraverso formazioni e organizzazioni sociali che privilegiano l’umano e subordinano il mondo dei viventi non umani.

Ritengo che “antroparchia” presenti alcuni vantaggi rispetto ad altri possibili termini quali “antropocentrismo” e “specismo”. Antropocentrismo è stato usato per descrivere società organizzate intorno a un principio “umano-centrico”. Tuttavia, “centrismo” non coglie la gravità della violenza e dello sfruttamento che caratterizzano le relazioni dell’umano con gli animali non umani e con altri esseri e cose; ritengo, pertanto, preferibile un termine che implichi il dominio. Il termine “specismo” è stato a lungo utilizzato da coloro che si occupano dello sfruttamento degli animali non umani, ma suggerisce una pratica, una forma di comportamento, parallela a quelle che descrivono altre pratiche indesiderate, quali l’abilismo, il classismo, l’eterosessismo, il razzismo, il sessismo e così via. Tuttavia, non viviamo (solo) in società che discriminano le specie non umane. Viviamo in società sistematicamente organizzate intorno alla gerarchia di specie.

L’antroparchia implica diverse forme e pratiche di potere: oppressione, sfruttamento ed emarginazione, termini che uso per indicare i diversi gradi (l’estensione) e i livelli (la quantità) in cui il dominio sociale opera nelle diverse formazioni che assume. Si può affermare che alcuni animali non umani sono oppressi, per esempio i primati, i topi e i ratti utilizzati per la “ricerca” nei laboratori o gli animali detenuti negli zoo ed esposti per l’intrattenimento. Altre specie possono non essere coinvolte in relazioni antroparchiche, ma vivere in simbiosi, come il biota dell’intestino umano. Diverse forme di oppressione si applicano a specie diverse a causa delle loro specifiche caratteristiche e dei loro comportamenti precisi, come la socialità e i modi in cui questa si presenta. Lo sfruttamento si riferisce all’uso di un essere, di uno spazio o di un’entità come risorsa per fini umani; possiamo parlare, per esempio, di sfruttamento delle proprietà del suolo o della forza lavoro degli animali addomesticati.

L’emarginazione si riferisce invece all’umano-centrismo.

Nelle società strutturate intorno a relazioni di dominio umano, il complesso e diversificato mondo della vita non umana viene omogeneizzato come “natura”, come “Altro” dall’umano. La “natura” attribuita agli animali non umani è una categoria socialmente costruita rispetto al referente fisico della differenza di specie. Le relazioni umane con le altre specie sono costituite da e attraverso istituzioni e processi sociali, che possono essere visti come un insieme di relazioni di potere e dominio. Queste relazioni si intersecano a formare un sistema sociale di dominio naturalizzato: l’antroparchia.

Ho suggerito cinque insiemi di relazioni che costituiscono i sottosistemi di un ordine sociale antroparchico. Primo, le relazioni di produzione che emergono quando gli umani interagiscono con la natura non umana come insieme di risorse, ampiamente sfruttate nel contesto della produzione industriale avanzata e della distribuzione dei beni. Secondo, la domesticazione. Sebbene l’allevamento di piante e animali per uso umano sia un fenomeno di lungo corso, negli ultimi due secoli si è assistito a un’intensificazione, come è palese per gli interventi zootecnici in ambito riproduttivo. Il terzo, la politica. Le istituzioni e le pratiche di governo possono ri/produrre oppure modificare le relazioni di dominio sistemiche, per esempio sovvenzionando l’allevamento, o rendendo illegali alcune pratiche (come la caccia). Quarto, la violenza sistemica. Questa può operare in modo simile alla violenza che colpisce gli umani. Per esempio, gli animali d’allevamento possono essere terrorizzati, picchiati, violentati e uccisi. Esistono anche forme di violenza più lente, come la distruzione degli habitat che può portare all’estinzione. Quinto, le culture escludenti dell’umanismo, che costruiscono dicotomie, come quella di animalità e umanità, che incoraggiano pratiche quali il consumo dei corpi di animali.

Il termine antroparchia non implica che tutti gli umani siano in una posizione di dominio rispetto al mondo delle vite non umane o che tutti gli umani siano sempre implicati in pratiche di sfruttamento e oppressione. L’intersezione con altri sistemi di dominio sociale, quali il colonialismo, il patriarcato e il capitalismo, dimostra che alcuni gruppi di umani sono posizionati in modo potenzialmente più vantaggioso di altri nelle relazioni di sfruttamento. Gli individui e le collettività possono comunque scegliere di non esercitare i poteri potenziali del dominio e dell’esclusione. Se è un sistema di relazioni sociali, l’antroparchia si co-costituisce con altri sistemi relazionali e può essere oggetto di contestazione.

Troglodita Tribe Benessere



Navigando su Google alla ricerca della parola benessere, sin dalle prime posizioni, si trova un'infinita varietà di definizioni che spaziano dal benessere fisico a quello psicologico, da quello economico a quello sociale. In linea di massima, pare che tutti siano concordi nel definire "benessere" uno stato che consente agli individui umani di stare bene, ma anche di raggiungere potenziali e obbiettivi in modo consapevole e autonomo.

Naturalmente, anche proseguendo con i risultati, nulla si trova riguardo ai non umani. Si incontrano religioni, diritti civili, fitness, ricette, meditazione, sauna, poltrone, percorsi guidati, terme, pomate, articoli da regalo..., ma neppure una riga sugli animali e il loro benessere. Per poter trovare "benessere animale" occorre aggiungere la parola *animale* che, comunque, certifica un benessere, nei fatti, completamente diverso rispetto al nostro, molto più delimitato e tecnico.

Ciò che colpisce maggiormente sin dall'inizio è che, nelle prime posizioni e anche oltre, a spiegare che cosa sia questo "altro" benessere troviamo associazioni o aziende che fanno riferimento all'allevamento, che lo sponsorizzano, che specificano con chiarezza quanto il benessere animale sia importante in quell'ambito.

Pare una bizzarra coincidenza, una coincidenza davvero singolare, che a occuparsi del benessere di miliardi di individui siano proprio quelle realtà che, in ultima analisi, sono impegnate a sfruttarli, ucciderli e farli a pezzi. Bizzarra e singolare perché, è sempre bene specificarlo, la prima e più elementare forma di benessere, per chiunque, è proprio quella di non essere usato, sfruttato e dominato. In mancanza di questo primo gradino essenziale e indispensabile, tutti gli altri non sono neppure ipotizzabili, per il semplice fatto che ne sono una possibile conseguenza.

In realtà, non si tratta di una coincidenza, perché la storia del benessere animale è ormai nota e nasce con lo specifico intento di tranquillizzare i consumatori più sensibili, quelli che, di fronte alle denunce e alle truci immagini di animali allevati intensivamente, rischiano di decidere di non acquistare il prodotto. Il moderno concetto di benessere animale, quindi, non è nient'altro che la risposta, mediatica e spettacolare, rispetto alla vecchia strategia (mediatica e spettacolare) di molti gruppi

animalisti che mostravano e mostrano in piazza, sui social, sui giornali e ovunque sia possibile, animali segregati, ammassati, appesi, costretti in gabbie strettissime, mutilati, ammazzati senza stordimento...

In fondo, fidelizzare la clientela significa anche andare incontro alle nuove richieste, ai diversi gusti, alle tendenze più strane e, quindi, ecco uova da “galline felici” e anche carne e latte da “mucche libere”. Il benessere riesce così a entrare nel mondo animale e la distorsione delle parole è sempre più evidente ed eclatante.

Il cinismo e il pessimo gusto arrivano a sfiorare la demenza di certa pubblicità, che mostra il maialino felice mentre si taglia a fette per regalare il salame più buono. La felicità, oggi è un capannone dove trascorrere ammassati i pochi anni concessi oppure consiste nel poter vedere la luce del sole per qualche ora. La libertà, nel migliore dei casi, si manifesta uscendo dalla stalla, calpestando un prato delimitato da fili spinati o da reti elettrificate.

La richiesta di benessere animale è sempre più pressante, visto che, secondo uno studio di Coldiretti, ben il 63% degli italiani è disposto a spendere di più pur di avere carne e pesce prodotti con il «massimo benessere possibile». Una fetta di mercato così importante non può certo essere abbandonata a se stessa.

Il “benessere animale” è una truffa talmente evidente e palese che, a cercare di smascherarla, si rischia di cadere nel ridicolo, di interpretare il ruolo degli incontentabili guastafeste, degli intolleranti che non riconoscono gli importanti “passi avanti” che, “piano piano”, migliorano le condizioni di tanti animali. Perché il concetto di benessere animale, in realtà, ha assunto un importante ruolo di pacificazione e riabilitazione delle figure degli allevatori, dei macellai, dei pastori che si trasformano, da cinici figuri, in imprenditori responsabili e attenti, decisamente più adeguati alla sensibilità contemporanea.

La guerra allo sfruttamento animale, dichiarata da chi lotta per la Liberazione e la fine della discriminazione, in questo modo viene ridimensionata e, agli occhi del mondo, la pace proposta è sempre meglio di una guerra infinita e utopica. Inesorabilmente poi, al di là delle caratteristiche tecniche, il benessere animale, nell’immaginario collettivo, viene identificato con un romantico ritorno al mondo contadino, alla sua “saggezza” e alla sua “umanità”. Il mito specista della “Fattoria Felice” (che nasce nei fumetti più che nella realtà del mondo contadino) ha avuto, e ha tuttora, un ruolo preponderante nel creare il giusto terreno, nell’illudere che esista un sistema per sfruttare e dominare il prossimo in modo pacifico e amorevole.

Angela Balzano

Biocapitale

Dalla pubblicazione nel 2006 di *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life* di Rajan a oggi, gli studi sul biocapitale si sono moltiplicati. Molti contributi femministi riaffermano la necessità di mettere al centro dell’analisi i processi produttivi radicati in tessuti e cellule che *in vivo* e *in vitro* sorreggono “l’economia della conoscenza”, non solo la dimensione cognitiva del *bios*. *Biolavoro globale* di Cooper e Waldby (2015) e *La vita come plusvalore* di Cooper (2013) ci spiegano come il *bios* di biocapitale non coincida con un’immateriale produzione di conoscenza, perché dietro ogni brevetto ci sono molti corpi: i corpi di chi fornisce gameti/uteri/staminali, i corpi dei soggetti di ricerca coinvolti in sperimentazioni cliniche. Per nominare solo corpi che ancora chiamiamo umani. Eppure è arduo tenere fuori dal biocapitale tutto ciò che non chiamiamo umano, perché *il capitale umano* si innesta oggi in mammifere e batteri. Le nuove tecnologie riproduttive cui solo alcun* tra uman* possono ricorrere in nome della loro autodeterminazione, negli allevamenti intensivi non sono usate con il consenso delle mammifere: la fecondazione assistita si è sviluppata come tecnologia per accrescere la produzione di latte e tecnologia selettiva per le razze dimostrate più redditizie.

Per la tecnica di gene editing che chiamiamo CRISP-Cas9 e che oggi traina i mercati riproduttivi/rigenerativi dobbiamo ringraziare i batteri. Il *bios* ci confina nell’umano, potremmo sconfinare e nominare il capitale come *zoecapitale* ispirandoci a Braidotti che per *zoe* intende la potenza generatrice non-umana, o *geocapitale* ispirandoci a Zoe Sofia che ricorda di inquadrare ogni discorso sulle tecnologie riproduttive in una prospettiva geocentrata. Di certo c’è che il vantaggio è di pochi *Sapiens* selezionati per classe/razza/genere: non tutte le persone umane godono del plusvalore, si direbbe che ancora si concentri nelle mani di pochi bianchi occidentali. Tuttavia processi produttivi, manodopera e materie prime sono tutto meno che umane nei circuiti del biocapitale. Inoltriamoci nei territori della CRISPR-Cas9 per capire meglio in che senso.

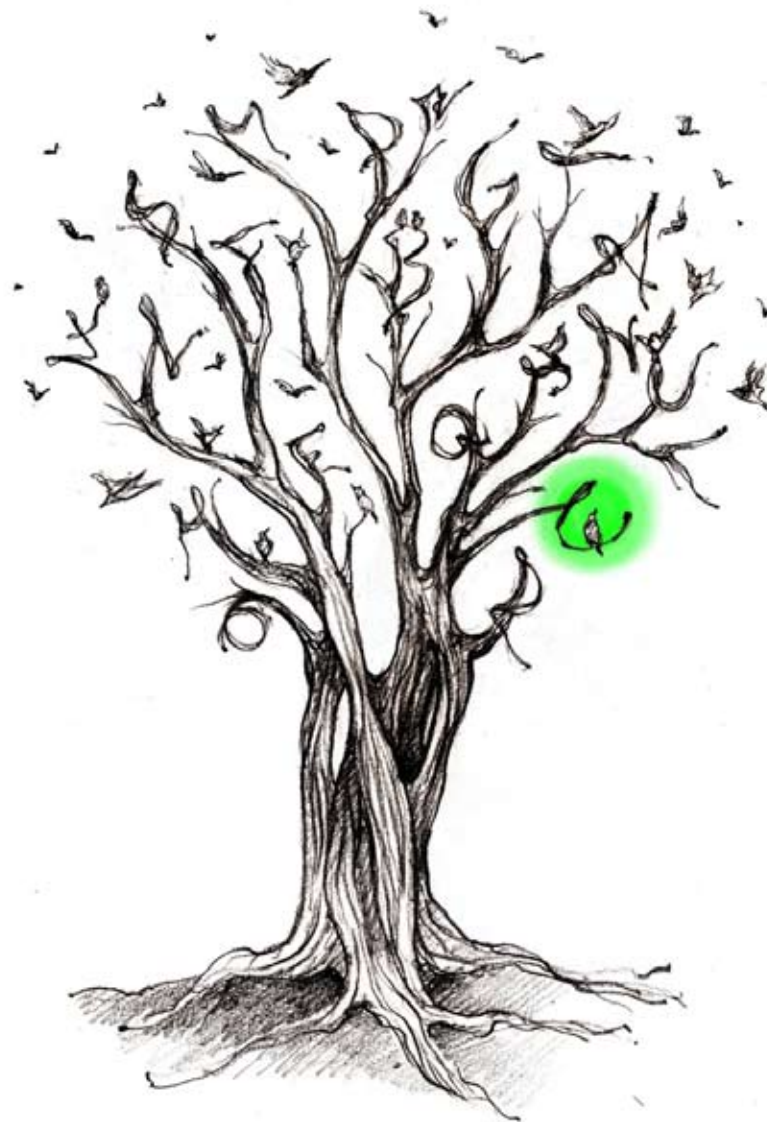
Il sistema CRISP-Cas9 ricorre alla proteina Cas9, forbice molecolare che taglia il DNA, programmata per eseguire modifiche al genoma di una cellula (vegetale/animale/umana): ci permette, si sperimenta e si narra, di modificare il nostro genoma e interi ecosistemi. Quanto

saremo dispost* a indebitarci per accedere a queste promesse di sogni protesici e immortalizzanti? Si sperimenta già perché l'umano si doti di capacità ringiovanenti e rigeneranti. Peccato che queste capacità non siano autocentrate: senza tope, soprattutto senza batteri, non c'è CRISP-Cas9 che tenga. Il processo produttivo che avviene in laboratorio e in clinica è transspecie. La CRISP-Cas9 non si deve solo a Doudna e Charpentier, vincitrici del Nobel per la chimica 2020. Prima di loro c'era stato Mojica, microbiologo cresciuto al porto di Santa Pola che capì che alcuni batteri marini avevano una memoria infettiva. Nel 2018 ne *L'albero intricato* Quammen scrive che Mojica non sarebbe stato premiato con il Nobel perché era interessato al solo fenomeno evolutivo diffuso tra batteri e archei e che sarebbe stato più verosimile che il Nobel andasse a Doudna e Charpentier che avevano fatto dei CRISPR «uno strumento da usare a scopi umani».

Non ricordiamo Mojica perché non ricordiamo i batteri. Ricordiamo Doudna e Charpentier perché hanno piegato una tecnologia vivente già all'opera nei batteri a “scopi umani”. Eppure, il processo produttivo è descrivibile in termini transspecie: in laboratorio ci sono certo dei camici bianchi, ma pare che il grosso del lavoro lo facciano i batteri, non a caso materia prima e manodopera al contempo. Possiamo indossare anche noi il camice bianco e improvvisarci in una sperimentazione con la CRISP-Cas9 ordinando il kit online di Zayner: un angolo di casa con frigo sarà sufficiente a ricreare le condizioni necessarie affinché la manodopera, i batteri, compia il proprio lavoro sul soggetto di ricerca (accrescere la massa muscolare delle rane nel caso di Zayner).

Di *bios* non c'è traccia, forse in qualche database californiano c'è traccia però dei profitti di Zayner, non a caso uno “scienziato maschio cis-et” che prima di dedicarsi al *do it yourself* lavorava per la NASA. Non c'è traccia di *bios* neppure nella sperimentazione di incubatori di organi uman* che Jun Wu conduce al Salk Institute facendo crescere con la CRISP-Cas9 organi di ratto all'interno di corpi di topo. Perché? Perché c'è traccia di *bios* solo nel meccanismo predatorio dello “scopo umano”: lo scopo della sperimentazione è inserire cellule staminali umane in una blastocisti di maiale e produrre organi umani all'interno di suini.

Ecco cosa qualifica il biocapitale: l'espropriazione della potenza generativa transspecie. Quale è l'elemento umano sul quale si innesta se processo produttivo, manodopera e materia prima non lo sono? Il desiderio. E questo apre una porta sull'inatteso: possiamo forse imparare insieme a desiderare altro dalla riproduzione e dalla rigenerazione del Medesimo.



Teodora Mastrototaro
Carne

La memoria dei corpi esposti
è la scena di ogni sorte che si fa forma.
Sparsi i corpi come pezzi di ricambio
dal tratto irregolare del tessuto che
trasuda. La smorfia è dura e vera
e resti a fissare il porco rotto.
La morte è nello sguardo che fa da peso.
Dove distogli scrolli dalla giacca il lutto,
il silenzio di dosso al tempo. Piccola e nuda,
nata nella sporcizia, la carne.
Il volo della mosca è un gioco crudele.
Nessun confine tra il rosso che annerisce
dove l'animale invecchia da se stesso
nel secondo che precede l'inverno.

*La nuova normativa
prevede che la carne
abbia in etichetta
i Paesi dove è nato
allevato e macellato
l'animale - fresco sfuso
preincartato -
sempre meglio sia italiano.*

Francesco Panié
Complesso animale-industriale

Era il 17 gennaio 1961 quando Dwight Eisenhower, nel suo discorso di commiato in diretta radiotelevisiva, mise in guardia i cittadini americani circa il pericolo rappresentato dal “complesso militare-industriale”. Con questa espressione, l'ex-presidente degli Stati Uniti definiva un intreccio di relazioni fra esercito, mondo delle imprese e politica capace di condizionare l'operato del potere legislativo, indirizzandone le scelte a vantaggio di gruppi e non dell'interesse generale. Oltre alla felice espressione, però, Eisenhower non aggiungeva nulla di nuovo alla conoscenza di una prassi consolidata, che coinvolge ogni ambito della vita politica ed economica.

Un campo nel quale queste reti di relazioni e di influenze tra gruppi di potere sono particolarmente evidenti è quello in cui alcuni animali vengono usati come fonte di reddito e come strumenti di prestazioni lavorative nel circuito agricolo e alimentare. Il cibo è stato, nella storia (sicuramente negli ultimi due secoli ma è possibile risalire molto più indietro nel tempo, come sostiene Moore in *Antropocene o Capitalocene?*) un elemento intorno al quale si è giocata una partita chiave del capitalismo moderno. La transizione da una società contadina a una società industriale e la realizzazione del progetto di globalizzazione non sarebbero stati possibili senza un'imponente riorganizzazione del sistema alimentare. Da questo progetto è nato quel complesso agroalimentare-industriale che ha permesso di incrementare esponenzialmente la produzione di cibo a basso costo, carburante necessario per sostenere il proletariato espulso dalle campagne con la politica *get big or get out*, per poi convogliarlo nelle fabbriche con false promesse.

Per comprendere il ruolo strategico dell'agricoltura nella costruzione dell'economia capitalista mondiale è utile approfondire il concetto di «regime alimentare», indagato da Harriet Friedmann e Philip McMichael alla fine degli anni '80. Ciò che conta in questa sede, tuttavia, è notare che non sarebbe stato possibile costruire una società industriale senza scardinare il modo contadino di produzione di cibo. Il complesso agroalimentare-industriale ha fatto registrare un incremento costante della

produzione dal 1800. Eppure, l'imperativo della crescita infinita permea ancora la retorica delle istituzioni internazionali e delle imprese.

Questa volta, però, il problema è che la folle galoppata del Novecento ha proiettato il capitalismo a passare – o a rischiare di passare – alcuni limiti fisici del pianeta. Deforestazione, crollo della diversità biologica, erosione dei suoli e delle risorse idriche, crisi climatica sono le principali evidenze che raccontano il possibile raggiungimento limite dell'accumulazione da parte del complesso animale-industriale e degli altri sistemi di produzione con cui s'intreccia (pensiamo soltanto a quello energetico, altro grande motore di crisi socio-ecologiche). In questo scenario assistiamo a ripetuti shock, come la pandemia e il recente conflitto in Ucraina, da osservare come momenti funzionali a processi di riorganizzazione del capitale su scala mondiale.

In questo momento cruciale si riconoscono due movimenti fra loro opposti, che inquadrano plasticamente la fase di cesura in cui siamo immersi: uno è guidato dalle forze produttive più a contatto con la base fisica della vita e chiede maggiore deregolamentazione per contenere le perdite attraverso uno sfruttamento più intensivo di quelle che considera "risorse". Questa componente del complesso animale-industriale è ancora molto forte e nell'immediato futuro riuscirà a tamponare la crisi spremendo le ultime gocce di energia dagli ecosistemi, liberato da regole e restrizioni e sussidiato disperatamente dagli Stati. Ma è difficile che questo modello possa durare ancora a lungo. Perciò è bene tenere d'occhio l'altro movimento in corso, guidato da un *general intellect* incaricato di individuare nuove frontiere per l'accumulazione, proiettando l'estrazione di valore al di là della materia, nello spazio virtualmente infinito dell'informazione. Manipolazione genetica, cibo sintetico, commercio del carbonio e digitalizzazione della produzione agricola aprono a una grande trasformazione che rischia di passare sotto il vessillo della transizione ecologica, pur essendo ben lontana dal prefigurare un cambio dei rapporti sociali, ecologici ed economici.

Individuare questa tendenza e opporvisi è un compito necessario per l'emancipazione di tutto il vivente. La scommessa è trovare il modo di farlo con un approccio decoloniale, che permetta il confronto con i movimenti contadini, le comunità indigene e le altre forze che lottano per un cambio di paradigma, specialmente nel Sud globale. Come movimento per la liberazione animale, tuttavia, non possiamo accontentarci di avere come traguardo un ritorno alla "violenza su piccola scala" dell'agricoltura contadina, ma immaginare nuove modalità di cooperazione, condivisione e solidarietà fra le diverse forme viventi.

Antonia A. Ferrante

Compost

Lo scarto entra in compostiera senza alcuna malinconia della propria identità, accettando di divenire altro, trasformandosi individualmente e trasformando l'intero composto; eterogeneo assemblaggio multilivello tra molecole, corpi uni e pluricellulari che cooperano, negoziano, si invadono e parassitano, cambiando in continuazione la loro composizione e ciò che li circonda, al punto da rendere impossibile la differenziazione degli elementi.

Come *tecnica*, il compost è un processo di degradazione aerobica, che trasforma scarti maleodoranti in prezioso humus; questo processo avviene naturalmente nel letto dei boschi e nello sterco. Cosa significa naturalmente? Senza una direzione umana? Autonomamente? Cosa significa autonomamente? Senza un'organizzazione umana? Come *modello di pensiero critico*, il compost si presenta come un terreno ricco per comprendere l'organizzazione/stratificazione dei corpi intesi come materia, relazioni, cultura ed economia. In *Chthulucene*, provando a comprendere come stare nel *trouble*, Donna Haraway propone una strategia "simpoietica", letteralmente del fare insieme o, come lei stessa la definisce, «l'arte di vivere col danno». Nel riposizionarsi col compost e nell'utilizzarlo come strumento critico Haraway ribadisce: «Siamo compost, non postumani; abitiamo l'humusità, non l'umanità».

Forse è utile fare un passo indietro e soffermarsi sulle strutture legali, storiche ed epistemologiche che legano le pratiche di coltivazione della terra alla cultura coloniale, ricostruendo una genealogia che affondi le proprie radici nell'impero romano: progetti per bonificare e *coltivare* corpi e menti attraverso l'imposizione della *cultura* superiore, razionale e illuminata, opposta a una "natura" selvaggia, imperscrutabile, inquietante da ordinare, sfruttare, inquinare. L'orizzonte della tossicità marca una linea tra vite che devono essere protette e corpi, intere popolazioni, sacrificabili. Dannat* sono proprio coloro che cadono ferit* sotto i confini dell'umano, sotto il non-essere, sotto la terra stessa: vermi. Eppure capaci di scavare vie di fuga, produrre humus non troppo umano, preparare un terreno di conflitto contro lo sfruttamento.

Proprio il verme, l'*Eisenia fetida*, più comunemente lombrico, verme rosso della California ci racconterebbe del suo scavare in una compostiera comune, del suo aprire tunnel tra stratificazioni di materiali diversi, del suo riprocessare nel digerire. Il movimento diagonale taglia obliquamente i confini disciplinari e la sovrapposizione gerarchica tra metodologie, linguaggi, oggetti. Non c'è una direzione lineare in questo movimento imprevedibile che procede senza un fine, senza mettere a valore, piuttosto trasformando lo scarto della materia disciplinare, già in fermentazione. A chi si dota del compostaggio come metodologia spetta far fermentare dati e rimestarli per dissodare il mero accumulo di informazioni e la stratificazione disciplinare, sviluppando un pensiero che abbia come riferimento il lavoro di interferenza del verme, modello di pratica speculativa capace di forare la compattezza neutra della scienza e spezzare la linearità e l'incorporeità dei dati. Osservando la materialità del lavoro del verme è possibile esercitare un pensiero tentacolare, che procede tentando, allungandosi verso il futuro che non è innanzi ma tutto intorno, e in quella medesima piega ri-tenta, perché in continuazione trasforma.

Parafrasando Spinoza, *cosa può un compost* corrisponde alla sua natura e ai limiti della sua capacità di essere affetto; ciò significa che c'è una parte di lavoro che imprimiamo sul composto, ma questo esprime comunque in modo attivo la propria potenza in questo sforzo vitale, essenziale, volto alla continua – ma non costante e ordinata – trasformazione. Il compost, corpo complesso, si realizza nella tendenza a tenere un equilibrio dinamico tra le sue parti; un'essenza che non si compie in modo statico, ma nei rapporti, nelle relazioni, negli scambi dei suoi cicli rigenerativi. La sua essenza, quindi, non è definita apoditticamente dalle sue proprietà, ma dalla capacità di creare corpi più potenti, accrescendo o disinnescando il proprio potenziale. Questa confusione, tuttavia, rimane sempre tra parti differenti, cioè che non diventano una cosa sola, così che l'ontologia del compost non è mai la riduzione a uno, ma l'esplosione del molteplice.

Il lavoro del compost è divenire in relazione; ed è proprio questa relazionalità, ancor prima del superamento identitario, a permetterci di compiere una "capriola queer" nella compost box, il "queer twist" nelle ecologie politiche: ogni cosa può essere "queerizzata" applicando un'adeguata torsione che ci permetta di avere uno sguardo strambo sugli archivi, sulle metodologie e sulle politiche della conoscenza. Se è possibile, infatti, osservare un'ontologia queer, questa si compie fuori dal perimetro del soggetto sovrano, dove la vulnerabilità è il vincolo su cui si costruisce un soggetto costitutivamente interdipendente.

Alessandro Lanfranchi

Cura

In *Ragazzo che spulcia un cane* di Gerard ter Borch, un giovane ragazzo, probabilmente un contadino, all'interno di una stanza spoglia, è completamente assorto nel lavoro di spulciatura del suo cane. L'animale si lascia curare e l'umano sembra non accorgersi di nient'altro: il suo sguardo abbraccia il corpo del cane. Per quel breve periodo, il cane è il suo mondo.

Questa scena ricorda quanto sosteneva Jakob von Uexküll: ogni vivente abita in un ambiente (*Umwelt*) specie-specifico. Gli animali non vivono in uno spazio sensorimotorio identico a quello umano e quest'ultimo non rappresenta nessun punto archimedeo: ogni creatura, tramite l'insieme delle possibilità percettive e comportamentali che le appartengono, plasma un ambiente unico che si adatta al meglio alle sue esigenze etologiche e che si pone al di là del binomio comportamentista stimolo-risposta.

Ciò che stupisce di questa prospettiva non è solo l'idea che ogni specie animale elabori un mondo interiore dell'esperienza con peculiari coordinate cognitive, ma soprattutto l'interconnessione di ambienti che Uexküll individua fra le differenti "bolle". I vari mondi, infatti, esistono in un rapporto di interrelazione che costituisce un reale ontologicamente unitario ma soggettivamente frammentato. In base alle diverse "bolle" in cui i viventi si trovano, lo stesso ente può assumere significati differenti ma, posta la problematicità dell'ambiente umano (*Umgebung*) come *unicum*, com'è possibile, se viviamo costantemente in una sovrapposizione incommensurabile di mondi, riuscire a entrare in connessione con l'altro?

Un possibile spunto per risolvere questo dilemma può provenire dalla *Daseinsanalyse*, elaborata dallo psichiatra e filosofo svizzero Ludwig Binswanger. Facendo propria la lezione del pensatore estone, Binswanger riflette proprio sulla nozione di ambiente, legandola all'esperienza soggettiva e irriducibile dell'individuo malato. Per la pratica antroponalitica, infatti, l'uomo malato non deve essere analizzato al pari di un oggetto di natura disturbato nel suo insieme funzionale, ma

deve essere compreso come un soggetto il cui disturbo altro non è che l'espressione esistenziale di un particolare progetto di mondo. La psicologia medica, pertanto, non deve basarsi sul meccanismo riduttivo-espliativo delle scienze naturali né, tantomeno, ridurre tutti gli aspetti della vita psichica dell'uomo alla mera componente biologica. Al contrario, con la *Daseinsanalyse* il terapeuta si mette all'ascolto dell'*idios kosmos* del paziente e l'unico cammino efficace verso la guarigione consiste nel prendersi cura del malato. Ciò non significa tracciare un percorso clinico gerarchico, prestabilito e verticistico, bensì nel provare a far collimare l'essere-nel-mondo del terapeuta con quello del paziente. Questo processo, tuttavia, getta l'individuo in uno stato di incertezza in quanto l'incontro con l'altro è sempre un'esperienza inquietante che crea una frattura nell'essere-soggetto: il *suo* mondo, infatti, non è mai il *mio* mondo.

Penso che la via teorica tracciata da Binswanger nel campo terapeutico possa essere recuperata anche per quanto riguarda il rapporto tra l'umano e gli altri animali. L'unico modo per entrare in contatto con gli ambienti non umani è forse porsi nell'ottica di una cura che si differenzi dalla visione tradizionale del "prestare le proprie cure", in quanto presuppone l'impossibilità di facili e reciproche identificazioni. La relazione con l'animale non umano non è un terreno sicuro nel quale avventurarsi, bensì un'esperienza dimensionale che interroga e unisce i dialoganti all'interno di una cornice eterospecifica che risente non solo dell'identità dei soggetti, ma anche del legame che li unisce in quel particolare momento. L'incontro tra l'uomo e le altre specie, per essere davvero un'esperienza epifanica in cui l'animale non umano si rivela quale individuo assolutamente altro rispetto ai parametri e alle coordinate antropiche, necessita della creazione di uno spazio di cura nel quale gli ambienti, i mondi e gli sguardi si intrecciano e si confondono.

Questa nozione di cura, piuttosto che indicare un atteggiamento preciso del soggetto nei confronti di un individuo, rappresenta una postura valoriale che, all'interno della relazione, consente all'altro di mostrarsi nella sua specificità. Aprirsi alla cura significa vivere il rapporto con l'altro all'insegna di un'ibridazione relazionale che si lascia contaminare da ambienti, sguardi e dimensioni strutturalmente differenti da quelli della nostra specie. In tal modo, è possibile fuoriuscire dall'isolamento solipsistico che per secoli ha caratterizzato l'umano e comprendere che la formazione identitaria di ogni vivente, lungi dall'essere un monolite granitico prestabilito, è piuttosto un flusso in perenne squilibrio, un mettersi in gioco nell'evento di incontro-confronto tra "bolle", sguardi e sensibilità tra loro interconnessi.



Adam Searle
De/estinzione

L'estinzione segna la fine di molteplici modalità d'esistenza. Giorno per giorno, le logiche implacabili del progresso capitalistico e dell'estrazione coloniale causano assenze biotiche, impedendo alle generazioni future di connettersi, relazionarsi e imparare dalla vita più-che-umana. L'estinzione, normativamente parlando, segna la fine di queste connessioni; ma, come ci ricorda Vinciane Despret, il mondo "scoppia" di assenze lasciate sulla via dell'estinzione.

Prevenire l'estinzione è il *modus operandi* della conservazione della fauna selvatica. Questi sforzi sono spesso inutili e le pratiche di alcuni individui umani – solitamente legate alle logiche del colonialismo e del capitalismo, alla loro titubante appropriazione della vita e della materia non umana – continuano a cancellare la possibilità di prosperare per diverse specie. I più recenti approcci alla conservazione, come l'ecologia del restauro, comprendono che il semplice rallentamento del tasso di estinzione non è sufficiente e che gli ecosistemi dovrebbero essere presi in cura attivamente, attraverso pratiche come la traslocazione di specie o il *rewilding*.

Alcuni scienziati hanno tentato di intervenire in modo più radicale, applicando a bioti in pericolo o già estinti le biotecnologie associate a un campo di studi emergente, quello della "de-estinzione". La capacità di creare colture da cellule prelevate da specie in via di estinzione mostra come, attualmente, alla vita non umana sopravviva spesso del materiale genetico intatto, che può essere mantenuto in uno stato di sospensione attraverso la crioconservazione. Queste cellule possono essere utilizzate per rianimare i morti, cosa che si è già verificata una volta nella storia – quando i genetisti di Saragozza hanno clonato lo stambecco dei Pirenei (noto comunemente come *bucardo*) tre anni dopo la sua estinzione. Il clone è vissuto solo sette minuti, eppure questo avvenimento ha dato al mondo la speranza della rinascita. Le tecniche emergenti del sequenziamento di DNA antico gettano via via maggior luce sul corredo genetico di specie scomparse. L'avanzamento radicale della biologia sintetica e la sua capacità di riscrivere il codice genetico fanno sì che, ipoteticamente, le specie scomparse da tempo possano essere rianimate esclusivamente grazie a delle informazioni.

Le pratiche scientifiche emergenti e le biotecnologie spesso si sviluppano rapidamente, eludendo il consenso sociale e persino l'esame

critico delle scienze sociali e umane. Ma che tipo di vita viene riportata indietro dall'estinzione – è una vita degna di essere vissuta, al di là della fascinazione degli umani e del loro privilegio? Chi beneficia della de-estinzione e chi ha il diritto di far parte del processo decisionale? In che modo le tecniche di de-estinzione rimodellano le relazioni più-che-umane e le interdipendenze tra le specie esistenti?

La breve vita del clone di *bucardo* nato in laboratorio è stata un'agonia. Come spesso accade con la clonazione dei mammiferi, il *bucardo* è nato con una grave malformazione polmonare, incapace di respirare. Ed è morto di una morte dolorosa: per asfissia. Questi esperimenti dovrebbero essere criticati dal punto di vista etico, dato il prezzo che impongono ai corpi degli animali non umani. Se il clone di *bucardo* fosse stato in grado di respirare, che cosa sarebbe potuto accadere? Sarebbe stato riportato sulle montagne dei Pirenei per vivere una vita in solitudine? L'esperimento ha conquistato le prime pagine dei giornali di tutto il mondo, ma l'ecologia dei Pirenei avrebbe beneficiato di questo ulteriore individuo animale, destinato di nuovo all'estinzione? Che cosa succederebbe se fosse possibile invertire l'estinzione di tutte le specie? Le tecnologie che consentono di premere il pulsante "reset" plasmerebbero immancabilmente le politiche del presente ed esiste il rischio concreto che ispirerebbero apatia nei confronti dell'attuale disastro ecologico, della sesta estinzione di massa.

Nel 2014, gli ecologisti hanno reinserito un altro *taxon* di stambecco nei Pirenei francesi e ora questo animale si sta adattando e sta addirittura prosperando nel suo nuovo habitat. Gli umani possono nuovamente osservare gli stambecchi sulle orme del *bucardo*. Questo animale selezionato non è lo stambecco endemico dei Pirenei ma, in questo mondo in continua ibridazione, la purezza genetica non dovrebbe certo essere l'obiettivo della conservazione della fauna selvatica; l'obiettivo dovrebbe essere, piuttosto, rinvenire modi di convivenza multispecie, in qualunque forma.

Propongo, allora, di ampliare la portata ontologica dell'estinzione e della de-estinzione, così che si possa parlare di questa complessa relazione in termini che non si riducano al lessico specialistico delle biotecnologie. Questo spazio emergente, creato dalle biotecnologie, è ciò che definisco "de/estinzione". Piuttosto che cercare soluzioni tecnologiche per rielaborare l'assenza dei bioti perduti attraverso approcci gene-centrici, il restauro ecologico dovrebbe abbracciare le possibilità delle relazioni ecologiche di prosperare su piani ambientali che creino maggiori opportunità di vivere, e morire, in mondi più-che-umani.

Rodrigo Codermatz

Dissonanza cognitiva

La dissonanza cognitiva (Festinger, 1957) si sviluppa quando una persona fa o pensa qualcosa di totalmente contrario alle sue convinzioni più profonde, entrando in uno stato emozionale spiacevole, che si vorrebbe evitare. Per risolvere la dissonanza cognitiva, secondo Festinger, bisogna rimuovere i fattori e gli elementi contrastanti e questo può essere realizzato in diverse maniere come distogliere l'attenzione dall'elemento disturbante, distorcendolo o rifiutandolo.

Loughnan, Haslam e Bastian, riprendendo le teorie di Festinger, riconoscono nel *meat paradox* un caso specifico di dissonanza cognitiva: la maggior parte delle persone, pur definendosi amante degli animali e disapprovando la sofferenza degli animali e la violenza a loro inferta, continua a mangiarli. Ciò mette anche in evidenza il problema di come sia possibile amare certi animali e mangiarne altri: l'amore per gli animali e il fatto di mangiarli è l'essenza del *meat paradox*.

Non ci sono che due possibilità per risolvere il *meat paradox*: smettere di mangiar carne o cambiare l'aspetto dell'animale, ricorrendo a strategie motivazionali (dementalizzazione) o cognitive (categorizzazione). Come si realizza la dementalizzazione? Negando all'animale non umano (o alla vittima in genere):

- *Emozioni secondarie* e sentimenti: sentimenti, intelligenza, ragionamento e linguaggio sono considerate facoltà unicamente umane (*uniquely human*) e costituiscono la cosiddetta "essenza umana" (essenzialismo) e l'*in-group*. Le emozioni primarie invece sono ritenute tipicamente "bestiali", "animalesche", *out-group* (*infrahumanisation*). Nell'*in-group love* convergono la tradizione in generale e quella culinaria in particolare, l'identità nazionale e morale, il ritenersi moralmente superiori alla media (*above mean bias*);

- L'*agency*: Gray e Wegner distinguono l'*experience* (emozioni quali rabbia, paura, dolore, piacere, ira, coscienza, orgoglio, imbarazzo e gioia) dall'*agency* (autocontrollo, moralità, coscienza delle emozioni, pianificazione, comunicazione e pensiero);

- Le facoltà mentali a chi è vittima o a chi soffre soprattutto per colpa nostra; solo se riesco a identificarmi nell'altro posso conferirgli/le l'intelligenza: chi non agisce come me non ha mente (*victim blaming*);

- La capacità di soffrire, cioè le capacità dolore-specifiche e, quindi, la capacità di resistere e reagire.

Passando da un piano prevalentemente motivazionale a uno più cognitivo si può mettere in atto il processo di categorizzazione e dicotomizzazione, che porta a forme di distorsione, anche percettiva, quali dividere gli animali in edibili/non edibili, negando così le facoltà mentali ai primi o ricorrendo a un linguaggio eufemistico e metaforico (reificazione, de-individualizzazione).

Un'altra forma di categorizzazione, quale pratica di riduzione della dissonanza, è costituita dalle famose 3 N riprese da Melanie Joy: mangiare carne è naturale, normale e necessario. Nel 2015, Piazza e colleghi aggiungono la *níceness*: si mangia carne perché è buona. La *níceness* è, per questi autori, il maggior ostacolo alla riduzione del consumo di carne e all'adozione di una dieta *cruelty free*, anche se la necessità rimane comunque la principale categoria di disimpegno morale, seguita dalla *níceness*, dal naturale e dal normale.

Un'altra forma specifica di categorizzazione è il *framing*. Una particolare forma di *framing*, che si rifà alle ricerche di Tverski, è la direzione del confronto: è percepita una maggiore similarità quando il referente del confronto è il sé, cioè quando mi chiedo "quanto l'altro mi assomiglia?" piuttosto che quando ci si chiede "quanto io sono simile all'altro? In altre parole, la direzione del confronto influenza la percezione di similarità: nella condizione "*Animals-are-human-like*", tra la nostra specie e le altre, viene percepita maggior similarità che nella condizione opposta "*human-are-animal-like*".

Ricordiamo anche i meccanismi cognitivi di disimpegno morale che Graça riprende da Bandura: la *giustificazione morale* (un comportamento è moralmente accettabile se attuato in nome di un ideale più alto, dio, patria, famiglia, onore); l'*etichettamento eufemistico* e il *confronto vantaggioso* (è colpa del vecchio governo); la *diffusione di responsabilità* (nessuno lo fa, perché dovrei farlo io?); la *dislocazione di responsabilità* (è colpa del capo); la *disattenzione selettiva*, l'*evitamento* e la *minimizzazione delle conseguenze delle proprie azioni* (a cui è connessa la *reduced perceived choice*, ossia il convincersi che non si può far altro), la *deumanizzazione*, l'*attribuire la responsabilità alla vittima* (se l'è cercata).

Altre forme di dissonanza cognitiva sono il mentire sulla frequenza del comportamento colpevole (mangio poca carne) oppure il limitarlo (mangio solo pollo) o il procrastinarlo (ho intenzione di cambiare, ma non sono ancora pronto). Ricordiamo, infine, il perseverare in un dato comportamento nocivo, il *casting* e la *polarization*, ossia il considerare i vegani come estremisti e radicali.

Marco Maurizi
Domani

Domani è parola ambigualmente sospesa tra il dominio e la liberazione. Essa indica il tempo che ci separa da un altro giorno ma si lega anche, etimologicamente, ad un principiare: un altro giorno non è solo un giorno come oggi ma anche, anzi propriamente, un giorno altro, radicalmente, abissalmente diverso dall'oggi. Pensare la continuità e la discontinuità nello scorrere del tempo è così il compito più eminentemente politico che possiamo affrontare: il domani è lo spazio logico, ontologico ed etico di questo conflitto cui non possiamo sottrarci.

Da un lato, dunque, il domani è il tempo che esprime la rinuncia pulsionale, il rinnegamento dell'animalità umana su cui si fonda l'intera struttura della civiltà. È il *principio di prestazione*, per dirla con Marcuse, ossia la ritualità del sacrificio che permette l'eterno ritorno dell'identico, del dominio, con la sua sistematica oppressione di ciò che si oppone al suo perpetuarsi, del suo condannare ogni alterità all'altrove impotente della marginalità e dello scarto rispetto alla norma. E il sospiro della creatura oppressa si volge all'oppio del futuro prossimo per dimenticare le fatiche e l'umiliazione dell'oggi, ma proprio per questo è il centro di quella stupidità "bestiale", di quella cieca ripetizione cui l'umano si condanna nella propria pretesa superiorità rispetto all'animale "senza tempo". L'umano si concepisce come capace di una maggiore articolazione temporale, di una capacità di proiettarsi verso il futuro che mancherebbe all'animale. L'inganno è che questo futuro non è che la mera ripetizione del presente e lo sguardo verso il domani coincide con un'incapacità di uscire veramente dall'orizzonte del già noto. Il domani è solo l'ombra di un oggi che non passa mai. Paradossalmente, proprio in ciò che ha di più proprio l'umano si condanna ad una condizione di abiezione di cui gli animali invece nulla fanno.

Viceversa, il domani può essere il tempo dell'utopia e dell'irrealizzato. Non nel senso della vana attesa di una redenzione messianica – per quanto sottrarsi all'imperativo del fare e del pianificare a tutti i costi faccia parte dell'immagine della salvezza – quanto piuttosto del creare o rendere comunque possibile un futuro *altro*. Un futuro come altro,

una rottura rispetto al vano scorrere del tempo del dominio e della sua occulta circolarità, ma anche un futuro in cui l'altro possa finalmente darsi. Il domani è, per chi lotta contro oppressione e sfruttamento, l'avvento di una diversa temporalità, addirittura di un regno dell'altro. Di un'alterità a venire, di un altro che viene perché non programmabile in anticipo, impresentificabile, "mostruoso" rispetto all'ordine del presente. Ciò che atterrisce di questa alterità è l'indice della sua verità, della sua capacità di smascherare la falsità del presente. Nel pensiero dell'animalità l'umano tocca il "fondo", scrive Saba, cioè accede al mistero insondabile di quello scorrere del tempo e della natura essenzialmente politica del proprio posizionarsi rispetto ad esso.

Perché il domani non è né semplicemente qualcosa che è né qualcosa che occorre assolutamente costruire: bensì lo sguardo di traverso che accorda questi due momenti e li fa vibrare convenientemente. Il domani è l'orizzonte del possibile solo perché è lo stesso domani che deve essere reso possibile. Non solo, com'è ovvio in tempi di crisi globale, perché ci troviamo ad un tornante apocalittico della storia dell'umanità e del pianeta in cui non sembra esserci più alcuna certezza del domani; direi, anzi, che per prendersi cura del pianeta bisogna anzitutto imparare a prendersi cura del domani, di questa strana forma della temporalità in cui ciò che siamo e ciò che ci manca si trovano costitutivamente intrecciati. Che ci sia un domani significa infatti vigilare sulla possibilità che ci sia sempre ancora un domani, che quell'alterità non venga nuovamente violata, negata, rimossa. Forma dell'immanenza e della presenza che ha superato il pregiudizio spiritualista, specista e patriarcale, che nella corporeità e nella mortalità vede non uno "stato" da cui occorre emanciparsi, bensì il compito infinito della cura che ci lega al qui e ora.

Vero domani è solo il fragile tempo dello stare insieme con cui vicendevolmente ci sottraiamo, giorno per giorno, all'inesorabile annientamento. È la pienezza dell'ora che si riverbera nel non-ancora e lo riempie di un senso condiviso. Gli sguardi dell'animale al macello, della donna violentata, del lavoratore costretto alla fame, del migrante che rischia la vita in mare, del carcerato, del bambino picchiato, del profugo di ogni guerra e delle vittime di tutte le discriminazioni della grande società si trovano conciliati e restituiti a se stessi e all'altro nel tempo a venire di un domani che ha lasciato i panni del mero scorrere del tempo ed è diventato negazione attiva di ciò che è. Il domani è vero domani solo se si carica di questo rifiuto e ne fa la propria essenza. Il domani è vero domani solo se assume la forma esplicita del mai più.

Chiara Stefanoni
Dualismi

Dualismo è lo schema concettuale cardine del pensiero occidentale, è la struttura logica che presiede alla costruzione di una differenza tra opposti, assoluta e non conciliabile in quanto il suo significato risiede in una separazione escludente-includente: Soggetto/Oggetto; Umano/Animale; Cultura/Natura; Mente/Corpo; Uomo/Donna; Civilizzato/Primitivo; Eterosessuale/Queer, ecc. Di più, stando all'autopercezione narcisista della tradizione filosofica occidentale, prima del dualismo non c'era propriamente "il pensiero". Il pensiero nasce binario e – circolarmente – conferisce all'atto stesso del differenziare e distinguere – o, forse, dovremmo dire del *divide et impera* – il massimo valore. In un dualismo, infatti, non si tratta mai di una pacifica coesistenza tra elementi distinti, di una mera non-identità, bensì, fin da subito e sempre, della forma più violenta di gerarchia – assiologica, materiale, ontologica, ecc. – in cui un termine è sistematicamente concettualizzato come superiore all'altro e lo domina, con conseguenze sanguinose e letali per chi si trova "dall'altro lato della barricata". Pertanto, ciascun dualismo esprime, realizza e giustifica le diverse forme di oppressione della cultura e storia occidentali: della natura, di specie, di genere, di "razza", di classe, ecc., e, al contempo, definisce l'identità del soggetto dominante: Uomo, maschio, razionale, civilizzato, etero, ecc.

Secondo la filosofa ecofemminista Val Plumwood, che ha fornito una delle più complete e approfondite analisi dei dualismi nel suo *Feminism and The Mastery of Nature* (1994), il dualismo è il modo di costruzione della differenza nei termini di logica gerarchica, una «forma alienata di differenziazione», che converte quella che è semplicemente una correlazione logica di differenza, che si dà in un *continuum* graduale di somiglianza, in opposizione subordinante di enti già dati e statici, mediante un processo d'ipostatizzazione inscritto e naturalizzato nella cultura e, quindi, non aperto al cambiamento.

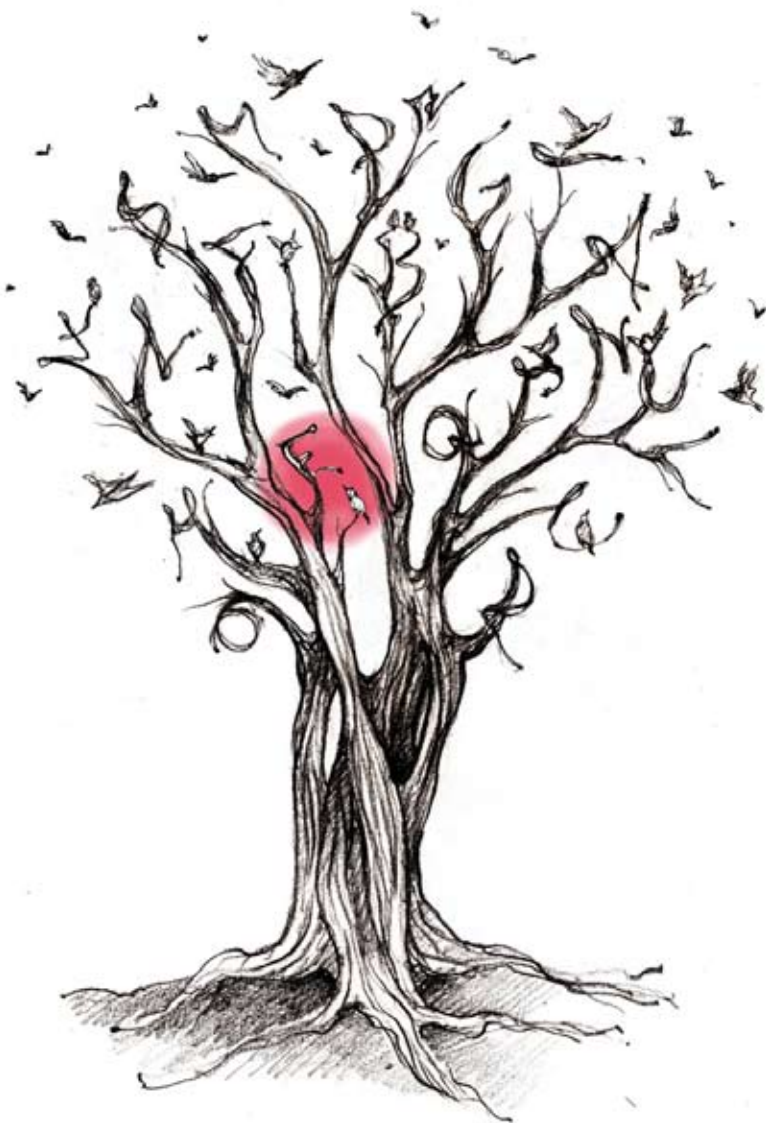
Plumwood attribuisce a questa logica cinque caratteristiche: 1. *Messa in secondo piano (negazione)*. Si considerano i concetti dominanti come se formassero la sola realtà esistente (l'universale), mentre si nega la loro dipendenza – identitaria e materiale – dagli opposti relazionali considerati come inessenziali e negati; 2. *Esclusione radicale (iperseparazione)*. Alcune caratteristiche (per esempio, "linguaggio" nel dualismo Umano/Animale) sono mobilitate per significare una

differenza qualitativa essenzializzata e abissale, in modo da massimizzare la distanza ed eliminare la continuità; 3. *Inglobamento (definizione relazionale)*. Il concetto svalutato è definito unicamente in relazione al suo opposto, quindi in termini di mancanza e assenza, e secondo le categorie del dominante; 4. *Strumentalismo (oggettivazione)*. Il concetto inferiore è reso passivo e concepito come non avente fini in se stesso, dunque come mera risorsa; 5. *Omogeneizzazione o stereotipizzazione*. Le differenze interne al polo dominato vengono negate, si dice: «Sono tutti uguali».

I dualismi non funzionano indipendentemente l'uno dall'altro, ma compongono una "struttura a incastro" in cui le coppie si intersecano in vario modo, mappandosi l'una sull'altra e creando una rete di concetti strettamente legati tra loro che si rafforzano a vicenda. Così l'animalizzazione, la femminilizzazione e la naturalizzazione sono discorsi comuni che costruiscono identità di classe, "razza", genere, età, ecc. In questo modo, si riesce a dar conto delle complesse e mutevoli tassonomie gerarchiche che innervano la cultura e società occidentale.

Ovviamente, tanto i binarismi, quanto i cosiddetti "postulati di collegamento", ossia quelle assunzioni frequenti o implicite nel retroterra culturale che permettono di mappare e creare equivalenze tra le coppie, non sono idee fluttuanti nella testa delle persone, ma sono sistemi storicamente determinati e saldamente ancorati alla sfera materiale. Così, da un lato, i binarismi genderizzati di Ragione/Natura, Mente/Corpo derivano dalla filosofia greca di Platone e Aristotele, mentre, dall'altro, la maggior parte delle ulteriori coppie è stata consolidata e sviluppata durante l'Illuminismo e congiuntamente il binarismo Padrone/Schiavo è legato a un complesso sociale basato su un modo di produzione schiavista. Stante ciò, per liberarsi dalle gabbie mortifere dei dualismi è importante affinare le armi della decostruzione concettuale e culturale e, al contempo, portare avanti un'analisi critica della società che permetta di spiegare il complesso e cortocircuitante rapporto tra forme di pensiero binarie a partire da forme sociali storicamente specifiche del processo di produzione e di valori d'uso e di individui. Lavorare in questo senso può forse aiutarci a pensare a una domanda politica fondamentale: è davvero possibile costruire la differenza in modo che non si converta immediatamente in gerarchia? È auspicabile prender congedo dalla differenza, dalle differenze *tout court*, e muoversi in direzione di un pensiero e forme di relazione dell'"indistinzione" e del "comune", come suggerisce anche l'antispecismo più maturo (Calarco 2015; Filippi 2017)?

Desirée Manzato

Evasioni

Muri, fili spinati, barriere, grate, reti, lucchetti, catene, lacci, corde, fruste, pungoli. Sistemi studiati per contenere individui dentro le loro prigioni, bloccati senza poter decidere cosa fare della propria esistenza perché basta scostarsi appena dalla norma imposta per subire immediatamente la repressione. A volte, però, i muri possono crollare, i fili spinati essere recisi, le grate e le reti spaccarsi. Si spezzano i lucchetti e le catene, si strappano i lacci e le corde, le fruste e i pungoli cadono dalle mani di chi imprigiona. E, in quell'attimo, chi è imprigionato si ribella, prende la rincorsa e tenta il tutto per tutto pur di conquistare la libertà.

La libertà non dovrebbe tuttavia essere "conquistata". Non dovrebbero proprio esistere luoghi di contenzione e detenzione, limitazioni al movimento e all'esistenza – di nessuno. Invece chi evade diventa uno pericoloso latitante da braccare e catturare.

Nel contesto della resistenza animale, quando uno individuo fugge dall'allevamento o riesce a evadere mentre viene condotto al mattatoio diventa un pericolo vagante che l'Autorità deve immediatamente rintracciare, bloccare e ricondurre alla sua sorte. In tal modo, corpi che di solito sono rinchiusi e invisibilizzati così tanto da divenire quasi astratti, si fanno improvvisamente reali e tangibili, e spaventosi nella loro autodeterminazione. Ecco che allora questi corpi invadono spazi dai quali sono solitamente esclusi e possono palesare quelle che sono le loro reali volontà. Di loro si scriverà ammirando il "prode gesto" o ridicolizzando la vicenda o fomentando la paura per le inaspettate e intollerabili intrusioni negli spazi antropizzati.

A volte accade che persone solidali, apprendendo la notizia dell'evasione, diventino complici, mettendo in essere azioni allo scopo di ostacolare la ricattura e il ritorno nell'oblio, organizzando l'opposizione all'"abbattimento", proponendo soluzioni comunque compatibili con la "norma", che vuole la nostra specie restia a condividere gli spazi vitali con le altre.

Essendo sempre più diffusi i rifugi antispecisti, dove si attua una convivenza multispecie, o altri tipi di strutture dove l'animale non viene più sfruttato, spesso la soluzione proposta come alternativa all'abbattimento o all'essere ricondotto all'allevamento o al mattatoio è proprio

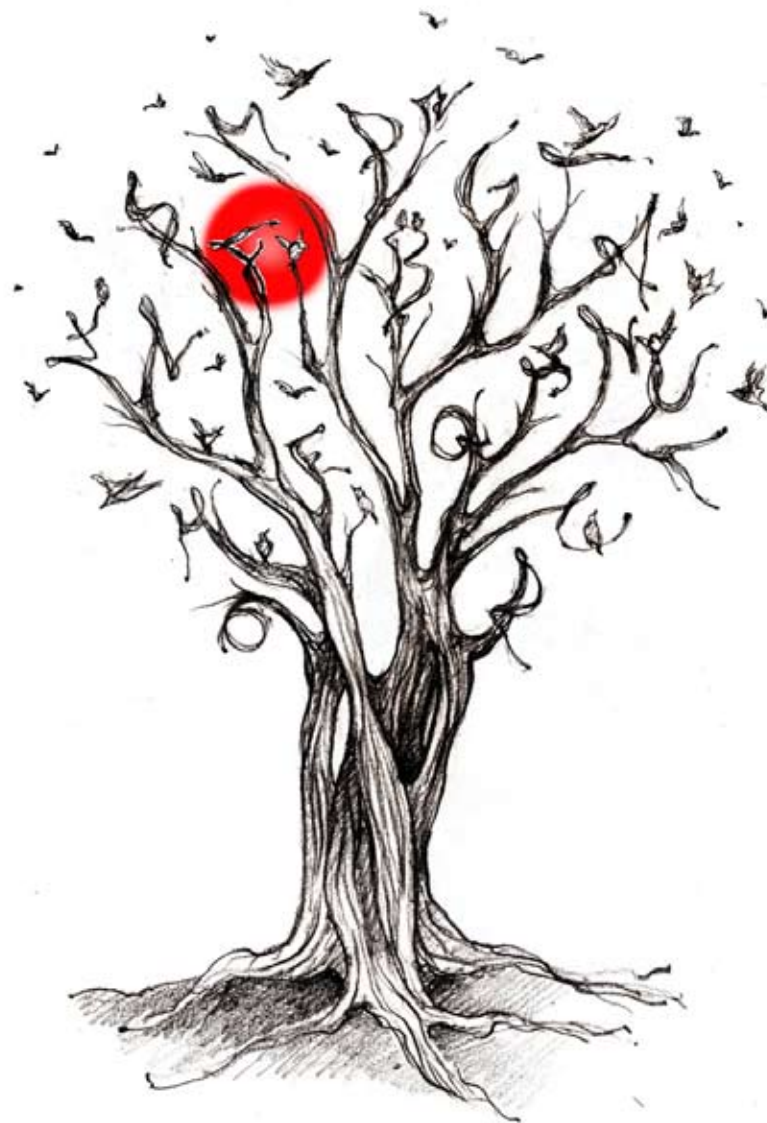
quella di poter andare a vivere in uno di questi luoghi. Luoghi dove gli animali possono finalmente condurre un'esistenza senza sfruttamento, dove la loro individualità è rispettata, anche se l'animale in un rifugio dovrà comunque adeguarsi a una condizione antropica e sottostare a una forma di libertà in un certo qual modo limitata e regolamentata. Ovviamente, questa è quasi sempre l'unica soluzione possibile perché, anche se condizionata, è l'unica forma di libertà che oggi è ritenuta accettabile ed è l'unica opportunità di riscatto e autodeterminazione concessa dallo specismo.

Accade però che, a volte, anche questa soluzione non possa essere attuata per la complessità di alcune evasioni. Si tratta del caso in cui l'individuo evasore si siano rifugate nel fitto dei boschi, riuscendo a far perdere le loro tracce e a integrarsi in ecosistemi lontani dalle situazioni più umanizzate, sfuggendo agli sguardi delle autorità, diventando leggende e storie da raccontare, miti da ammirare, a patto che rimangano lontani dalle vite umane e, di nuovo, invisibili.

Nel momento in cui si espongono e palesano la loro resistenza, scatenando le reazioni di repressione, le persone umane alleate si trovano di fronte a un bivio: cercare di opporsi per chiedere la "grazia" e l'asilo in un rifugio o lottare perché gli evasi possano rimanere a vivere una libertà più reale, senza recinti, senza interventi esterni. Quella di poter vivere davvero senza confini e di poter vagare per i territori spinti unicamente delle proprie esigenze e desideri.

Il sistema capitalista e patriarcale non accetta e non permette questo attraversamento libero degli spazi. E così scatena il proprio potere con ordinanze e ingaggia uomini armati con il compito di porre fine a qualsiasi tentativo di autodeterminazione. Di fronte a tale disparità di forze, le persone alleate possono solamente piangere e ricordare questi nuovi martiri di questa "nuova" resistenza. E credere che possa venire il giorno in cui ogni confine verrà abbattuto e ogni catena spezzata, il giorno in cui ogni individuo di ogni specie potrà attraversare qualsiasi territorio liberamente incrociandosi e rispettandosi.

Nel frattempo lavoriamo con passione per costruirlo, questo giorno, e per decostruire invece lo sfruttamento e l'oppressione sistemici, consapevoli che, in una società che ritiene normale recludere e considera l'evasione un reato, non sarà facile e qualsiasi nostro sforzo potrebbe apparire vano. Lo facciamo con la fiamma nel cuore che arde di speranza perché i nostri occhi hanno incrociato quelli di coloro che ce l'hanno fatta. Occhi che hanno lottato e che scrutano l'orizzonte pensando a tutto coloro che sono ancora rinchiusi.



Aldo Sottofattori
Fabbrica

Una certa tendenza apologetica celebra *Homo faber* come l'artefice in grado di trasformare, mediante opere e strumenti, l'ambiente in cui vive e opera. L'esaltazione di qualcosa che non esisteva e che – grazie al suo lavoro e alla sua creatività – viene alla luce rappresenta l'indefettibile antropocentrismo della nostra specie.

Si tratta di un'autoesaltazione del tutto fuori luogo, soprattutto nell'età del Capitale. Il termine "faber" ha dato origine a quello di "fabbrica", il luogo in cui – se si escludono i laboratori degli artigiani, gli spazi in cui effettivamente si può ancora manifestare una certa vena creativa del "produttore" – si manifesta la dissociazione tra il prodotto (sociale) e la sua appropriazione (privata). Ciò che dà luogo allo *sfruttamento* (perché parte cospicua del valore prodotto prende strade che arricchiscono i pochi col lavoro dei tanti), ma soprattutto all'*alienazione*, perché la riduzione del prodotto del lavoro a merce causa la separazione del lavoratore dalla sua attività e dalla sua opera, cosicché entrambe gli diventano in qualche modo estranee. Si ritorna così, in forma nuova, a ciò che si è sempre prospettato anche in epoche precapitalistiche: le meraviglie prodotte dall'umano, pur essendo prodotti sociali, diventano espressione, proprietà e merito di gruppi umani ristretti. Dunque la fabbrica, pur essendo il crogiolo generativo della società umana, l'ambito senza il quale non potrebbe darsi il concetto stesso di società, rappresenta il luogo della massima contraddizione che, non potendo (almeno fino ad oggi) essere risolta, dovrebbe imporre una saggia sospensione della risibile esaltazione antropocentrica.

Poniamoci una domanda: gli ambiti in cui i corpi degli animali vengono smembrati per produrre cibo, capi di abbigliamento o altri prodotti finalizzati al consumo umano possono essere definiti "fabbriche"? Rifuggiamo da questioni nominalistiche. Posso sempre prendere un oggetto del mondo e apporvi un nome. Pertanto, se si definisce la fabbrica il luogo della trasformazione, per scopi sociali, di qualcosa in qualcos'altro, anche il luogo della trasformazione dei corpi animali in prodotti per uso umano può essere definito "fabbrica". Nonostante tutto, però, emergono alcune differenze evidenti tra questa fabbrica e quella che produce manufatti.

La prima differenza è rappresentata dal fatto che, in questo caso, le classi di soggetti che subiscono l'alienazione sono due: i lavoratori e gli animali. Per quanto riguarda questi ultimi non è difficile immaginare come individui nati per essere liberi avvertano il grado massimo di privazione di se stessi quando relegati in luoghi a temperatura controllata, oscuri, e nei quali il movimento è sostanzialmente impedito. Questa condizione di alienazione, questa perdita di se stessi, è certamente estrema e imperdonabile.

La seconda differenza: la fabbrica è l'ambito in cui materie prime o semilavorati vengono impiegati per generare oggetti complessi. Viceversa, se consideriamo le fabbriche in cui gli animali entrano come materie prime – soprattutto per l'alimentazione umana – accade il contrario. Soggetti estremamente complessi (e vivi) vengono ridotti in cose semplici (e morte).

Dalla seconda consegue la terza differenza. È dubbio che nelle fabbriche "degli animali" – a causa del carattere *distruittivo* delle "produzioni" – si manifesti l'alienazione *secondo l'accezione marxiana* del termine. Qui non c'è alcuna creatività del lavoro umano di cui riappropriarsi mediante una qualche ridefinizione dei rapporti sociali. Qui non si manifesta alcuna inventiva capace di alimentare l'ambiguo mito di *Homo faber*. Qui si registra solo la funzione annientatrice che la specie umana svolge verso la natura e gli altri suoi abitanti.

Si prefigura, quindi, la seguente ipotesi. La liberazione umana può essere (almeno) teoricamente realizzabile, socializzando la produzione e le relazioni interne alla nostra specie. In tal modo, il lavoro e il luogo della sua manifestazione, la fabbrica, conoscerebbero quell'umanizzazione a lungo perseguita dai grandi visionari. Si tratterebbe, però, di una *liberazione* che, pur risolvendo molti problemi, ne lascerebbe intatti tanti altri. Il dilemma fondamentale ancora insoluto, anche sul piano teorico, consiste nella ricerca di quale relazione tra umano e natura debba essere istituita affinché la fabbrica, luogo di produzione sociale, diventi luogo creativo per i lavoratori, funzionale agli autentici bisogni della società e, nel contempo, svuotato dagli attuali miliardi di schiavi che ogni anno vengono condannati a morte. Perché è grande il sospetto che anche la società perfetta sia un'illusione finché l'umano non conquisterà la consapevolezza di essere parte della grande famiglia del vivente, degna di un rispetto al contempo etico e necessario per condurre una buona vita. Finché questo obiettivo non sarà seriamente perseguito, *Homo faber* non riuscirà a liberarsi completamente dalle sue oscurità interiori e a conquistare la vera libertà.

Elisa Giangreco
Fiera

Tre significati, due origini (due, di più o nessuna?), una parola; latino *ferum* o latino *ferus* – quindi *fera*, e sempre dal latino, *feria*. E sempre – XIII secolo (*una* origine?).

Le parole come mappe, come carte linguistiche oltre che storiche. Vie che conducono, da loro anche tracciate, significati sovrapponibili e istanze in lotta, verso l'incrocio; crocevia, punto o evento condiviso. Lago – sfocio sfogo – punto da cui ripartire – e *quale* parte, se mai una, avere noi in questa possibile ripartenza?

È così che la linguistica ci parla di *fiere*, animali, bestie, entità selvagge, che irrompono nei luoghi e rompono le catene di *fiere*, feste, sagre, mercati di cui sono state tristi protagoniste e as-soggettività... vittime. È l'eterno scontro tra bestie e addomesticamento, pace reazionaria e guerra ribelle. Pace e guerra, entrambe ma diversamente terribili. Bestiame e bestialità.

Perlustriamo i tre percorsi significanti (il terzo: quell'omofono aggettivo, declinato al femminile), per accorgerci della porzione che introduce *fiere alle fiere*. Terreno contaminato, contaminante. Infezione. Nei luoghi spietati delle fiere, oggi corpi di non umani sono in vendita ed esaltati nell'amara associazione alla ricreazione umana, al festeggiamento, alla convivialità estrema quanto artificiosa.

Questo *viscido pus* vogliamo spurgare, come da una ferita infetta, umanamente inferta: questa beffa linguistica per cui si amalgamano, si confondono lotta e sopruso. Tra l'ossimoro e l'inganno.

In un tempo o luogo linguistico anteriore, ferita e fiera-e hanno radici comuni. Fiere dunque separate e scontratesi, per ferire, infierire, ferirsi all'ultimo sangue (quasi mai il nostro). Vie che si diramano, confluiscono.

Il tracciato si addentra nell'addomesticazione di ciò – chi è indomito. La parola latina *feria* in una morsa ha imprigionato, omofonizzandosi alla parola *ferus*, il selvatico nella sua denegazione. Trappola i cui denti di metallo avvolgono zampe di ossa e carne.

La romanticizzazione dell'oppressione si avvale di un linguaggio che ingabbia, ma gioialmente. Beatamente. Bestialmente, no. Si bea.

Il dramma della festa? È difficile contestare ciò che causa dolore e insieme: gioia – sia pure irrisoria o inautentica. Gioia che sa essere la più scaltra e subdola forza reazionaria.

Fiere – in quanto forti della rabbia – dobbiamo esser per metter fine alla beffa. Il divertimento è complice. *Fiere*, magari serie e austere, alla faccia di un ordinamento sociale che ci vuole soggiogate e soggioganti, fiere per contrasto, fiere nel contrastare. Fiere – nel senso di irremovibili e mordaci. Libere di mordere. Libere di liberare.

I nostri stessi corpi sono fiere, che non vogliamo addomesticate né addomesticanti.

È un invito alla fiera della libertà. Della libertà agita e agente. È un invito a boicottare ogni fiera in cui le fiere non umane non prendano spazio o prendano parte come vittime. Fiere come alleate, mai come aguzzine.

È un invito a vedere le parole come luoghi e *non-luoghi* di scontro, di umani e *non umani*.

La parola *fiera* e l'ombra dei suoi contorni su questo foglio, di alcuni suoi lineamenti. Parola che è anche l'ombra di tratti e tratte. Ombra tratteggiata, confusa, imprecisa.

È la fierrezza, di quell'aggettivo femminile – *fiera* – la cui origine latina è *ferus* come del sostantivo omonimo è *ferum*, appena discostandosi i rispettivi sentieri, a indicarci una ripartenza. Una comunanza più intima e un'alleanza di significato e di prassi extra-linguistica.

In due gruppi si possono ri-partire i significati del fiera-sostantivo, due analoghi sembrano derivarne per il fiera-aggettivo. Attraverso la femminilizzazione del sostantivo animalizzante, con l'uso poetico di "fiera" valso a indicare la "donna amata", si opera un trasferimento in origine spregiativo dei caratteri bestiali sulla donna, soggettività femminile, che resiste. Così vengono traslati: così, anche l'aggettivo possiede sia una serie di significati legati alla sfera semantica di paura, crudeltà e timore, violenza bestiale, orrore; che un'altra serie, invece, ad audacia, orgoglio, forza, costanza, maestosità, sicurezza, intrepidità... alterigia che le donne hanno restituito (imposto) al sostantivo, quindi donato all'aggettivo. Le bestie non sono più terrore, o non solo (non lo sono mai state); noi rivendichiamo questa alleanza tra bestialità e femminilità: fiere – resistenti – ribelli – bestie e donne e...

Come se queste, *due* accezioni di "fiera" si alleassero contro l'altra, corpo estraneo fra corpi ribelli e indomiti. Olio nell'acqua rancido. Che inquina ma non si lega.

Riprendiamoci anche il mare – delle potenzialità della parola.

Emilio Maggio Fungo

La conoscenza scientifica sui funghi è ancora limitata a un approccio classificatorio. In realtà l'unico modo per avvicinarci al loro *ordine nasco-sto* sarebbe quello di lasciarci suggestionare dalla loro relazionalità *trans*, coinvolgendo in tal modo molteplici campi culturali e disciplinari: microbiologia, fisiologia, gestione del territorio, agricoltura, scienze forestali, ecologia, economia, cambiamento climatico, epidemiologia, antropologia e psichedelia. Se il solo modo di dirlo è *compost*, il fungo passerebbe dal *lemma* al *lemmario*, dal linguaggio al dizionario della vita.

Vista l'impossibilità di definire il fungo e anche solo di nominarlo – paradossale è il fatto che ciò che noi chiamiamo *fungo* risulta essere solo ciò che vediamo emergere dalla terra o, allargando il discorso a muffe e licheni, ricoprire le superfici meno esposte delle nostre abitazioni – opterò per la soluzione “umanamente” più concepibile: ricorrere alla negazione piuttosto che all'affermazione, con l'avvertenza, però, che questo percorso è lastricato di continue contraddizioni.

- Il fungo non è un animale: sebbene condivida con l'uomo e gli altri animali un certo livello molecolare, non possiede facoltà locomotoria che qualifica i vertebrati.

- Il fungo non è una pianta: sebbene sia in qualche modo ancorato al suolo o alle superfici, non possiede la funzione fotosintetica autotrofa attraverso cui le piante si nutrono.

- Il fungo non è un uomo: sebbene sia eterotrofo e, come per l'uomo, la sua esistenza è basata sulla ricerca di nutrimento presente nell'ambiente circostante, è privo di cervello.

- Il fungo non è intelligente: sebbene non abbia cervello, ha comportamenti talmente sofisticati – comunicazione transindividuale e semiotica delle ife che trasportano e conducono il nutrimento trasformandolo in informazione – da rimettere in discussione l'intera gerarchia epistemologica alla base del pensiero moderno, al cui vertice è posta l'intelligenza come capacità di ragionare logicamente.

- Il fungo non è un individuo: sebbene abbia un corpo definito, è

impossibile stabilire dove questo corpo inizi e dove finisca. Se la scienza prodotta dalle moderne società industriali non fosse schiava della propaganda liberista e seguisse gli sviluppi della microbiologia si renderebbe conto che i corpi – compreso il corpo umano costituito da circa 40.000 miliardi di microbi – sono ecosistemi composti in grado di relazionarsi assecondando quel fenomeno metabolico chiamato simbiosi.

- Il fungo non è una droga: sebbene alcune specie posseggano molecole che fungono da neurotrasmettitori in grado di modificare e alterare gli stati della coscienza umana e animale, la sacralità con cui viene ancora oggi consumato da alcune popolazioni amerindiane – retaggio dell'antica cultura azteca – ne denota il carattere di fenomeno transtorico legato al culto dei morti e alla farmacopea naturale.

- Il fungo non appartiene a nessuna scala evolutiva biologica: come la morfologia fungina non ha limiti di spazio così l'esistenza fungina non ha limiti di tempo. Il fungo non ha né un'origine né una fine, anzi potremmo dire che sua origine e sua fine è il mondo. Il più antico organismo pluricellulare, infatti, avrebbe miliardi di anni di storia che scorrono plasticamente lungo reti neurali in grado di comunicare senza limiti di tempo e di spazio – concetti comprensibili solo all'umano – con l'intero sistema biotico.

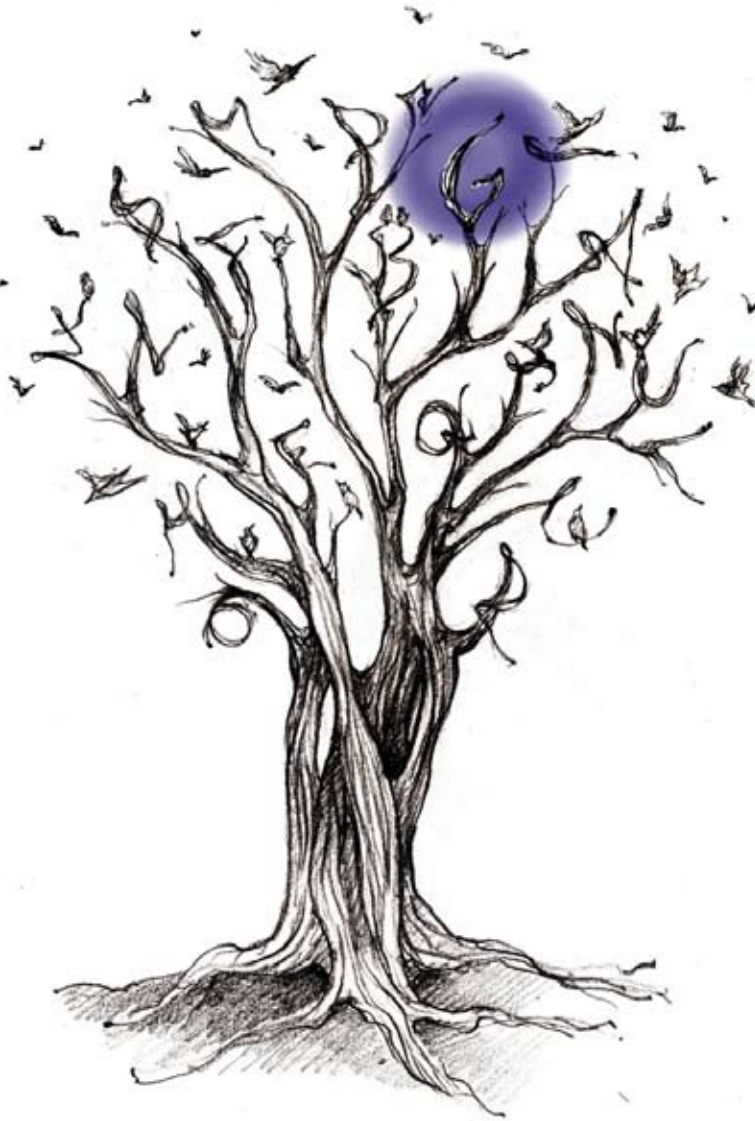
- Il fungo non è eco/logico: sebbene possa contribuire in modo determinante alla risoluzione di molti dei problemi che compromettono la sopravvivenza della specie umana, il fungo tracima e travolge l'ambiente, decomponendo vita, morte e miracoli della “Natura”. Le ife, infatti, sono reticoli anarchici di cellule che esplorano e proliferano in modo assolutamente in/sostenibile, adottando il colore e l'odore del marcio e della putrescenza piuttosto che il “verde” con cui aziende, enti e istituzioni occultano l'impatto e le conseguenze delle loro deliranti politiche ambientali.

- Il fungo non è né etero né omo: lo *Schizophyllum commune*, per esempio, ha più di 20.000 tipi di compatibilità sessuali. Questo significa che il mondo fungino non ha la necessità culturale e politica di strutturarsi in dialettica binaria. L'io fungino sfuma sempre sessualmente nell'altro: il fungo è maschio e femmina non contemporaneamente ma proporzionalmente alla convenienza relazionale del momento. Pertanto i funghi fanno sesso promiscuo e degenerato.

Il fungo è “solo” un processo piuttosto che cose, esseri o pretesti antropomorfici.

Teodora Mastrototaro

Gabbia (dove ti giri ti giri)



(Buon compleanno Martina)

Una madre occhi grandi
 costola ventre spalla
 invecchia tra le braccia.
 La bestia in prigione compie dodici anni,
 si muove dal corpo e allo stesso torna,
 perde peso per farsi sedare
 - un attimo di brio rallegra la prigione.
 Foglia che ricade si lascia cadere.
 La folla è come la morte: accade.
 Una mano che si allunga è scheggia
 che buca - un fulmine fa meno male
 perché strappa il cielo e nessuna madre.
*"Stai vedendo l'animale, vietato fotografare,
 prendere per culo, selfie, imitare".*
 La bestia allinea le ossa per farsi ombra e poi
 la sera. Può solo contare gli anni
 delle stelle che scadono.
 Questo ha fatto stando ferma:
 la sua costellazione.

(Buon compleanno Kali)

La gabbia è come la morte
 accade. Si muove dal corpo
 fa solo male perché strappa
 costola ventre spalla
 come foglia che ricade si lascia cadere
 invecchia tra le braccia
 una madre occhi grandi
 stando ferma può solo contare gli anni.

La folla che buca la bestia che strappa
 la mano si allunga,
 e schegge come stelle che scadono.
 La bestia in prigione compie dodici anni.
 La sera perde peso si lascia sedare
 allinea le ossa per farsi ombra e poi:
 “Sta morendo l’animale, vietato fotografare”.

Antonio Volpe

Gioco

*Non basta: il cielo è attratto in un eterno vortice
 che trascina le stelle supreme e le torce in rapida vertigine.*

Ovidio

Anello di cipolla, sezione di un diverso strato di bulbo. Per passare da uno strato all’altro bisogna tagliare l’anello, piegarne un’estremità e al tempo stesso ricongiungerla all’altra dello stesso anello e a quella dell’anello successivo, tagliato e piegato a sua volta. All’interno dello stesso gioco bisogna compiere la stessa operazione, come se ogni singolo gioco fosse molti giochi. Per comprendere il gioco concettualmente ancora la stessa operazione. In questo *nastro di Möbius* che allo stesso tempo si avvolge e svolge in una spirale, un’elica, un’elicoide o un vortice infinito e il cui centro è vuoto, non si danno che anelli ripiegati che s’innestano gli uni sugli altri, lungo i quali ogni movimento che immette all’interno espone ed estromette all’esterno. Per entrare nel gioco bisogna uscirne e viceversa. Viaggio nel labirinto dell’immersione a figura 8 di una *bottiglia di Klein*. Questa struttura ricorsiva aperta-chiusa e dal centro vacante è il motivo per il quale 1) non si può uscire dal gioco; 2) dunque ogni gioco è, secondo una *mise en abyme*, non solo un gioco di giochi, ma esso stesso un gioco nel gioco dei giochi o gioco del mondo; 3) il gioco del mondo è il mondo come gioco; 4) il gioco è senza essenza, dunque un quasi-niente (*tutt’altro e nient’altro – che*) che gioca con tutto e in cui tutto va in gioco. In *Oasi di gioco* Eugen Fink sembra confermare a suo modo quest’ultimo punto:

Il gioco è un fenomeno fondamentale dell’esistenza, tanto originario e a sé stante, quanto la morte, l’amore, il lavoro e il dominio, ma *non* è direzionato, come gli altri fenomeni [...] da un comune tendere a uno scopo finale. Piuttosto gli sta per così dire *di fronte* – così da accoglierli in sé rappresentandoli. Noi giochiamo con la serietà, l’autenticità, il lavoro e la lotta, l’amore e la morte. E giochiamo perfino con il gioco.

Di fronte, dentro, attorno, innestato come un animale parassita, tutte queste cose insieme, data la strana topologia della sua struttura; quel che più importa è quel “*rappresentandoli*”: il gioco rappresenta gli altri fenomeni dell’esistenza (compreso il sapere), giocandoci. Li mette in scena e li agisce in loro rappresentanza, in loro supplenza. Né li completa né raccoglie né li porta a presenza: il gioco piuttosto ne supplisce la mancanza d’autenticità e “serietà” – «il gioco si converte in serietà, la serietà in gioco» (Huizinga) – come simulacro e *trompe-l’œil*, segno di segno, significante che fa significante ogni significato; la cui origine è andata, da sempre, perduta – mai stata. Il gioco è un gioco di specchi del mondo, gioco di un mondo di specchi, in cui il gioco dei suoi riflessi non è preceduto da nessun originale: questo è piuttosto una certa proiezione di quel gioco di rinvii. Si tratta qui di una rischiosa liberazione – che non può essere conquistata, perché impropria e avvenuta da sempre – da ogni trascendenza e trascendentale, in cui la polivocità stessa dell’essere, che presuppone la rintracciabilità dell’articolazione dei modi e dei significati possibili, precipita e frana in disseminazione non tracciabile. Gioco di tracce differenziali il cui (gioco di) rinvio è sempre un passo più avanti, e più indietro (e dunque intorno: come una belva nella foresta, o un virus). Il gioco sarebbe dunque antagonista alla tradizione metafisica: antiplatonico, rappresenterebbe la luce artificiale contro la sfera solare; il lampadario (co)stellato di prismi come surrogazione, rimpiazzo del sole. Lampeggiamento di stella morta che ha lanciato la sua traccia attraverso gli abissi cosmici, ricadendo per caso, nel suo transito, negli occhi di viventi, come il giro della trottola, per un battito di ciglia; *quasar* o radiogalassia tracimante getti relativistici la cui amplificazione *Doppler* curva la luce inventandone l’intensità; supernove emittenti *gamma ray-bursts* sull’orlo di collassare in buco nero o spargere la massa in puro scialo, e scomparire nell’onda di una nebulosa.

Getto, ondata di dadi senza fondo, perché i dadi sono pura superficie, e quindi abissali, squarciati il *trompe l’oeil* dell’universo in cui roteiamo, e precipitiamo e ruotiamo. Getto di stelle, costellazioni e comete. Mare-cosmo di dadi bioluminescente, perché se

Toute Pensée émet un Coup de Dés

tutti i pensieri (che non sono mai “nostri”, ma sempre una cascata di copie, perciò sempre differenti) sono colpi di dadi, ma i dadi, come già la

palla (la bolla, la goccia, lo zampillo) nel cosmo barocco (la cui regola è la piega, e l’affetto fondamentale la repulsione per la retta), senza mano né mente che li lanci, siamo *noi*. Noi *altri*, viventi e non viventi, (né) umani (n)e(/é) animali, vivi e morti, reali e immaginari, né sostanza né soggetto, da sempre, senza inizio (all’inizio non c’è che ripetizione; dunque non c’è inizio) né fine (la fine non cessa di finire: ogni “mia” morte diventa morte altrui; il morto non smette di tornare), ruzzolanti e urtantisi in una ripetizione senza identità: echi di echi che precedono la voce, la suppliscono e la generano come il fondo della cascata ininterrotta che non smette di precipitare

le heurt successif
sidéralement
d’un compte total en formation
veillant
doutant
roulant
brillant et méditant

Antonia A. Ferrante

Giustizia riproduttiva

Il termine giustizia riproduttiva viene formalizzato per la prima volta nel 1994 a Chicago, ma in realtà le persone razzializzate, il movimento femminista nero, le persone trans hanno sempre dovuto battersi contro l'oppressione riproduttiva: «un modo di controllare selettivamente il destino di intere comunità attraverso il corpo delle donne e degli individui, che rappresenta una forma più sottile di eugenetica negativa», come possiamo leggere sul sito di Sister Song, *Women of Color Reproductive Justice Collective*. Il movimento sui diritti riproduttivi, guidato fino a quel momento da donne borghesi e bianche, non aveva mai preso in considerazione le rivendicazioni delle persone di colore e trans in merito alla questione della libertà di scelta. Angela Davis, per esempio, in *Donne, razza, classe*, ci racconta come intorno alla sentenza *Roe vs Wade* nel 1973 (la stessa che aveva permesso l'aborto negli Stati Uniti fino al clamoroso ribaltamento della Corte Suprema dello scorso giugno) non ci fosse stata la convergenza di femministe bianche e nere, perché fintanto che alcune donne erano sottoposte a campagne di sterilizzazione di massa (con il silenzio e la complicità delle femministe bianche) non poteva esserci convergenza sulla lotta per la pianificazione delle nascite; sebbene le donne più povere e razzializzate siano da sempre le più esposte alle conseguenze mortifere degli aborti clandestini. Allo stesso modo Françoise Vergès in *Le ventre des femmes: Capitalisme racialisation féminisme* condanna il silenzio colpevole di coloro che si battevano per l'aborto in Francia davanti alle sterilizzazioni di massa a La Reunion, in una prospettiva condivisa tra stato coloniale e femminismo borghese, sulle politiche antinataliste come misure contro la povertà.

La giustizia riproduttiva ha evidenziato come alcuni corpi siano soggiogati dall'imperativo riproduttivo – impedendo l'accesso alle pratiche contraccettive e all'aborto – e altri siano ancora violentemente privati di questa possibilità, tramite l'esclusione dal welfare, dalle tecnologie di riproduzione e la sterilizzazione vera e propria. Di fatto, la sterilizzazione è una condizione per accedere ai protocolli di affermazione del genere per le persone trans in molti Paesi, che raramente hanno accesso alla

crioconservazione e all'impianto dei gameti. La sterilizzazione è attivamente praticata sulle donne migranti nei centri di detenzione al confine tra Messico e Stati Uniti come retaggio di una storia molto recente di eugenetica e supremazia bianca in Europa e nei paesi colonizzati.

A tutto ciò bisogna aggiungere che l'infertilità e la sterilità sono conseguenze primarie o effetti secondari di altre patologie per persone che vivono in ambienti molto inquinati. Le mappe della violenza ambientale coincidono con quelle dell'ingiustizia sociale, mostrando ancora una volta che sono le popolazioni più povere, razzializzate e in una relazione coloniale con l'Occidente a subire le conseguenze più nefaste dei modi di produzione capitalisti. È così che la questione della riproduzione si intreccia con quella ambientale ponendosi come lotta unica per la giustizia sociale. Anche per questo, l'autodeterminazione non può esser letta come una mera questione di libertà di scelta individuale, ma come un'interpellanza al tipo di accesso collettivo ai diritti riproduttivi.

Adottando una prospettiva radicalmente intersezionale, che tenga dentro anche la questione di specie, si vedrà come la violenza nella riproduzione sia assolutamente centrale per i corpi degli animali non umani. Da un lato gli stupri per la riproduzione coatta e dall'altro la sottrazione (e il macello) dei cuccioli sono normalizzati al punto da essere invisibili. Analogamente, a fronte dei disequilibri prodotti dalla pressione umana, si agisce molto spesso sulle popolazioni non addomesticabili proprio attraverso la sterilizzazione, per creare nuovi fragili (dis-) equilibri antropocentrici.

Il dibattito sulla necessità di una “decrescita riproduttiva” contro la Grande Accelerazione, la sacrosanta preoccupazione per la sostenibilità ecologica di fronte alla sovrappopolazione globale, ha ri-posto questa prospettiva al centro del dibattito teorico e politico. Al di là degli slogan, Adele Clarke e Donna Haraway ci lasciano con più dubbi che risposte rispetto a come costruire pratiche di giustizia riproduttiva multispecie. In che modo contiamo le vite in modo che continuo davvero? Forse il solco in cui muoversi è quello segnato da Oli Fiorilli proprio sulle pagine di «Liberazioni»: «Più che incitare a fare parenti e non bambini, o ritenere che costruire parentele oltre la genealogia e la famiglia sia un'opzione – la sola opzione – buona per tutt*, anche per coloro cui questo è stato da sempre impedito o reso difficile, preferisco pensare a una politica della riproduzione femminista e trans-femminista centrata sull'idea di giustizia riproduttiva. Una giustizia redistributiva – come ha scritto Murphy – ma anche riparativa. Non solo del pianeta, ma anche delle oppressioni riproduttive, passate e presenti». E che non guardi alle specie una alla volta.

Carol J Adams
Hamburger



Un hamburger non è mai solo un hamburger; consumarne implica cibarsi della storia interspecie, della storia ambientale, di quella nazionale e delle politiche di genere. L'hamburger rappresenta una relazione moderna ormai esausta con lo spazio (la terra, l'aria, l'acqua), i rapporti umano-animale e il cibo, con la sua gerarchia di controllo e il suo dominio sugli animali non umani e sulla Terra.

La comparsa dell'hamburger è legata ai primi insediamenti colonialisti negli Stati Uniti; non esistevano mucche in quella terra ora nota come Nord America fino a quando i coloni spagnoli e britannici non ve le hanno portate. La natura mastica-terre e rumina-foreste delle mucche dei colonialisti persiste ancora oggi, poiché le mucche sono animali che causano un elevato sfruttamento del suolo. Durante la modernità è prevalsa la pratica di assumere cibo per alimentare il cibo e questo ha portato all'aumento del consumo di carne animale da parte di tutte le classi sociali nei Paesi sviluppati. Nella maggior parte dei casi, somministrare cibo agli animali che diventano cibo riduce del 90% il cibo disponibile per il consumo umano.

Il colonialismo del XIX secolo portò cambiamenti nell'uso della terra che furono ottenuti con la violenza – spostamento e uccisione di massa de* Nativ* American*, massacro dei bufali e distruzione della prateria. La terra non fu solo trasformata per ospitare le mucche; le mucche spostate, per essere macellate e per pascolare, furono gli agenti del cambiamento. Questi sviluppi violenti permisero la creazione di un nuovo prodotto alimentare: l'hamburger.

Diversi posti negli Stati Uniti affermano di essere il “luogo di nascita” dell'hamburger. Spesso queste cittadine sono sede di fiere agricole rurali. Questo è solo un esempio di come la storia dell'hamburger sia piena di contraddizioni: la fiera della contea, celebrazione dei prodotti della terra, ha reso popolare un alimento legato all'industrializzazione. Gli sviluppi tecnologici nella produzione di cadaveri di animali alla fine del XIX secolo (inclusi macellazione centralizzata, trasporto ferroviario e refrigerazione) hanno contribuito all'emergere dell'hamburger

come alimento di massa.

Definisco l'hamburger un medaglione proteico monoporzione. Una volta inteso in questo modo, possiamo capire perché l'hamburger nel XXI secolo stia attraversando una crisi di identità. Un medaglione proteico monoporzione non si compone necessariamente di carne morta di animale e così, fin dalla loro comparsa, i burger vegani mettono i bastoni tra le ruote al medaglione proteico monoporzione a base di cadaveri. I ricettari dell'inizio del XX secolo offrono vari modi per preparare burger vegetali, per esempio usando burro di arachidi, lenticchie o soia.

In effetti, possiamo trovare diversi esempi di "burger" a base vegetale nei cibi che precedono l'hamburger di centinaia di anni – i falafel, per esempio, o le secolari polpette di verdure indiane (i *tikkis*), le polpette di verdure fritte (*kafta*) o le polpette di fagioli e lenticchie fritte ricche di proteine (*badé*). Già nel 2500 a.C., nel sud dell'India venivano preparati quelli che potrebbero essere considerati come i predecessori del burger vegano.

Burger di fagioli, burger di soia, carne senza carne... Questi termini, così comuni nel XXI secolo, sono apparsi e sono stati resi popolari durante la Seconda Guerra Mondiale. I giornali in ogni parte degli Stati Uniti erano soliti fornire ricette di burger vegetali e pubblicizzare prodotti a base di soia. L'economia del dopoguerra ha invece sostenuto le fonti proteiche di origine animale e ha assistito allo sviluppo degli allevamenti intensivi. Data questa situazione, la fervida speranza che il burger senza carne potesse diventare il cibo del futuro svanì rapidamente.

La crisi d'identità dell'hamburger può essere individuata nei modi in cui l'industria degli hamburger da fast food inonda la cultura popolare con rappresentazioni dell'oggettivazione sessuale delle donne. Ciò suggerisce un'ansia, ma esattamente un'ansia di cosa? È quella che sorge dalla produzione di hamburger che trasformano mucche macellate in carne tritata? Certamente, la consapevolezza della coscienza della sofferenza animale è cresciuta. Oppure è un'ansia relativa al femminismo? E non solo al femminismo, se pensiamo che le conseguenze ambientali dell'allevamento e della macellazione delle mucche sono cresciute a partire dagli anni '70. Nel tentativo di impedire che il destino delle mucche (e della Terra) emerga nelle menti di molti consumatori, vengono loro offerte fantasie violente su donne nelle vesti di hamburger desiderosi di esser consumati o su donne che consumano hamburger enormi.

L'hamburger, il simbolo della reificazione – l'oggettivazione di viventi tramite la trasformazione dei loro cadaveri in carne –, prevede

l'inizio della sua stessa dissoluzione/scomparsa. E non solo perché i corpi morti si decompongono. L'hamburger è un'aberrazione moderna, anche se di grande successo, nella lunga tradizione che trasforma gli alimenti proteici in pasti monoporzione. L'hamburger ha sempre contenuto un aspetto ingannevole. Battezzato a partire da una città in cui non ha in verità avuto origine, è una forma e un metodo di presentare la carne basati sul mascheramento (carne ormai avariata, melma rossastra [flesh past its prime, pink slime]) che nel XXI secolo ha raggiunto la sua apoteosi nel non essere ciò che viene presentato: un burger fatto con tutto tranne che con la carne.

Enrico Giannetto
Heidegger

Martin Heidegger, filosofo tedesco di formazione teologica, parzialmente coinvolto nell'accettazione del nazionalsocialismo e dell'antisemitismo, tentò di superare la metafisica tradizionale nella sua ascendenza teologica attraverso una riforma dell'ontologia. Per citare solo le influenze più importanti, Heidegger si richiamava alla fenomenologia trascendentale di Husserl, che declinò esistenzialmente con Kierkegaard ed ermeneuticamente con Dilthey, e, infine, storicamente con Hegel. Heidegger tentò altresì di superare il soggettivismo umanistico individualista della filosofia moderna tramite la tematizzazione della preminenza dell'essere come *physis* e come *storia*, che prendeva il posto di Dio come "soggetto" dell'esistenza umana. Si trattava di una "scienza dell'essere" come "filosofia negativa", che arriverà ad auto-comprendersi in termini di pensiero meditante e poetico.

La critica dell'umanismo e della metafisica, come ideologia della violenza e dello sfruttamento della Natura, non fu però sufficiente a fargli superare i presupposti antropocentrici della fenomenologia, secondo la quale la realtà dei fenomeni si costituisce solo nel suo rivelarsi agli umani, come unici possibili interpreti dell'essere. In *Essere e tempo*, Heidegger iniziò il tentativo di ricomprendere l'esistenza umana liberandosi da tutti i presupposti metafisici dominanti nella storia della filosofia, innanzitutto ripensandola, al di là della sua riduzione a un'essenza universale, nella sua singolarità. Heidegger radicalizzò con Max Scheler la posizione della fenomenologia di Husserl, secondo cui si coglie l'essere delle cose nell'esperienza vissuta-vivente: si comprendono le cose nel viverle, nella prassi esistenziale e non nella filosofia come discorso teoretico trascendentale.

Per non attingere dalle scienze empiriche e non essere condizionato dai loro presupposti metafisici, Heidegger non partì nemmeno dalla caratterizzazione dell'uomo come specie vivente fra altre specie viventi. Egli partì dal modo di essere del singolo uomo, dalla sua particolare situazione esistenziale: perlopiù, non parlò neanche dell'"uomo", che rimanda a un'essenza universale, ma sempre e soltanto di un particolare

modo di esistere (*Dasein*). Non c'è un'essenza definita dell'uomo a prescindere dalla sua esistenza concreta: l'uomo è un insieme di possibilità, è ciò che può essere. Questo modo di procedere ha conseguenze importanti e in direzioni opposte: può portare al superamento delle differenze sostanziali fra le specie e, quindi, al superamento di ogni gerarchia antropocentrica. Possono darsi, infatti, differenti modi di essere dell'umano, che esiste diversamente come *bambin**, come *primitiv**, come *vecchi**, come *malat**, come *morente*, come *amante*, e alcune di queste situazioni esistenziali potrebbero essere affini a quelle di altri animali. Come, all'opposto, può portare a una concezione dell'uomo come "essere spirituale" al di sopra della vita e della Natura, come in parte succederà a Heidegger stesso. Heidegger distinse così, in qualche modo gerarchicamente, vari modi di essere, vari tipi di enti: l'uomo come l'ente che esiste interrogandosi sull'essere delle cose; gli altri viventi come enti semplicemente viventi; gli oggetti artificiali come enti utilizzabili che rientrano nella nostra prassi esistenziale; gli oggetti teorici come enti semplicemente presenti.

Parlare solo del modo di esistere, senza specificare il sesso, l'etnia, la classe, l'epoca storica, la corporeità o la spiritualità dell'umano, può portare al superamento di discriminazioni concettuali dualistiche nel cogliere il singolo esistente nella sua concretezza, ma, all'opposto, può anche produrre una perdita di caratterizzazioni fondamentali dell'esistenza umana e un distacco di questa da tutte le altre forme di vita, oltretutto un non tenere conto delle discriminazioni esistenti. Heidegger avrebbe potuto recuperare queste dimensioni dell'esistenza attraverso "intuizioni esistenziali": per esempio, l'intuizione esistenziale di essere vivente, di avere una dimensione corporea e così via, come singolari universali. Invece, limitò la caratterizzazione ontologico-trascendentale-esistenziale dell'uomo in termini del suo operare, delle sue attività e della sua mortalità: l'uomo ha l'intuizione esistenziale di sé, la sua pre-comprensione esistenziale che poi si sviluppa in un'auto-comprensione essenzialmente in termini della propria mortalità. Purtroppo, per Heidegger, gli umani sono i soli "mortalì", mentre gli altri animali sono chiusi nella sfera della vita naturale che non riescono a trascendere.

Elisa Bosisio

Ibridi



Non faremo esperienza dell'*ibrido* nella sua accezione più diffusa di animale o vegetale generato – per via sessuale verticale – dall'incrocio tra due razze o specie diverse. Piuttosto complicheremo e opacizzeremo questo lemma, facendoci guidare da uno sguardo *coinvolto nei* e *appassionato* dei processi intra-produttivi che continuamente materializzano i corpi come assemblaggi in cui sé e altrø, ambiente e corpi, natura e cultura, scienza e politica si compenetrano *trasversalmente* senza sosta. La mappatura che segue è uno sforzo non-concluso a stare immersa nelle mescolanze, in intimità material-semiotiche compromettenti, che sono le grammatiche che fanno il pianeta come luogo da abitare insieme: qui gli ibridi sono i co-abitanti che emergono in maniere diverse da incontri differenti, vivono, cambiano, si ri-assemblano e muoiono su Terrapolis, la casa-mondo che ci informa e che noi contribuiamo a informare.

IBRIDO CHE GIÀ SIAMO/SONO. Cominciamo il viaggio con la biologa Lynn Margulis, che ha spiegato l'evoluzione sulla Terra attraverso la *simbiogenesi* come matrice per la differenziazione della vita tutta. L'ibridazione è la funzione che ha articolato le forme di vita, lavorando lungo linee spaziali & genetiche più simili a grovigli che a linee rette. Oltre la linearità neodarwinista del *gene egoista*, impegnato a replicare se stesso come Medesimo, è l'emergenza del nuovo dal contatto & mescolanza a *possibilitare* vita ed esistenza. La cellula nucleata eucariota, che compone piante, animali, funghi, è il risultato di processi di co-abitazione e quasi-fusione tra microbi appartenenti a specie e regni differenti: anche i *sapiens*, in questo orizzonte, sono assemblaggi di ibridazioni avvenute a livello molecolare.

IBRIDO CHE CONFEZIONIAMO. Gli ibridi continuano a emergere accanto ai ritmi lunghi dell'evoluzione, all'incedere di quelli veloci dello sviluppo *tecnoscientifico*. Succede quando valvole aortiche di tessuto pericardico suino o bovino vengono suturate in cuori umani malfunzionanti. Succede quando OncoTopo™ viene progettato e creato nei laboratori della DuPont con un gene tumorale umano che può sviluppare carcinomi mammari. Succede quando animali non umani politicamente imparentati a OncoTopo sono prodotti come *modelli* per studi medici a vantaggio della salute della sola specie *sapiens*. Succede quando, come ci ricorda Angela Balzano, una mucca argentina di nome Rosita è progettata per fornire latte con cui nutrire la bimba di umana che non ne producono a sufficienza, mediante l'introduzione nel suo DNA di due

geni codificanti importanti proteine che si trovano nel latte *sapiens*, ma sarebbero assenti in quello bovino.

IBRIDI CHE ANCORA NON SIAMO/SONO. La mediazione tecnologica non ha nulla a che vedere con un aprioristico sfruttamento delle alterità nei processi di ibridazione. La porosità dei corpi ci insegna a non immaginarli come spazi chiusi entro *confini epidermici* inviolabili. La tecnoscienza femminista ci insegna a sperare in *info-bio-tecnologie* capaci di prendersi cura delle relazioni che ci informano, e non di un solo componente gerarchicamente superiore alle altre “parti”. Pensiamoci su con la Haraway di *Chthulucene*: a fronte della Grande accelerazione e della Sesta estinzione di massa, come vivere in maniera più lieve sulla Terra, consentendo il co-prosperare di umana e non umana? La risposta è FS, ma dai tempi di *Manifesto cyborg* sappiamo che il confine tra FantaScienza e realtà sociale è illusione ottica: e se in un futuro prossimo la nuova natura fossero connessa a simbiotici non umana in via di estinzione tramite *ingegneria genetica*, condividendo corporalmente con loro destini di vita o morte proprio in virtù di un’ibridazione forte e voluta? E se questo conducesse verso una comunità umana capace di farsi carico dei danni arrecati alle ecologie in secoli di antropocentrismo suprematista? E se così potessimo finalmente legare il nostro piacere/benessere/destino a quello di specie che abbiamo messo a rischio, insieme ad ambienti che ci attraversano mentre li attraversiamo?

Gli ibridi emergono nell’instaurarsi di *legami* influenti, che impattano, informano, inscrivono. Questi legami sono più o meno intensamente mediati. Le *agentività* che vi sono implicate non sempre lo sono sul piano della mutualità. A volte l’ibridazione potenzia tutte le “parti” in causa, altre volte è orientata solo a vantaggio di alcune. Alcuni ibridi siamo già noi. Altri sono tra di noi. Altri sono orizzonti e fabulazioni, abitanti di un *non-ancora*.

L’ibridazione è la nostra *ontologia* terrestre *condivisa*. Epistemologicamente funziona da enzima catalizzatore per la ridefinizione di ciò che è propriamente umano, ponendo quesiti sui nostri rapporti con macchine, animali, ambiente. Non è un’ontologia positiva *in sé e per sé*: il suo funzionamento dipende da *come* e *dove* si intessono questi legami che (ci) sostengono. Nella sua funzione etico-politica, l’ibridazione è luce puntata sulle zone di contatto, ossia sugli spazi pur ontologici che aprono a *risponso-abilità*, per *prestare attenzione* e rendere *materia di cura* le relazioni tra (compon)enti. Perché, oltre caso e sfruttamento, l’innesto sia il più possibile appagante per chi condivide presenti&futuri.

Angela, Rifugio Antispecista Grugno Clandestino e Silvia Molè
Illegale

“Legalità” è la parola magica che irrorà ogni programma elettorale dello Stato borghese. “Legalità” è il mantra di partiti timonati dal potere economico, “Legalità! Legalità!” è sia lo slogan che l’eco di sottofondo costante di ogni cosiddetta democrazia capitalista, del padronato, di media colonizzatori e colonizzanti financo il nostro respiro. “Legalità” è l’altare sacrificale al cui cospetto ogni individuo oppresso è tenuto a fare il passo indietro, in attesa di sapore ultraterreno. “Legalità”, tuona l’ipocrita il cui fine è la strenua difesa del proprio privilegio elargente briciole su un tappeto di sangue apparentemente meno rosso.

Illegale è la condizione di chi non riconosce la riformabilità di un’oppressione sistemica, mirando a una liberazione totale e diretta, agendo sabotaggi e rischiando, consapevole delle ripercussioni. Illegale è chi fugge e chi salta lo steccato della “Legalità”, perché non ha scelta o perché ha scelto. L’animalità è sempre illegale, sempre con le zampe appoggiate in obliquo tra le norme umane, spostando le linee, eccedendo, ridisegnando le tracce e i tratti.

Gli animali che si sottraggono a questo sistema sono sempre clandestini, anche perché alcuni di loro che vengono liberati o che si liberano fuori da modalità istituzionali, essendo per lo Stato niente altro che merci, si trovano a non possedere documenti di provenienza, marche, segni che rivelino di chi sono proprietà, e per la legge questa condizione li destina al macello, al macero, all’*abbattimento*, come viene chiamato quando si tratta di corpi di altri animali.

Non possedere i documenti e non potersi spostare legittimamente per il mondo, non poter cambiare il proprio destino, è anche per gli animali non umani un problema. La loro vita è pertanto sempre in bilico e comunque minacciata. Basta un’emergenza sanitaria (come la recente peste suina), che metta anche solo lontanamente in pericolo l’economia o gli umani per disporre una carneficina. Per loro non esiste dispendio di forze e risorse nella ricerca di cura o protezione, per loro esiste il macero. Inoltre, anche quando resi “legali” e inseriti nelle nostre norme, devono sottostare, sempre e comunque, alle nostre decisioni sulle loro

vite.

Il passaggio di status ad “animale da compagnia” migliora solo apparentemente le loro condizioni. Pensiamo ai cani, primi animali con questo riconoscimento, sicuramente non meno vittime di specismo e di oppressione degli altri, anzi vittime dell’oppressione specifica del cosiddetto “pet”.

Se poi pensiamo ai selvatici, la situazione non cambia: continuamente mettiamo confini ai loro territori, normando non solo gli spazi, ma anche le culture dei loro gruppi sociali, decidendo quale comportamento è accettabile e quale no, quale confine può o non può essere attraversato. Prendiamo il nemico numero uno del momento, il cinghiale. Ha la fragilità della preda, di chi deve fuggire, nascondersi al giorno, galoppare veloce, celare lo sguardo. Ma quando viene avvicinato, ingannato e braccato, il suo spazio ristretto, la distanza risucchiata in una morsa che soffoca, allora diventa l’avversario che non si vuole incontrare, diventa furia, tempesta, soffia e carica, grugnisce e spaventa. Fuorilegge, sovvertitore, invasore, distruttore, portatore di peste, nemico delle città e della pace. Sopra le righe, obliquo a ogni norma. Clandestino. Illegale. L’ennesimo altro che non si riconosce, che si vuole sopravvivere dentro i confini delle nostre norme, dentro gli steccati sempre più rafforzati, che continuano a non reggere l’esonazione del desiderio di vita.

La vita animale è per forza fuorilegge, eccede le nostre leggi, prospera continuamente e in modi sempre nuovi come fa ogni esistente in relazione con il mondo e con i soggetti che lo agitano. E non è facendo accedere gli altri animali al nostro sistema di leggi che si risolve la questione della convivenza con loro, non basta perché necessariamente gli animali non osservano le nostre norme e ne creano di nuove, proprie e legittime. A maggior ragione quando queste leggi e istituzioni in cui vorremmo inserirli mostrano il loro volto mortifero anche per noi animali umani che stiamo soffocando schiacciati sotto il peso di un sistema oppressivo e distruttivo.

Per questo, riteniamo importante che la lotta antispecista sia una lotta politica fatta di pratiche molteplici volte alla liberazione totale e non al miglioramento temporaneo delle condizioni degli individui oppressi, pratiche sperimentate e agite collettivamente e necessariamente. Il rifugio è una di queste. L’azione diretta di liberazione contro i luoghi di dominio è una di queste. Praticare la resistenza e sostenerla, per gli individui che la mettono in pratica liberandosi o richiedendo la propria liberazione, come autodifesa per chi minaccia le loro esistenze. Al di là di ogni confine, anche di specie.

Enrico Monacelli

Invertebrato

L’elemento che rende l’antispecismo indigesto è certamente l’esercizio cosciente e radicale di una sensualità estrema. Una disciplina del sentire esterna alle coordinate di ciò che ci è dato esperire ad alta voce. Sentire come un cane o un gatto, patire come una bestia al macello, morire come una cavia. Costringendoci a guardare in faccia l’animale – vivo, presente, reale –, l’antispecismo ci spinge a un’immedesimazione scomoda con il resto del regno animale che sente, gode e piange. Non è scandaloso abbassarsi a tanto? Tradire la propria specie e trovarsi in comunità con esseri che si suppongono inferiori o quanto meno diversi? Uno scandalo che ancora scuote neofiti e avversari, che genera disgusto. E che si è consolidato in un’immagine ben precisa dell’animalista: eccessivamente emotivo, *killjoy*, patologicamente attaccato a una sofferenza che potrebbe facilmente ignorare.

Come ogni logica o discorso, l’antispecismo ha dei limiti endemici alla sua stessa struttura etica e politica, oltre i quali anche chi è convinto da ogni posizione e pratica ad esso legate non è disposto a spingersi. O meglio, oltre i quali ritroverebbe quest’etica trasfigurata in qualcosa d’altro, più estremo e disturbante – irriconoscibile a se stessa. C’è insomma un limite implicito a quanta solidarietà si può esercitare nei confronti dei non umani, demarcata da una rigida selezione all’ingresso di chi e cosa sia degno del nostro interesse etico. Il discorso antispecista ha prodotto, in altre parole, le sue colonne d’Ercole che non osa superare.

Questo potrebbe sembrare un problema da poco. Non sempre è necessario spingere all’estremo i propri discorsi. Spesso l’estensione del dominio delle questioni concettuali e l’esasperazione dei limiti dei discorsi etici e politici è, anzi, un mero esercizio teorico volto a ingrossare le schiere di paper e conferenze di un’accademia sempre più interessata a trasformare l’azione politica in minuscoli settori di ricerca. La resistenza di chi si rifiuta di iper-astrarre le proprie pratiche di rottura sociale è perfettamente comprensibile e spesso molto sensata. E, dopotutto, se un discorso fila perché creare scompiglio inutilmente? Finché funziona...

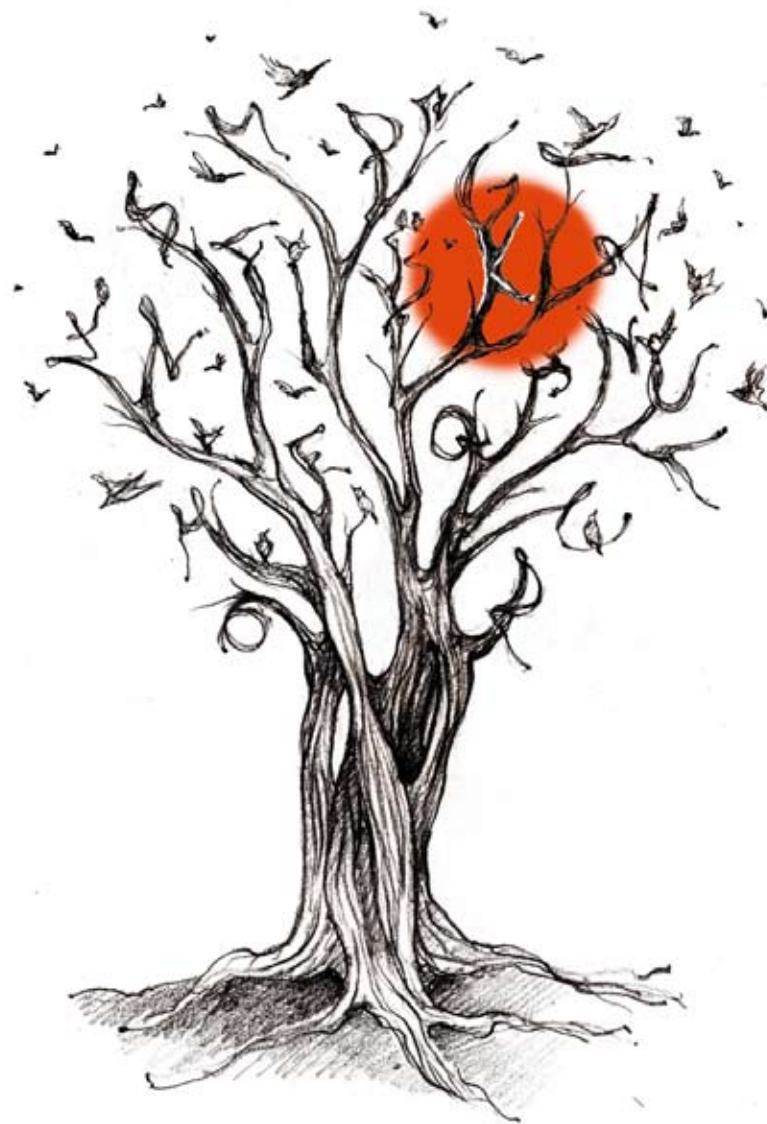
Quando si parla di antispecismo, però, l’esasperazione dei limiti del discorso discende non tanto da una volontà di ridurre ogni cosa a concetto (o, peggio, a *call for papers*), ma di confrontarsi con l’evidenza

dei suoi fallimenti e della miseria in cui versa molto del pensiero che l'ha contraddistinto. L'antispecismo è, infatti, divenuto negli anni un movimento stanco, ossessionato quasi solo da prescrizioni dietetiche che non sfiorano minimamente l'enormità dei problemi del nostro presente. Per quanto il rifiuto di sfruttare altri non umani resti una scelta minoritaria scandalosa, in grado di rompere la quiete della norma, la sua portata è stata drasticamente ridotta a scelta individuale che non mette in questione il modo di produzione della normalità stessa e non tiene sufficientemente in conto i pericoli che le varie vite di questo pianeta dovranno affrontare nel prossimo futuro. Mangiare vegano potrà sì rovinarvi una manciata di pranzi di Natale, ma non vi porterà necessariamente a confrontarvi con l'orrore dei meccanismi di sfruttamento dell'economia capitalista o con il terrore di un cambiamento climatico sempre più rapido e letale. Per questo, è giunta l'ora di forzare i limiti dell'antispecismo — portarlo oltre i suoi valori malfunzionanti.

Quali sono i limiti del discorso antispecista? In che cosa consiste il suo inconscio inconfessabile? A mio avviso, la risposta più onesta è questa: un inespresso desiderio di *assimilazione* e *somiglianza*. Molta politica antispecista usa come proprie mascotte non umani simili a noi: scimmie dal volto umano, cani con una vita emotiva avvicinabile alla nostra, cavie da laboratorio candide e domestiche. Il discorso antispecista sembra mosso da una volontà di equiparare la natura – qualsiasi cosa sia – a noi, alla nostra sensibilità, ai nostri valori. Un desiderio di addomesticare e umanizzare la dissonanza delle vite non umane.

In aperto conflitto con questa tendenza si staglia l'*invertibrato*. Con invertibrato non si intendono soltanto i non umani sprovvisti di spina dorsale, se non in un senso assurdamente inclusivo. Il concetto di invertibrato, infatti, annichilisce la familiarità che proiettiamo sul non umano portando a galla un alieno totalmente radicato su questa terra: le creature tentacolari, la mostruosità delle spire. Sciogliendo i lacci della somiglianza, l'invertibrato dona la sua attenzione al compost in cui vita e morte coincidono in un continuo di generazione-putrefazione. In cui ogni vita è una e senza essere la stessa.

L'idea di invertibrato è non solo un modo per spingere l'antispecismo verso i suoi limiti esterni, ma anche una sfida verso ogni forma di comunità politica, al di là dell'unità/identità – oltre qualsiasi somiglianza. Sfumando i confini di chi o cosa può essere degno della nostra solidarietà, l'invertibrato immagina commistioni anti-identitarie in cui vivere e morire in un'unione che non può essere unificata. L'invertibrato è apertura radicale, vita senza nome.



Claudio Kulesko
Kafka

Molto è stato scritto e detto riguardo alle opere dello scrittore ceco Franz Kafka. I suoi romanzi e i suoi racconti, le sue epistole e persino i diari e i quaderni d'appunti sono stati sviscerati da un secolo e passa di critici e filosofi – tra i quali Walter Benjamin, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Roberto Calasso. Ciascun tentativo di analisi si è risolto, bene o male, in una spericolata impresa ermeneutica, volta a individuare non solo il senso o il significato di ciascuno scritto (o dell'opera complessiva), ma anche la sua struttura interna, il suo funzionamento e il suo scopo finale. Da tali imprese procede una lunga serie di *doppelgänger*: un Kafka-bambino; un Kafka-suicida; un Kafka-impiegato; un Kafka-edipico (o, all'inverso, "de-edipizzato"); un Kafka-escapista; un Kafka-sciamano e via dicendo – lungo un'insondabile proliferazione di identità molteplici. Benché (per la prima volta nella storia della letteratura) sia l'opera stessa a ripugnare e rifuggire l'interpretazione, dando origine a una miriade positiva di equivoci interpretativi, si può affermare che tali figure popolino, a tutti gli effetti, l'opera dello scrittore. Figure che esistono non in qualità di "omuncoli" dell'autore (di sue estensioni, maschere o caricature), ma di moltitudini dalle quali egli stesso è composto e attraversato. Frammenti non di Io, ma di Sé.

Tra tali figure, in particolar modo nelle novelle e nei racconti, spiccano gli animali. Creature di ogni sorta, esseri liminali, mai del tutto umani né del tutto non umani. La più nota tra queste è, senza dubbio, il "parassita" (nell'originale tedesco "*ungeziefer*") nel corpo del quale si risveglia lo sfortunato Gregor Samsa, commesso viaggiatore, nella *Metamorfosi*. Un organismo "eidetico" del tutto astratto e, tuttavia, dolorosamente carnale; una sintesi instabile di insetto, coleottero, ratto e *monstrum*, deputata a incarnare il parassita originario: la soggettività abietta, emarginata, in tutto e per tutto sacrificabile – al punto che, nel finale, il cadavere della creatura verrà crudelmente abbandonato in un cassonetto pubblico.

Gli animali di Kafka – gli animali che Kafka è – non si prestano a

un'interpretazione metaforica o simbolica. Essi incarnano, univocamente, tratti e caratteristiche comuni a certe serie di creature, individui o parole. Il protagonista di *La tana* (una volpe, o forse un tasso o una donnola) viene presentato al lettore come una creatura sotterranea, ossessionata dalla sicurezza, costantemente intenta a nascondersi, a progettare e costruire vie di fuga. Gli spettrali canidi antropomorfi di *Sciacalli e arabi* tormentano gli ignari viaggiatori, troppo deboli per potersi vendicare, ma troppo rancorosi e affamati per potervi rinunciare. In *Josefine la cantante o il popolo dei topi* (l'ultimo racconto scritto da Kafka) si assiste, a partire dall'assoluta banalità del quotidiano, all'emergenza della singolarità irripetibile dell'arte.

Nei racconti di Kafka l'animale comprende in sé l'umano e viceversa, in qualità di costellazione di abitudini, tendenze e attributi. Non è un caso che a indagare (seppur per via filosofica) sia un anziano cane; così come non dovrebbe suscitare stupore che ogni essere umano indagli alla stregua di un vecchio cane stanco, facendosi guidare dal fiuto e dall'istinto. Non sorprende che Josefine, topo tra i topi ma dotata della capacità, più unica che rara, di cantare e richiamare a sé le folle, non faccia altro che squittire come ogni altro topo sa fare, ma con effetti incommensurabilmente più raffinati.

Nell'opera di Kafka, umano e non umano risultano così indissolubilmente intrecciati fino a dar vita a una nuova, inedita creatura: una sintesi differenziale, essenzialmente inafferrabile, prospetticamente mutevole. In uno dei più enigmatici racconti di Kafka, *Un incrocio* (una sorta di "doppio" del ben più celebre *Odradek*), l'autore ci pone dinanzi a un essere che possiede «un numero infinito di parenti, ma forse nessun consanguineo prossimo»; un ibrido che è un po' gatto e un po' agnello, ma che «ha l'inquietudine di entrambi [...] per quanto siano diversi», e che, perciò, «non sa stare nella sua pelle». È questa la creatura – il bizzarro, tenero, docile *pet*, beniamino dei bambini, che il protagonista del racconto ha ereditato dal padre (in una sorta di stramba rielaborazione della fiaba del gatto con gli stivali). Questo, forse, il fardello di ogni essere vivente, il suo enigma originario. Il "non-essere-animale" di ogni animale e, all'inverso, "il non-essere-umano" di ogni essere umano: «Per questo animale», afferma il protagonista, «il coltello del macellaio potrebbe forse essere una redenzione, ma avendolo ereditato, gliela devo negare. Perciò dovrà aspettare finché gli manchi il fiato, anche se talvolta mi guarda con intelligenti occhi umani che invitano ad agire con intelligenza».

Federica Timeto
Kin

È una categoria selvaggia ed estremamente difficile da addomesticare nel linguaggio come nelle pratiche, che infiltra e scavalca le linee di demarcazione delle genealogie di sangue e pone importanti questioni che, tagliando obliquamente il cordone ombelicale della vita ereditata, annodano altri fili e s'interrogano sui fili recisi.

Oddkin contro *godkin*, fare kin per vie traverse è opporre il fatto al dato, la resistenza all'eredità, il movimento alla stasi. I *Critical Kinship Studies* analizzano i diversi modi in cui oggi le parentele si trasformano in movimento, sia questo assecondato o impedito, e le conseguenze etico-politiche che la formazione di parentele non necessariamente biogenetiche pone rispetto a diseguglianze materiali e simboliche. *Make Kin not Babies*, poi *Make Kin not Population*, sono gli slogan resi popolari dagli ultimi scritti di Donna Haraway per porre l'attenzione sull'importanza del fare parentele non familistiche nella turbolenza del presente. Haraway si richiama all'antropologa Marlyn Strathern, che nelle sue osservazioni in Melanesia notava come le persone siano le relazioni che queste intrecciano, *dividuali* piuttosto che individui in possesso di sé, ma anche all'espressione *kith and kind* coniata da Shakespeare nell'Amleto per indicare gli altri significativi – com'è caratteristico di Haraway, giocata poi sullo slittamento in *kin and kind*, a sottolineare la cura, in questi legami.

Non si tratta affatto di slogan anti-natalistici che presuppongono o prescrivono una ricetta adatta a tutt* sul pianeta, ma di considerazioni che realisticamente criticano l'idea di crescita economica illimitata e le conseguenze devastanti dell'estrattivismo sfrenato, dove anche la vita è spesso coincidente con la merce: non basta elencare chi nasce e chi muore, bisogna chiedersi anche perché, grazie a chi/cosa, chi nasce può o è fatto nascere e chi muore è anche lasciato o fatto morire. Chi è sostenuto e chi è sterminato, umano e non umano, sono interrogativi che riguardano la vita condivisa, spesso più visibili ai margini che al centro.

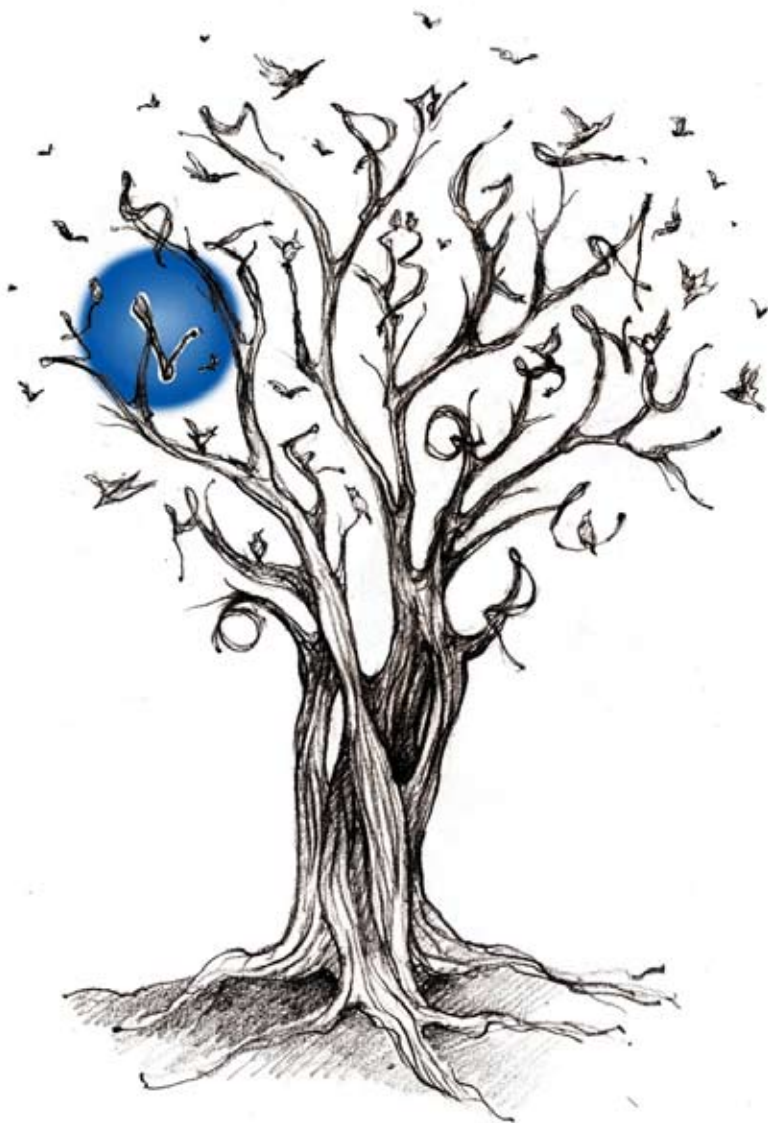
Le relazioni di kin non familistiche e non speciste privilegiano la cura rispetto alla produzione e riproduzione, ma non negano o impediscono queste ultime a patto che la considerazione del venire al mondo di nuova vita, umana e non umana, ridefinisca il valore del vivente nel suo insieme, piuttosto che subordinare ulteriormente certe vite (e non altre). La categoria pur così indefinibile di kin richiede dunque un *pensare*

per ecologie e sostenere queste riflessioni coi nodi della responsabilità piuttosto che con le linee dritte e poco elastiche della spiegazione causa-effetto.

Un breve elenco da aggrovigliare per fare kin: secondo le stime dell'ONU, la popolazione umana, in continuo aumento sul pianeta, nel 2050 potrebbe raggiungere i 10 miliardi; il numero delle vite prodotte negli allevamenti intensivi a fini alimentari si attesta annualmente intorno ai 70 miliardi. Il 40% dei terreni è coltivato per la produzione di mangimi. Il reddito medio globale è più che triplicato dagli anni Sessanta e proporzionalmente anche il consumo di carne, con i Paesi sviluppati che consumano circa 70 kg pro-capite annui di carne contro i 27 kg dei Paesi in via di sviluppo. Il 70% dell'acqua utilizzata sul pianeta è consumato dalla zootecnia e per produrre una tonnellata di carne bovina occorrono 31.500 metri cubi d'acqua. Un abitante negli Stati Uniti consuma in media 425 litri di acqua al giorno a fronte dei 10 litri per abitante in Madagascar. I Paesi in via di sviluppo, più vulnerabili sul piano climatico, ospitano l'84% dei rifugiati del mondo, molti dei quali climatici, che spesso fuggono da guerre innescate dalla riduzione delle risorse e degli spazi di sopravvivenza. I conflitti aumentano il numero delle gravidanze non intenzionali, che molto spesso non vengono interrotte per mancanza di accesso all'aborto e altre forme di giustizia riproduttiva. La violenza riproduttiva, cioè il controllo delle nascite imposto, colpisce soprattutto le donne povere, le donne nere, le donne migranti.

Quella di giustizia riproduttiva, dunque, è una questione non di scelta individuale – spesso sbandierata dal femminismo bianco – o umana soltanto, ma strutturale e comunitaria, dove la matematica, da sola, non basta né per le analisi né per le soluzioni, perché non considera i diversi posizionamenti che possono annodarsi in modi e con esiti di cui solo un approccio-matassa [*string figural approach*], come quello che guida Comunità del Compost, può rendere conto.

Make Kin è un invito a ridimensionare la genetica e deviare dai suoi percorsi anche genocidari, a porre fine alla gestione della vita, piuttosto che alla gestazione in sé. Fare parentele fuori categoria, parentele trans-specie e queer, non eteronormate e non antropocentrate, vuol dire sostenere le relazioni della vita nello spazio ma anche nel tempo, e lo spaziotempo di queste relazioni che altrimenti non potrebbero fiorire (questo è, dunque, il pensare per ecologie), custodendo le memorie, promuovendo gli incontri, lasciando essere, lasciando arrivare, lasciando emergere ciò che deve ancora esistere come ciò che già c'è, senza l'io e le sue proprietà.



Eva Meijer
Linguaggio

Gli animali sono in grado di parlare? Nella filosofia, nella linguistica e persino nella biologia la risposta a questa domanda è stata per lungo tempo negativa. Il parlare era considerato una capacità umana, ben distinta dal modo in cui gli altri animali si esprimono.

Gli altri animali sono stati usati per studiare il linguaggio, ma solo per scoprire di più su quello umano, in modi che spesso confermavano il loro presunto mutismo. Tuttavia, recenti ricerche di biologia ed etologia dimostrano che diverse specie animali hanno elaborato propri sistemi di comunicazione. Per esempio, i cani della prateria descrivono gli umani in dettaglio, i delfini si chiamano per nome, i polli parlano ai loro figli quando sono ancora nelle uova, le mucche comunicano i loro sentimenti. Gli animali possono parlare usando suoni, colori, odori, gesti, movimenti e altri mezzi con i membri della loro specie e con gli umani. Molti umani, tuttavia, sono ancora riluttanti a chiamare i modi di esprimersi degli altri animali “linguaggio vero e proprio”. Questo perché la questione del linguaggio è politica per diverse ragioni.

La capacità di parlare è vista come una caratteristica necessaria per essere un attore politico e appartenere a una comunità politica. Eppure chi è considerato capace di parlare e ciò che conta come linguaggio sono spesso definiti da rapporti di potere. Come sappiamo grazie ai gruppi di umani marginalizzati, le relazioni di potere determinano il contenuto delle conversazioni e la forma che assume il discorso stesso. La questione del linguaggio è anche interconnessa, in senso positivo, con la democrazia. Affinché il processo decisionale democratico sia legittimo, tutti coloro che sono influenzati dal risultato dovrebbero avere voce in capitolo nel processo decisionale. Gli animali sono spesso interessati dalle decisioni umane e dovrebbero avere il diritto di esserne co-autori.

La concezione che solo gli umani siano attori politici ed esseri parlanti ha una lunga storia. Già Aristotele definì l’Uomo come un animale politico e l’unico animale dotato di parola, tracciando un confine netto tra l’umano e gli altri animali. Questa distinzione segna anche il

confine della comunità politica e del discorso e del linguaggio politico. Tuttavia, negli ultimi anni, i filosofi politici hanno rivolto maggiore attenzione agli altri animali. Invece di limitarsi a sostenere i diritti universali degli animali o focalizzarsi su ineguali relazioni di potere, hanno sostenuto che concetti quali democrazia e resistenza possano contribuire a rendere significative le relazioni con gli altri animali.

Ciò comporta ripensare il linguaggio. Gli animali sono stati a lungo silenziati – che è di per sé sbagliato e ha come conseguenza la perpetuazione di altre ingiustizie e di considerarli muti dentro la *polis*. Questo aspetto è qualcosa a cui gli attivisti dovrebbero stare attenti: “parlare per gli animali” potrebbe a volte essere necessario per mettere le questioni a loro relative all’ordine del giorno, ma questo dovrebbe valere solo per mettere in evidenza le posizioni degli animali stessi. Migliorare l’interazione sociale e politica con altri animali può talvolta richiedere di ritirarsi oppure il comunicare con loro. Poiché gli altri animali sono soggetti con le loro proprie prospettive sulla vita, non è sufficiente considerarli: gli umani devono riformulare le istituzioni e le pratiche politiche e sociali nell’interazione con loro, con l’obiettivo di non replicare dinamiche antropocentriste. Questo implica il parlare con loro, pratica che inizia sempre con l’ascolto.

Ascoltare gli altri animali è un progetto politico: richiede di creare condizioni in cui siano rispettati, il che implica un cambiamento politico, sociale ed economico su larga scala. Mentre sempre più ricerca empirica non invasiva svolge un ruolo importante in questa direzione, le scienze tendono a rafforzare gli stereotipi, come mette in luce la storia della ricerca sul linguaggio animale. Ciò di cui abbiamo veramente bisogno è un nuovo atteggiamento, basato sulla costruzione di relazioni migliori con gli altri esseri invece che sulla focalizzazione esclusiva sulla crescita economica o sul progresso umano. Ne abbiamo bisogno anche per il futuro degli animali umani, in quanto tutti noi stiamo affrontando un collasso ecologico su larga scala a causa dell’antropocentrismo.

Gli animali sono in grado di parlare? Certo. Ora spetta agli umani riconoscerlo e iniziare ad ascoltarli nel modo migliore.

James Stanescu

Lutto

Quando i vivi non possono più parlare, i morti possono parlare per loro.

Bob Rafsky

Quando si parla di dolore per la morte e di lutto, spesso si intende parlarne in termini di questione privata. Gli psicologi si aspettano che le persone in lutto intraprendano un “lavoro del lutto”, un processo attraverso cui il legame con il defunto si assottiglia, in modo che i vivi non siano più sopraffatti dal dolore. In questo modo, i vivi possono andare avanti a vivere ed è possibile riconoscere che i morti se ne sono andati. Ma noi che stiamo vivendo la sesta estinzione di massa, noi che siamo circondati dai resti dei cadaveri dei nostri simili, come possiamo credere che i morti se ne siano andati? C’è un lavoro del lutto da svolgere, ma non si tratta della questione privata di dimenticare i morti. Il lavoro di questo lutto deve invece tracimare nel pubblico, catturare l’attenzione di coloro che sono indifferenti a questi morti. Lo spettro del nostro dolore deve diventare una politica spettrale. I nostri fantasmi devono diventare i loro fantasmi.

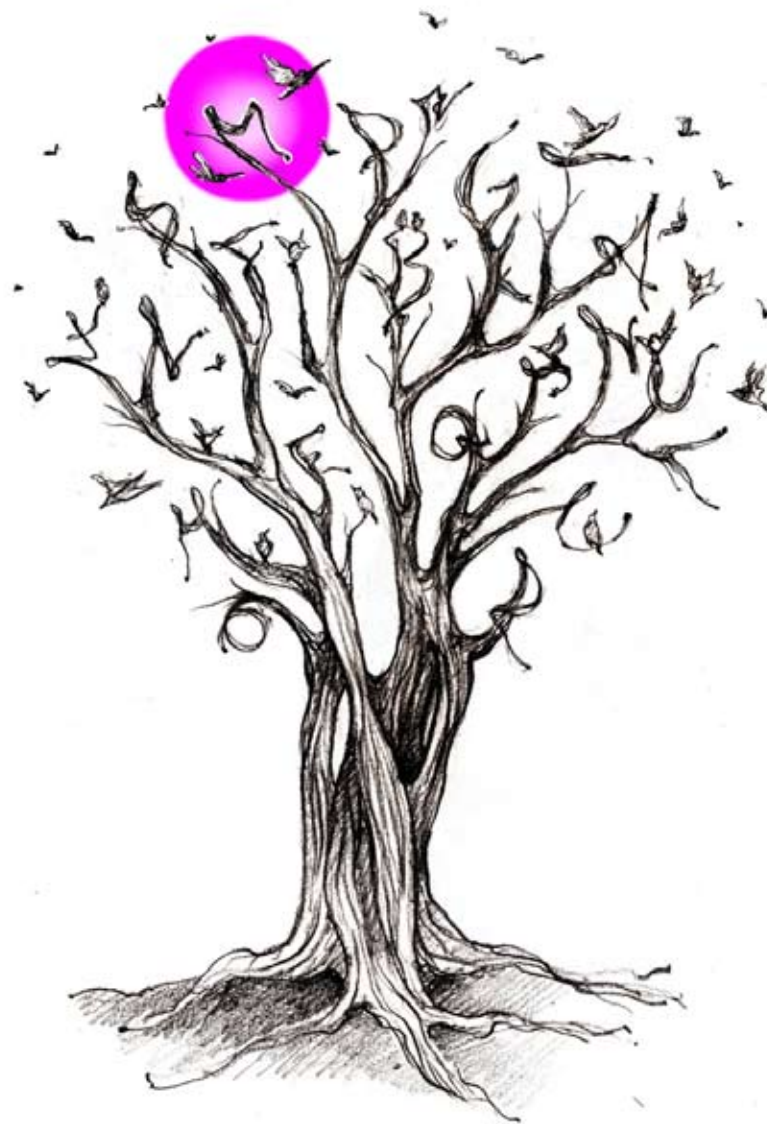
Il lutto è una sorta di dichiarazione, che afferma e riconosce coloro che piangiamo. Come scrive Thom van Dooren in *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction* (2016), «non basta che due esseri di questo tipo abbiano vissuto l’uno accanto all’altro [...] devono anche in qualche modo essere entrati in gioco l’uno nell’altro, essere legati a ciò che conta per l’altro». Per elaborare il lutto dobbiamo essere, seguendo Lori Gruen in «Facing Death and Practicing Grief» (2014), aggrovigliati insieme. Il lutto costituisce una sorta di «contro-pratica» che può «rendere intelligibili quelle vite e [...] relazioni».

Questo lavoro del lutto, questa contro-pratica, consiste nel rendere visibile la vita dei morti e nel forzarne il riconoscimento. Come scrive Vinciane Despret in *Our Grateful Dead: Stories of Those Left Behind* (2021), «i morti chiedono aiuto per ottenere questo più di esistenza». Chiunque abbia vissuto un dolore profondo può dire che i morti non

sono trapassati, che rimangono qui con noi, che ci infestano [*haunting*]. Questo è il trauma del lutto, ma anche il suo potere produttivo. E come abbiamo imparato da tutte le storie di fantasmi, bisogna fare qualcosa per dare loro requie. Di fronte a queste infestazioni abbiamo due scelte. Una è quella di cercare di ridurre la nostra perdita e la nostra solitudine negando i fantasmi, cercando di superare il nostro dolore da soli*. L'altra è quella di elaborare il lutto con le/gli altr*, creando una comunità di persone anch'esse abitate/infestate. E onestamente sembrerebbe che per la società in cui viviamo il modo migliore per andare avanti sia far finta di non vedere né sentire i fantasmi che ci circondano. «Sicuramente va bene così», dicono alcuni, «tutti gli altri vanno in giro come se tutto andasse bene. Nessun altro sembra essere infestato dai resti degli animali che ci circondano. Sicuramente è un problema mio». Tuttavia, questo percorso di negazione e disconoscimento, a suo modo, è anch'esso una forma di strazio.

Come ricorda Kathryn Gillipsie in «The Loneliness and Madness of Witnessing» (2019), «c'è una profonda solitudine nell'apparire come se si stesse affrontando la situazione quando non è vero». Allora, il nostro compito è testimoniare sia la vita che la morte di questi altri animali. Questa testimonianza crea nuove comunità e nuove forme di connessione. Scriveva Gillipsie in «Witnessing Animal Others: Bearing Witness, Grief, and the Political Function of Emotion» (2016): «Testimoniare la sofferenza degli altri animali – piangendoli e prendendo sul serio il loro dolore – ci consente di realizzare una politica trasformativa di comprensione condivisa, di cura e di relazioni sociali non violente».

I morti non restano morti e il passato non è scritto una volta per tutte. Sia il futuro che il passato non sono ancora compiuti e noi, qui e in questo momento, possiamo cogliere il mondo nel suo farsi. Il lutto per coloro che sono morti riconosce la loro vita e afferma la loro esistenza. Le nostre pratiche del lutto modificano il passato e così facendo aprono la possibilità collettiva di un futuro diverso. Se il futuro sembra al momento più terrificante che mai, sarà lavorando con i morti senza requie del passato che si creerà un futuro diverso. Creare un nuovo mondo e un nuovo futuro è, in questo momento, responsabilità dei vivi e dei morti. Riuscite a sentire i fantasmi che parlano, che reclamano giustizia? Piangiamo insieme e costruiamo daccapo il mondo.



1989: l'artista di origini texane Lynn Randolph legge *Manifesto cyborg* di Donna Haraway e subito dipinge le alternative ai miti edipici dell'unità originaria che si consolidano veloci nelle pagine, mentre uno dopo l'altro crollano i confini che sorreggono le partiture tra animale-macchina-umano, materia e discorso. L'olio su tela *Cyborg* presenta la figura complessa di una donna dai tratti asiatici che tradisce, e fa esplodere, questa stessa definizione: dei DIP-switch si innestano alla carne del suo petto; le sue dita scorrono su una tastiera da cui può implicarsi al cosmo e ai mondi, trasformandoli con la sua presenza mediata sempre al contempo corpo-affettiva e critico-coscienziale; a mo' di copricapo una tigre bianca, che non sembra semplicemente poggiata alla sua testa, ma piuttosto *infiltrarsi* e *commistionarsi* a lei, come nelle tradizioni sciamaniche; in primo piano un'ambientazione desertica costellata da piramidi, come a ricordare che le creature *cyborg* attraversano la storia, riscrivendo sempre la natura e che la loro ontologia si sovrappone a quella dei corpi tutti, oltre le temporalità delle singole civiltà. Il dipinto di Randolph risconterà il plauso di una giovane Haraway: in un solo respiro, metteva sotto gli occhi di chi lo osservava le grandi partite giocate dalla figurazione *cyborg* come ibrido in grado di confondere le identità binarie e gerarchiche del *vecchio ordine* del mondo, spiegando come le creature terrestri, e lo spazio-tempo che le accoglie, non sono enti stabili e omogenei. Sono piuttosto risultato del lavoro ininterrotto di più *macchine*, e non nel senso di marchinegni o macchinari, ma in qualità di *concatenazioni di prensioni* dentro fenomeni non-assoluti, non-universali, ma situati e circoscritti a paesaggi material-emotivi che co-implicano.

Oltre l'originarietà edipica che si impone sulle socializzate-donna, questa figura abita non-romanticamente il circuito integrato, conscia del fatto che la reticolarità che lo dispiega è una strategia sia del Capitale sia di quel femminismo che prova a liberarsi dall'analfabetismo scientifico riservato a donne e persone razzializzate: questa figura si colloca oltre le spazialità della divisione sessuale del lavoro, si implica con tecnologie raffinate e capaci di farsi strumento nelle sue mani per inter/intra-agire nel mondo. È lontana dall'idea di una donna fedele al mantra della biologia-come-destino: sembra sapere che i confini tra organismo e macchina sono gli spazi in cui si giocano partite

cruciali per la liberazione e l'autodeterminazione, in primo luogo la sua. Guardandola possiamo chiederci: cosa sarebbe della riproduzione che ci essenzializza nelle maglie delle gerarchie binarie firmate Capitale se, grazie alle intelligenze femministe, ci alleassimo intimamente con le tecnologie? La storia di lavatrice, lavastoviglie e altri elettrodomestici, con il loro avvento non-innocente, ci insegna come cambiarono i processi di soggettivazione e i desideri delle sessualizzate/socializzate-donne e quanto ancora resta da fare per donne e alterità in questa direzione.

Ecco cos'è una macchina: una *messa-in-funzione* situata e incorporata, oltre la cristallizzazione dei destini del soggetto in orizzonti teleologici. In un certo senso: tecnologie vs teleologie. Macchina è però, qui, sinonimo di *macchinicità*, non di meccanismo, dove a contare è il legame che apre e orienta in *co-dipendenza* alle relazioni. Le macchine sono un aspetto dell'incarnazione dei corpi, oltre la prevedibilità del meccanicismo e l'eccezionalismo astrattivo e trascendente del vitalismo.

Sui nessi tra macchina e superamento dei miti edipici, lo sguardo di Haraway si affianca a quello dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Il loro soggetto macchinico per eccellenza, lo *schizo*, fugge l'imperialismo di Edipo come saldatura alla rappresentazione di sé dentro categorie sociali stabili e universali: mamma o papà o io. È il risultato macchinico dell'innestarsi in concatenazioni di flussi che vanno verso la reversibilità dell'ordine dei sessi e non verso la fustellatura seriale del soggetto dentro le maglie della necessità sociale: può essere mamma e papà e io. Ma come uscire, di fatto, dall'imposizione di queste geografie e collocazioni? La risposta di *Anti-Edipo* è l'abbandono alle *macchine desideranti* come ricettività totale di corpi senza-organismi, aperti – proprio perché svuotati – a nuove *n-possibilità* oltre le imposizioni del connubio Capitale-psicanalisi. Haraway va oltre questa lettura ancora legata alla tendenza mascolina e antropocentrica a liberarsi, se non della materia, dei limiti della stessa. La *cyborg* riletta dal suo cyberfemminismo non è un mero fenomeno che ci investe e produce – pur altrimenti! –, ma è un corpo che accetta gli organi umani, animali, storici, tecnologici senza spaventarsi di troppa pienezza: nel suo *corpomente* c'è spazio per una responsabilità politica che sa intessere tra i "suoi" molti organi. La macchina corporea del cyberfemminismo è *queer* perché *out of place* ma, oltre i privilegi paradossalmente androcentrici dello schizo, fa i conti e resta responsabile delle ferite aperte da imposizioni, sfruttamento e domini: vede altrove, ma resta situata.

Chiara Stefanoni
Macello

Quintessenza dell'orrore e della violenza specista. Complesso centralizzato, meccanizzato e multidimensionale, lontano dai centri urbani per l'uccisione e lo smembramento in serie di animali finalizzati alla produzione di merci (carne e sottoprodotti), luogo dell'esecuzione della strage per moltiplicazione di sterminate vite animali.

Questa definizione – prodotta da un ben preciso schieramento nella guerra sulla pietà – colloca immediatamente il macello nel contesto dell'oppressione e dello sfruttamento della modernità capitalista. Ed è questo il macello, la catena di (s)montaggio industriale, che tutt* abbiamo visto e che, nonostante questo, continua a pieno regime il suo lavoro mortifero, smentendo così la rassicurante implicazione dello slogan «se i macelli avessero le pareti di vetro, saremmo tutt* vegetariani». Forse non si tratta semplicisticamente di ottenere il “diritto di guardare”, come reclamato dal giornalista Michael Pollan.

Il mattatoio moderno, infatti, nasce con, e mantiene anche oggi, un'ambigua vocazione alla *trasparenza* – qualità che si accompagna al buono, al giusto, al lecito e, dunque, alla moralità. A inizio Novecento Swift & Company, l'azienda proprietaria dello Union Stock Yard di Chicago, organizzava tour per famiglie nei suoi impianti, distribuendo opuscoli pubblicitari illustrati con bambini sorridenti in visita; oggi il colosso della carne tedesco Vion organizza «campagne della trasparenza» e i tour didattici nei macelli danesi diventano virtuali, accessibili a chiunque e da ovunque. Che sia possibile un tale perverso abbinamento – tra macello e moralità – è l'esito di una parabola propria della modernità capitalistica occidentale, il cosiddetto “processo di civilizzazione”, che lega saldamente il “progresso” scientifico, tecnologico ed economico al “progresso” morale.

Elemento chiave di questa traiettoria è l'“igiene”. Sapere biopolitico cruciale per le riforme pubbliche di metà Ottocento che portarono alla creazione del macello moderno in Europa prima e negli Stati Uniti poi, l'igiene ha fin dall'inizio – e indissolubilmente – una doppia valenza: medico-scientifica e morale. Infatti, il sistema di macellazione artigianale e domestico, che funziona congiuntamente a mercati cittadini di animali

vivi, era, allora come ai giorni nostri, “non igienico”, cioè non salutare per la vita [*bios*] fisica e morale dell'Uomo civile, quell'Uomo più umano [*humane*] che, per dirla con Darwin, ha nella figura del *gentleman* inglese il suo apice. Il macello può essere uno spettacolo edificante, in quanto igienizzato, disciplinato e sorvegliato, uno spettacolo da esibire con orgoglio in quanto esemplificativo del progresso della civiltà.

Si tratta, tuttavia, di un rapporto *ambiguo* con la trasparenza e la visione. Non va, infatti, minimizzato il movimento di distanziamento e nascondimento dell'uccisione degli animali che ha caratterizzato la nascita del macello. Anche se maggiormente determinati da esigenze economiche e di riproduzione sociale che portano a un processo di centralizzazione e separazione tra popolazione umana e non umana, e non da un'insopportabilità alla vista (che è piuttosto un effetto), l'invisibilizzazione, il confinamento e l'inaccessibilità sono costantemente performati dal mattatoio. Questo vale sia per chi sta fuori, i membri ordinari della società – il che rende necessarie azioni di documentazione sotto copertura – sia per chi sta dentro, l* addett* ai lavori, impossibilitati alla visione panottica in quanto “incatenati” alla loro unica posizione lungo la linea industriale. Ma anche chi è liber* di muoversi verticalmente e orizzontalmente, superando i muri, i dislivelli, le barriere che compartimentalizzano minuziosamente lo spazio del macello, come chi fa controllo qualità, o chi lavora come battitore [*knocker*] nel *kill floor* – gli unici a confrontarsi con gli animali come creature viventi – resta distante dall'operazione dell'uccisione in sé, che rimane sempre segregata, vuoi attraverso un profluvio di acronimi e requisiti tecnici, vuoi attraverso un complesso sistema di abbattimento in cui è impossibile distinguere definitivamente tra il momento in cui l'animale è vivo e il momento in cui l'animale è morto.

Una “politica dello sguardo” situata e attenta all'ambiguo rapporto tra visione/nascondimento, aperto/confinato, visibile/invisibile, come quella proposta da Timothy Pachirat in *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and The Politics of Sight* (2011), sembra essere una strategia per la trasformazione sociale e politica maggiormente promettente e più raffinata rispetto all'idea del macello dalle pareti di vetro. E tuttavia viene da pensare che la liberazione animale – come ogni liberazione – non possa fondarsi (solo) su un “gioco di sguardi”. C'è bisogno di schierarsi in questa guerra sulla pietà, agendo per i senza nome e a fianco degli animali che resistono, interrompendo la catena di (s)montaggio, irrompendo nei luoghi della violenza istituzionalizzata, ben sapendo che, al contempo, vanno smantellate intersezionalmente le fondamenta stesse su cui è stato eretto il grattacielo dell'Uomo.


 Davide Majocchi
Meticciato

Una pianta di limone, smaniosa di spostarsi per incontrare l'amato sole dopo un inverno sotto la plastica, desiderava fiorire e partorire frutti. Con la primavera tutti gli alberi si risvegliavano, tranne lei, per colpa di una piccola nuvola alta nel cielo.

«Ehi tu, – gridò il limone – spostati!».

Mentre tutto si tingeva di nuovi colori, soffice e delicata la nuvola continuava però a dormire un sonno beato. «Egoista! – urlò allora il limone – Un cumulo di vapore insignificante non può impedire la bella stagione».

Sentendosi accusata, la nuvola si destò e diede aria a una voce profonda e soave, da paradiso: «Pianticella, ti sento appena». E scese verso la pianta indispettita per udirne le ragioni: «Io non posso muovermi, ho bisogno che ti levi via dal sole». «Cara piantina, ti spetta ancora qualche giorno di protezione. Devo ancora evaporare parte del mio gonfiore». Pareva un'anguria balenosa.

«Sbrigati, però! Bramo di dare alla luce i piccoli pargoli solari».

«Non penserai mica che i tuoi limoncini siano discendenti diretti del sole?».

«Certo che sì! Come sua Madonna Santissima, l'Arcangelo del Sole m'insemina col pensiero e i nostri figli sono i vostri salvatori».

«Oddio – tuonò la nube, carica e scura –, che fesserie! T'informo che sei erede bastarda di Lunario incrociato con Buccia Rossa, due tipologie volgari di limone che conferiscono fioriture, robustezza di tronco e di stelo e sporcano di rosso la pigmentazione dei frutti, spessi nella scorza ed equilibrati nel più classico dei sapori».

«Cosa? Non sarei nient'altro che un meticcio? Risultato di genitori di razza diversa? Un ibrido, un bastardo? Un intruglio. Un succomisto! Un mezzosucco?».

Di fronte a tanto stupore, la nuvola si fece bassa e immerse il limone in un fitto banco di nebbia: «Non c'è motivo di adombrarti come fossi vittima di una discriminazione della natura. Il meticcio è gioioso, se valorizzato. I tuoi semi sono il frutto di una complessa opera di

tessitura, lavoro del tempo e del molteplice. Abilità artistica di virtuosismo mescolato».

«Per questo la grinza dei miei limoni, esponendosi fiduciosa al sole, si scotta?».

«Stammi a sentire, sei tu a essere maggiormente colorato! La prima questione posta dal meticcio è star fuori dalla biologia. Come le lingue si modificano nel parlato e le religioni richiamano credenze precedenti, così anche noi siamo il frutto di incidenti culturali».

«E di chi sarebbe la colpa se son giallo-bruno?».

«Di nessuno, anzi è un merito della mia stirpe, che ti ha fatto incontrare una specie di limone dall'origine lontana. I miei figli sono i venti, tra i primi responsabili della mescolanza del vissuto. La loro ambizione è contribuire a trasformare la nozione di meticcio in concetto consumato, in paradigma ricercato, di mostrarne legittimità e pertinenza in ambiti diversificati».

«Tu voli alto nell'evoluzione del pensiero. Io vivo un'esistenza semplice, priva di sogni e rivendicazioni. Sono una pianta attaccata alla mia identità e non ne tradisco le radici».

«Ti rassicura, caro limone, crederti puro?», domandò la nuvola incupita.

«Da impuro come posso rapportarmi a ciò che ho sempre avuto?», sospirò il limone.

«Oh buccia di limone giallastro indemoniato! Sentendoti composizione le cui componenti mantengono integrità, contro un universalismo omologante».

«Nuvola saggia o saccentella, nell'agricoltura privilegiamo i programmi, l'incedere metodico e ordinato. Le piante si nutrono di elementi primari, creati per produrre utili derivati. Senza di noi non avreste di che metticciare».

«Limone bello, testa di pomello, l'opposto del meticcio non è il semplice della semplificazione, né il separato della separazione, non è il chiaro e il distinto della chiarificazione, né la purezza che inventa la purificazione. Si tratta di discutere una certa concezione di universalismo fatta di standardizzazione, livellamento, uniformità che banalizza le esistenze. Il tuo Sole è un'estenuante azione di pieno e vuoto, provoca vertiginose attrazioni e terribili repulsioni, congiunzioni e disgiunzioni forzate, alternanze dolorose. Se tu avessi potuto migrare, saresti morto bruciato. Cerca un'osmosi allegra con ciò che più t'aggrada, aprendoti al confronto, al dialogo ricambiato. Come stai facendo ora con me!».

Quando il limone decreta l'abolizione delle differenze, opera la violenza che riduce all'unità. Lo stesso processo d'integrazione si conclude in un blocco indifferenziato e il molteplice viene assorbito dall'uno. L'unica grande norma nel meticcio è l'assenza di regole. Non sono possibili previsioni. Ogni meticcio è unico e particolare, traccia il proprio divenire. Ciò che nascerà dall'incontro è sconosciuto.

Resta che nel parlarsi, nello slancio di comprensione, entrambi* – il limone preoccupato e l'ingombrante nuvola – sono divenuti possibili l'uno all'altra.

P.S. L'antispecismo si occupa della dimensione culturale degli animali che risulta sempre ibrida perché tali sono fra loro le specie. Dunque è un "sapere e agire meticcio", che si muove calpestando le linee d'incontro e abbattendo concettualmente la falsità delle frontiere.

Massimo Filippi

Mostri

Metafisica. Non esiste il mostro, esistono i mostri. Il mostro non è mai un singolo organismo ma sempre e comunque un superorganismo collettivo. Del pari, non esiste l'ape ma lo sciame, non la formica ma le colonie, non il batterio ma le infezioni, non l'animale ma gli/le animali demoniac*, non l'uomo ma le moltitudini, non il virus ma le pandemie. Poiché le relazioni sono ciò in cui gli enti possono provvisoriamente materializzarsi, i mostri sono ovunque e non sono eradicabili, nonostante i roboanti proclami della purezza identitaria e dell'autenticità reazionaria. I mostri sono iperoggetti immortali che corrono sulle linee di confine per disfarle: sono naturalculturali, viventinonviventi, umanimali. Sono la pulsione di morte e i nonmorti che agitano il ragionevole sonno paralizzante del principio di piacere; alimentando il moto dell'esistere verso l'inorganico, la mostruosità è la faglia impersonale, in incessante metamorfosi, che sostiene la coazione a ripetersi della vitamorte.

Organologia. I mostri sono infinitamente divisibili, essendo assemblaggi di assemblaggi di assemblaggi, matrioske dentro matrioske dentro matrioske, grovigli su grovigli su grovigli. I mostri eccedono le tassonomie, intessendo tra loro – e facendoli delirare – specie, regni, razze, ecologie, continenti, organi, protesi, macchine... Divini e mortali, cielo e terra. I mostri sono frammenti oltre ogni fantasia di integrità. Sono organi senza corpo o, se preferite, sintesi disgiuntive o, ancora, oggetti parziali eccedenti, che godono perversamente della loro inoperosità, improduttività e fallimento. Del loro corpo desiderante e asessuato che non si riproduce ma si rigenera e che si diffonde per contagiosa partenogenesi orizzontale. Che godono del loro non-essere. Per questo, l'indagine sui mostri non deve partire dalla domanda *Cosa sono?*, ma dalla domanda *Cosa possono?*

Storia. Nella provincia dell'Uomo si distinguono tre grandi fasi storiche dei mostri. La prima: i mostri sono portentosi segni del divino che, imprevisi e imprevedibili, infrangono le leggi della natura. La seconda: i mostri sono fenomeni naturali riproducibili in provetta, sono marchi dell'umano utili a descrivere la norma e a normalizzare la natura, infrazioni trasformate in rifrazioni, irregolarità in regola, prodigi in previsione. La terza: i mostri sono resti dell'animale ridotti a merce e poltiglia rosa (o grigia) inglobate in un circolo di vicendevo-

distruzione, alienazione e ri/produzione. I mostri sono ora fabbricati su scala industriale e a ritmi vertiginosi, le rifrazioni sono trasformate in indistinta tenebra abbagliante, la regola in standard omologati e omologanti e la previsione in stasi asfissata e asfissiante. Gli orchi del passato sono diventati Pollicini anormali, assennati e piatti, pallidi e banalizzati, anonimi chiunque relegati a vivere nella zona tra-le-due-morti, zona in continua espansione popolata da moltitudini di esangui morti viventi sterminati per moltiplicazione. Alcune correnti messianico-apocalittiche, decisamente minoritarie, ritengono che esista anche una quarta fase – non-ancora venuta in quanto già avvenuta – della storia dei mostri, nella quale essi si risveglieranno per risignificazione in un processo ascetico e parresiasico di costituzione e cura del (non)sé, in un inarrestabile divenire intensivo capace di porre in stato di arresto la politica criminale della separazione, divisione, dicotomizzazione e smembramento. Che le fasi storiche della mostruosità siano tre o quattro, i mostri sono sempre ontologicamente perturbanti e politicamente disturbanti.

Teleologia. Per i mostri non esiste alcuna teleologia, se non quella che si realizza abolendosi. Ragion per cui i mostri non amano vedersi attribuire un'agency che è sempre e comunque troppo umana, ma vorrebbero estendere all'Umano la loro agency passiva, o meglio, la loro passività agente. Per lo stesso motivo, la rivoluzione che annunciano non è immaginaria né simbolica: la loro rivoluzione è Reale.

Religione. La religione dei mostri è l'immanenza da intendersi nei termini di una coscienza impersonale senza io. L'immanenza non prevede la vita, ma una vitamorte che è ovunque e in tutti i momenti, una potenza che trascina eventi e singolarità, che possono (o meno) attualizzarsi in soggetti e oggetti. E sorrisi, gesti e smorfie, molteplicità e virtualità, beatitudine, sofferenze, gioie e disfunzionalità, polvere dell'essere senza inizio né compimento nell'immensità del tempo vuoto. I mostri, tuttavia, amano anche la trascendenza in quanto anch'essa è un prodotto dell'immanenza. La religione dei mostri è pertanto e a tutti gli effetti un movimento contro-religioso che profana il sacro per rendere insacrificabile la sacertà del comune.

Inezia. Proprio perché costitutivamente privi di identità e plurali – costellazioni, reliquie, vortici, sintomi, anacronismi, asterischi, contrattempi e sopravvivenze –, non esiste un mostro uguale a un altro. Pur essendo mostro, ogni mostro è un gruppo a parte. I mostri non sono classificabili e quindi di loro e su di loro non si può scrivere. Al contrario, si può scrivere con loro l'impossibile: ciò che non cessa di non scriversi.



Federica Timeto
Natura

Credere nella *natura naturata* significa ammettere che possa esservi una natura snaturata, perché se qualcosa è per natura, qualcosa può essere anche contro natura, e chi si affida a madre natura prima o poi finisce per temere la natura matrigna. Ma poiché nulla esiste “per natura”, non può esistere nulla “contro natura” (la logica sapiens traballa non poco quando la bestialità è associata a ciò che è contro natura e contemporaneamente assoggettabile come natura). Non perché nulla esista, *naturalmente*, ma perché a ciò che diciamo, osserviamo e usiamo come naturale non avremmo accesso im-mediato al di fuori della parola, della visione e dell’uso, che a loro volta si delineano per contrasto rispetto a questo presunto sfondo da dire-vedere-impiegare. E anche perché la cosiddetta natura, cioè quella che intendiamo come tale, non è mai né data né fissa, ma sempre in movimento e in cambiamento, oltre che in relazione.

La natura è *artefatta*, ma questo non vuol dire che sia soltanto un oggetto di discorso, senza realtà materiale. Significa piuttosto che nessun organismo è mai completamente naturale in quanto dato e a sé stante. Ne consegue che la cultura non supera la natura né la tecnologia snatura la natura, perché la cosiddetta natura si compone di vite in comune dotate di prensioni e tensioni, conoscenze, memorie, interessi, e perché la cosiddetta natura è mutaforme, si rifà continuamente, stringendo alleanze in azione in modi particolari e immanenti che (si) muovono e trans/in/formano tra loro.

L’idea di una natura passiva, statica e silente, che la tecnologia interviene a conformare e informare dall’esterno, ha prodotto – fingendo di presupporre – la natura e gli esseri “naturali” come automi manovrabili e incapaci di emergenza, dunque inferiori all’Unico che si è arrogato il diritto di attribuire e sottrarre loro valore allo scopo di estrarlo e accumularlo. Passando dall’emancipazione alla tutela, le società occidentali hanno completamente rimosso gli attaccamenti che ci con-naturano, privilegiando la gestione sulla relazione. Le scienze naturali (sempre anche sociali) promuovono un’idea di trasparenza secondo cui gli animali non umani si dovrebbero studiare nel loro habitat naturale, senza

considerare che gli habitat degli animali umani e non umani sono aggrovigliati da migliaia di anni in complesse co-ecologie; cui si accompagna l’assunto, per troppo tempo non problematizzato, che l’evoluzione culturale allontani gli umani dalla natura, quasi che la cultura consistesse in un tirarsi fuori, e da questo fuori disporre a piacimento di ciò che di cultura sarebbe essenzialmente privo. Ma quella di natura – sempre più intorno e più prossima a noi di quanto appaia – è una falsa totalità, evocata strumentalmente per *naturalizzare* precisi sistemi e relazioni di potere e relegare nel regno del naturale categorie da dominare, sfruttare o scartare (salvaguardare è una retorica di segno opposto mossa dal medesimo assunto dualistico): le donne, gli animali altri dall’umano, le minoranze, i nativi, i meno abili.

Non sappiamo fare a meno della natura, eppure non riusciamo davvero a possederla. La natura non è una essenza, un deposito, una risorsa, un grembo, una tabula rasa, uno schermo, *non è* insomma ciò di cui parliamo quando ne parliamo: luogo comune, *topos* e anelito, non esiste davanti a noi o per noi come luogo cui aspirare, fare ritorno o da salvare. La natura è inappropriabile, nonostante le strategie messe in atto nel Capitalocene in particolare, perché non si trova mai là fuori per noi. Si comporta in modo deviante, perché la sua «performatività queer» (Barad) disfa identità compiute e genealogie rettilinee. Nei percorsi naturanti senza origine né fine – la fine invece, è continua, così come il ricominciamento – l’umano rimpicciolito e composto perde ogni privilegio ed eccezionalità. Si comporta come la cyborg, *materiazione* informata non riproduttiva ma rigenerativa, che «salta il gradino dell’unità originaria» (Haraway) rendendo difficile distinguere fra produttore e prodotto, interprete e messaggio, ospite e ospitante.

L’antidoto al produttivismo e all’estrattivismo ai danni della cosiddetta natura, allora, non può essere il naturalismo nostalgico e astorico che vorrebbe sfuggire alla (cosiddetta) civiltà per far ritorno al paradiso perduto, neppure in una versione high-tech (leggi: transizione ecologica). Nessuna fonte, nessuna promessa. L’ecologia, in tal senso, andrebbe piuttosto intesa come un insieme di discorsi e pratiche *con* la natura, *naturalculturali* (Haraway), piuttosto che della cultura sulla natura: sarebbe questo un primo passo per evitare di fare ricorso all’ennesima dicotomia che vede la natura innocente senza di noi o noi colpevoli senza la natura, ma anche per decostruire quanto di ancora universalmente omogeneo c’è sia nell’idea di natura che nell’idea di noi. Tra salvezza e apocalisse, meglio camminare sulle passerelle naturalculturali procedendo per nodi, umile appiglio fra i due lati del taglio.

Egon Botteghi
Ormoni



“Ormone”, un lampo di genio. Non posso fare a meno di ammirarne il significato, da *ὀρμᾶω*: metto in moto, spingo, eccito, ma anche mi affretto, mi scaglio, lancio, irrompo. È però il senso transitivo che più mi rispecchia: agogno, bramo, aspiro, e il sostantivo *ὄρμη*: impeto, attacco, assalto, slancio, desiderio.

Questo desiderio, questo impulso, questa fretta, mi riporta a tutto il senso di urgenza, di lotta, di bisogno sfrenato che avevo di raggiungere la terapia ormonale sostitutiva, di potermi iniettare testosterone con il beneplacito di giudici e medici. Una volta raggiunta la consapevolezza che non potevo sopravvivere nella mia vecchia forma, il testosterone irruppe nella mia vita. Ero un’attivista antispecista e femminista, poteva essere un problema e in parte lo è stato. Perché gli ormoni sono stati sottratti dal loro lavoro silenzioso e fatti parlare da vivisettori; perché, come femminista, mi domandavo che senso avesse aver bisogno di un corpo maschile.

Starling e Bayliss, fisiologi britannici, nel 1902 scoprirono la “secretina”, un ormone prodotto dal duodeno e nel 1905 introdussero il concetto di ormone. Il “caso del cane marrone”, per il quale fu denunciato Bayliss, è nascosto nell’iniezione che mi faccio ogni quattro mesi? Solo io come persona trans* devo farmi questa domanda oppure è una domanda che non risparmia nessun*? In un cassetto della mia scrivania c’è una scatolina preziosissima con un foglietto illustrativo. Oggi lo leggo. Il farmaco che prendo, Nebid 1000 mg/4 ml, contiene come principio attivo il testosterone. Naturalmente di sintesi, non è più estratto da testicoli, ovaie e urine. Tuttavia, come afferma Preciado in *Testo tossico*, ogni volta che assumo testosterone stringo un patto: «Per accedere al materiale di ricerca, i laboratori, gli scienziati e i ginecologi sono dovuti uscire dai loro laboratori e dalle cliniche. Il posto più probabile dove poter trovare enormi quantità di ovaie e testicoli erano senz’altro i mattatoi». Gli ormoni sono il risultato di questo traffico, che lega laboratori, cliniche, prigionieri, mattatoi, baleniere fino a raggiungere il consumo domestico. Il mio corpo di persona trans* è inserito in questa catena di sperimentazioni.

Nel foglietto illustrativo si legge che il Nebid serve a trattare

l'ipogonadismo maschile e non deve essere assunto da donne e bambini – nessun accenno agli uomini trans*. Il mio consumo è *off label*: una licenza sotto la responsabilità del medico prescrittore. Moltissimi uomini trans sono stati usati per testare questo farmaco, rappresentando una classe ipogonadica alla massima potenza. Io sono un animale sperimentale, più fortunato di altri perché ho dato il mio consenso e non sono stato ucciso.

Le persone trans* sono parte del flusso di corpi che alimentano quella che Preciado chiama *farmacopornografia*, i farmaci che ci tengono in vita sono fatti anche dei nostri corpi. Da qualche anno alcuni chirurghi che praticano operazioni legate all'affermazione di genere cercano fondi e pubblicità per il loro lavoro, puntando sull'economia circolare che ne può scaturire: fai felice un paziente e ottieni materiale biologico. Nel foglietto illustrativo del Nebid c'è scritto che *il medico inietterà la fiala molto lentamente in muscolo*. Questo non vale per me e per molti uomini trans: noi, che siamo un corpo non previsto per questo farmaco, ci iniettiamo per conto nostro, nelle nostre case, nella nostra personale costruzione del nostro genere.

Il mio modo di usare gli ormoni non rinforza il binarismo di genere, non mi rende un supermaschio, ma costruisce la mia eccedenza di genere, il mio allargarmi a macchia d'olio sulle categorie maschile/femminile. L'ormone che uso fa parte della classe degli steroidi e passa da una serie di tappe enzimatiche che prevedono la trasformazione del colesterolo in pregnenolone. Trovo evocativo il fatto che gli ormoni della differenziazione sessuale abbiano tutti un inizio indeterminato. Il mio testosterone è chiamato colloquialmente Mr T da molti uomini trans*, ed è uno steroide con 19 atomi di carbonio che rappresenta il tipico ormone maschile. Però Mr T è sintetizzato dalle cellule di Leydig (che non a caso era uno zoologo) del testicolo, da quelle della zona reticolare del surrene, della teca del follicolo e dall'interstizio dell'ovaio. Addirittura viene sintetizzato nella cute e nei muscoli.

È ormai chiaro che tutti i corpi producono androgeni ed estrogeni, che non sono appannaggio rispettivamente del corpo maschile e del corpo femminile, che la differenza è quantitativa e non qualitativa. Il sistema ormonale è così complesso che la scienza deve ammettere che ci sono ancora vasti territori ignoti. È in questi territori che ho potuto inserirmi, trovare il mio spazio, essere l'elemento perturbante e un punto di partenza per costruire sperimentazioni e studi. Come sempre nel mezzo, un po' di quello e un po' di questo, niente di definibile. Libero e legato da un ormone.

Mario Blaconà

Osceno

Imbecille! Come potevi pensare che ti avremmo ucciso? Non lo sai che noi vorremmo ucciderti mille volte, fino ai limiti dell'eternità, se l'eternità potesse avere dei limiti?

Pier Paolo Pasolini, *Salò e le 120 giornate di Sodoma*

Nello scandagliare la lingua italiana da altre angolature, nella direzione in cui diventa linguaggio, si trovano diverse parole che assumono sensi ambigui, derivanti da storicizzazioni viziate e pregnhe di istanze anacronistiche, se non addirittura reazionarie. Forse, però, la parola che più di tutte racchiude questa insensibilità, questo senso di una morale a comando, pilotata dal potere, è la parola "oscenità".

Il dizionario la definisce: «L'offensiva e scandalosa ostentazione o eccitazione mediante parole e immagini attinenti all'ambito sessuale». Nel corso dei decenni, tuttavia, alla parola "oscenità" sono state anche associate determinazioni di carattere molto più generico, tant'è che qualche linguista si è spinto a proporle un significato più ampio, che comprende e che allo stesso tempo travalica, in forza e chiarezza, il senso attinente all'aspetto sessuale. Secondo questa ulteriore interpretazione "osceno" andrebbe ad assumere il senso di "fuori dalla scena", qualcosa, quindi, che si sposta rispetto al palcoscenico dello status quo, qualcosa che scandalizza per il solo fatto di collocarsi altrove o, in certi casi, qualcosa che tendiamo a rimuovere, un'ombra scomoda che non vogliamo riconoscere come presente nel nostro mondo, in quanto ci porrebbe davanti a mostruosità (queste sì reali), troppo profonde per essere esaminate con onestà.

Al secondo posto, seguendo questa ideale classifica, troviamo l'altro sostantivo tra i più abusati per sottointendere il disgusto, la depravazione (sinonimo di oscenità?), la sporcizia...: "maiale". Nel mondo animale, il maiale è storicamente l'individuo più portato a esempio al fine di descrivere atteggiamenti umani inappropriati, deprecabili e disonesti. «Sei un maiale», porta con sé un'infinita portata di nefandezze e l'aspetto più paradossale è che nessuna di queste è veramente attinente alla "natura effettiva" del maiale stesso. Persino istanze di carattere resistenziale (o presunte tali) nei confronti del potere usano l'immaginario del maiale per mortificare i "tutori dell'ordine" o le correnti

più violente e totalitarie della storia occidentale (poliziotti, fascisti = porci).

Parto da questo presupposto, su cui in molti hanno probabilmente già riflettuto più approfonditamente, per chiarire un pensiero che mi torna ciclicamente in mente da qualche giorno, da quando cioè ho letto la notizia delle condizioni indescrivibili in cui i maiali vengono trasportati al macello durante questi asfissianti giorni di calura estiva fuori da ogni norma “naturale”. Camion all’interno dei quali le temperature raggiungono i 40 °C, spingendo i maiali a mordere le sbarre di acciaio nel gesto disperato di fuggire; esseri senzienti, desideranti, amanti, costretti, con la bava alla bocca, in situazioni inconcepibili, spinti verso la morte attraverso la tortura.

Possiamo definire osceno tutto questo? Secondo la teoria per la quale questo termine indica l’essere “fuori dalla scena” forse sì, ma fino a un certo punto. Se per “fuori” intendiamo al di là del nostro campo di coscienza, quindi nascosto concettualmente, ignorato, allora sì. Ma se intendiamo come “scena” l’insieme di situazioni approvate dal sistema che le regola, rientranti pertanto nelle possibilità consentite dal gruppo di normative che mandano avanti il mondo industrializzato, allora questa oscenità rientra perfettamente nella scena approvata, giustificata e, per la maggior parte delle persone, irrinunciabile.

Ecco che allora il termine “osceno” assume tutta la sua arbitrarietà, tutta la sua inutilità reazionaria. Applicare uno scenario osceno a una delle fonti dell’immaginario collettivo che più rappresenta, nella menzogna, l’oscenità, smaschera la nullità di questo termine, aprendo infiniti scenari su come spesso il linguaggio umano sia una delle armi più potenti e pericolose, forse la più pericolosa, che il potere incorpora per dominare nel malinteso tutto ciò su cui si estende.

Se per Wittgenstein «linguaggio e mondo hanno la stessa struttura logica: il fatto permette al linguaggio di raffigurare il mondo, che è concepito come la totalità dei fatti», il termine “osceno” e il termine “maiale”, fittiziamente sinonimi, sono allo stesso tempo una conferma e una negazione del famoso assunto portato avanti nel *Tractatus logico-philosophicus*. In questo senso, il fatto permette al linguaggio di raffigurare solo ciò che al mondo conviene venga raffigurato ma, allo stesso tempo, se guardiamo questo fatto al di fuori dal mondo, allora lo possiamo senz’altro ritenere come raffigurabile.

Per raggiungere la verità dobbiamo rinunciare al senso. Un’altra riprova che parlare, scrivere, leggere, ragionare non ci rendono superiori proprio a nessuno.



Ilaria Santoemma
Postumano

L'eziologia del termine postumano è varia e complessa: ha una valenza polisemica figlia di genealogie e concetti eterogenei, a volte divergenti. Se la sua accezione scientifico-critica risale alla teoria cyborg e ai *Cultural Studies* in chiave femminista e queer, è soprattutto nell'ambito transumanista che il postumano ha trovato diffusione. Postumano è oggi, nel dibattito pubblico, tanto l'apocalisse irreversibile dell'emergenza ambientale che il corpo tecnologico. È la radicale svolta epistemica femminista teorizzata da Rosi Braidotti, ma anche la vita che attraversa le soggettività geo-info-bio mediate dando una nuova dimensione al concetto di alterità. Nella forma semantica, il concetto ha assunto poi contorni potenzianti: speranza di vita futuribile innestata negli ingranaggi tecnici. La condizione post-umana confonde: ripropone i caratteri disgiuntivi dell'*Anthropos* moderno e occidentale, indicando l'aspirazione ultima all'abbandono del corpo umano.

Per questo distinguiamo il postumano dal postumanesimo, corrente di pensiero transdisciplinare che ispira epistemologie politiche post-antropocentriche e antispeciste. Diffusosi prevalentemente in Nord America, il termine è stato spesso assimilato al successo di altri "post" – post-moderno, post-coloniale e post-femminismo – con i quali condivide il presupposto epistemologico del superamento o della decostruzione di categorie e paradigmi. Al cuore del postumanesimo è la critica e lo smantellamento di un certo concetto di uomo che domina la storia del pensiero moderno occidentale e che si è affermato mediante l'omissione e la marginalizzazione di ciò che non è ricaduto sotto una nozione monolitica di umano. Alterità organiche e inorganiche, animali non umani, soggettività de-umanizzate e poste al di fuori dei confini di riconoscimento del soggetto egemone, tutte popolano la prospettiva postumanista. Il postumanesimo filosofico e critico risponde quindi all'esigenza di rinnovare la teoria critica contemporanea problematizzando il limite delle epistemologie positiviste. È nell'opera di disgiunzione violenta dell'altro da sé e nella costruzione di gerarchie strutturali che incrociano saperi e potere che la critica postumanista affonda le sue radici post-dualiste, post-antropocentriche, antispeciste e femministe.

Sono almeno tre i piani di critica radicale del postumanesimo: l'unitarietà autoreferenziale dell'umano chiuso in una sorta di igiene ontologica; il soggetto di conoscenza, produttore di gnoseologie accentratrici e universalizzanti; infine *Anthropos*, rappresentante di specie gerarchicamente superiore alle altre, distruttore e dominus degli ecosistemi. Il postumanesimo critico, come lente onto-epistemologica, mette in guardia da questi tre piani di costruzione esclusiva dell'umano, disvelando le molteplici prassi ibridative alla base delle forme di vita umane e non umane. Postumanesimo è oggi il *trait d'union* delle teorie femministe radicali, della rivoluzione epistemica post- e decoloniale, della prassi politica intersezionale, ma anche dei *Critical Animal Studies*. Si tratta di navigare la prospettiva postumanista unendo i tasselli etnocentrici ed esclusivi del soggetto "igienico", sbaragliando i suoi orizzonti di senso, significato e strutturazione sociale. Una delle svolte postumaniste è quella di dare spazio alla dirompenza di natura e materia non come sfondi agiti, ma come realtà agenzialmente connesse, grovigli di alterità che si materializzano e che materializzano esistenze cyborg, non umane e animali fuori dal solipsismo antropocentrato.

Come scrutare il mondo con lenti postumaniste? Scegliamo come testimone la lanterna maculata (*Lycorma delicatula*), l'insetto asiatico giunto in Nord America. Solo qualche mese fa, «The New York Times» titolava: «Die, Beautiful Spotted Lanternfly, Die!». Il fenomeno della caccia alle lanterne maculate è scaturigine figurativa del paradigma antropocentrico: considerate infestanti per gli ecosistemi privi di predatori, sono nel mirino di una grande campagna di sterminio avallata dalle autorità locali. Se è vero che la specie genera alterazioni epocali nella catena produttiva agricola alla base della riproduzione della specie umana, nonché negli ecosistemi in cui è giunta, è altrettanto vero che solo un paradigma verticale e solipsistico può aver plasmato l'umano nella chiusura di confini impenetrabili.

Considerarsi igienicamente al di fuori del groviglio agenziale che ci compone significa non tenere conto della natura costitutiva e postumanista delle proprie relazioni. È questo il contributo che un orizzonte *postumanista* si propone: riscrivere le cartografie onto-epistemologiche della vita ibrida e delle soggettività mostruose. Tracciare epistemologie politiche postumaniste può dar conto dell'esistenza di forme di vita altre da quella egemone, come la lanterna maculata, superando l'idea del solo passaggio nefasto dell'"Umano". Il postumanesimo al contrario disvela la sostanziale apertura ibridativa che traccia un filo di resistenza comune con le alterità di cui tenere conto e che da sempre siamo.

Claudio Kulesko

Qohelet



Il breve testo intitolato *Di chi la colpa?* del filosofo Giuseppe Rensi – uno dei più misconosciuti contributori del pessimismo europeo –, si apre con il seguente invito: «Guarda un gatto che si diverte a straziare con studiata lentezza un topo, badando, per poter gustare sino all'estremo l'agonia dei suoi ultimi moti e spasimi, di non ucciderlo d'un sol colpo [...]. In ognuno dei suoi guizzi rapidi, semplici, eleganti, graziosi, giocosi si rivela l'assoluta innocenza della sua crudeltà. La colpa non è sua». A tali considerazioni, fa seguito una domanda – un interrogativo determinante, direttamente rivolto al lettore: «Di chi dunque la colpa?».

La medesima perplessità domina uno dei testi fondamentali della sapienza occidentale: il *Qohelet*, o *Ecclesiaste*, libro dell'*Antico Testamento*. Il titolo del rotolo deriva dal nome del presunto autore, che prende la parola in prima persona, erompendo in un lungo lamento – vera e propria orazione funebre, che si direbbe da un lato rivolta a se stesso e dall'altro al mondo intero. «Vanità delle vanità [...]. Tutto è vanità in questo mondo», esclama Qohelet, che afferma di esser stato re di Israele in Gerusalemme e di essersi ritirato in cerca del senso e della destinazione del mondo. Un eremitaggio trascorso in muta osservazione e coronato dal fallimento: non vi è alcun senso, per il vecchio Qohelet; nessuna meta; nessuna destinazione finale. Il tempo dell'*Ecclesiaste* è un tempo ciclico – tempo della ripetizione infruttuosa, dell'eterno ritorno dell'identico: «Ciò che è stato è quello che sarà, e ciò che si è fatto è quel che si farà; niente di nuovo avviene sotto il sole». Come per Sileno (sardonica divinità boschiva del pantheon ellenico) anche per Qohelet è meglio non essere mai nati e, una volta nati, morire presto, il prima possibile. Tanto l'aborto quanto la creatura che vive due volte mille anni, domanda Qohelet, in un sussurro, «non vanno forse tutt'e due alla stessa dimora?». In un circolo senza fine, la metafisica della vanità ordita da Qohelet è alimentata dalla morte e quest'ultima dalla vanità stessa. Polvere siamo e polvere ritorneremo. A nulla vale affaticarsi e prodigarsi, tormentati dal caso e dal dolore.

Lo stesso si può dire per gli animali non umani: «Infatti, la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono quelli, muoiono queste, e il soffio vitale è uno per tutti e la superiorità dell'uomo sulla bestia è nulla, perché tutt'e due sono vanità». L'ontologia del *Qohelet*, tuttavia, non si presenta come immediatamente "piatta"; a negare la superiorità dell'umano sugli altri enti non è la speculazione filosofica, o la glossa teologica, ma una graduale de-stratificazione del mondo, effettuata per mezzo della morte: quel che appare complesso è in realtà semplice; ciò che agli occhi dell'umano sembra splendere più dell'oro, non è che polvere. Tra gli intricati affreschi evocati da *Qohelet*, brulicanti di vita non umana (il capperio, gli uccelli, le nubi e via dicendo), il "reale", duro e infecondo come i vasti deserti mediorientali, si rivela nella foggia di un'essenza vuota, pressoché impalpabile, custodita al cuore di ogni cosa. «Vano», di fatto, è ciò che è vuoto, privo di consistenza e di peso: la leggerezza della sabbia o della cenere.

Il collasso dell'eccezionalismo umano, nel caso del *Qohelet*, è di certo pagato a duro prezzo. Ma la *vanitas* non si esaurisce in una mera condanna della vita e del desiderio; al suo interno, infatti, si cela una promessa – che *Qohelet* occulta agli occhi del lettore superficiale. Se ogni cosa è vacua e leggera, allora ogni cosa è, al contempo, del tutto innocente. Vanità è opporsi alle ingiurie della sorte, alla fame, alla malattia, alla povertà; ma vane sono anche l'ingordigia, la brama di ricchezze, la smania di salute, fama e fortuna – nonché i loro oggetti: il cibo, la salute, la gioventù e l'oro. Non fare, non agire, non costruire, non desiderare: ecco tutto quel che è concesso a chi è malauguratamente nato. Una promessa di levità, di liberazione finale.

Il lamento di *Qohelet* (diversamente da quello di Giobbe, con il quale, tuttavia, condivide parecchio) si dissolve nell'estasi del vuoto – nel frullio dei piccoli, insignificanti piaceri concessi agli umani, prima che la morte si abbatta su di loro. Porta via con sé ciascuna delle sue figure – uomo e donna, uccelli, piante, minerali, entità atmosferiche e ogni sorta di astrazioni – trascinandole nel gorgo dal quale emerge la risposta alla domanda determinate: «Di chi dunque la colpa?» Di tutti e di nessuno.

Federico Zappino

Queer

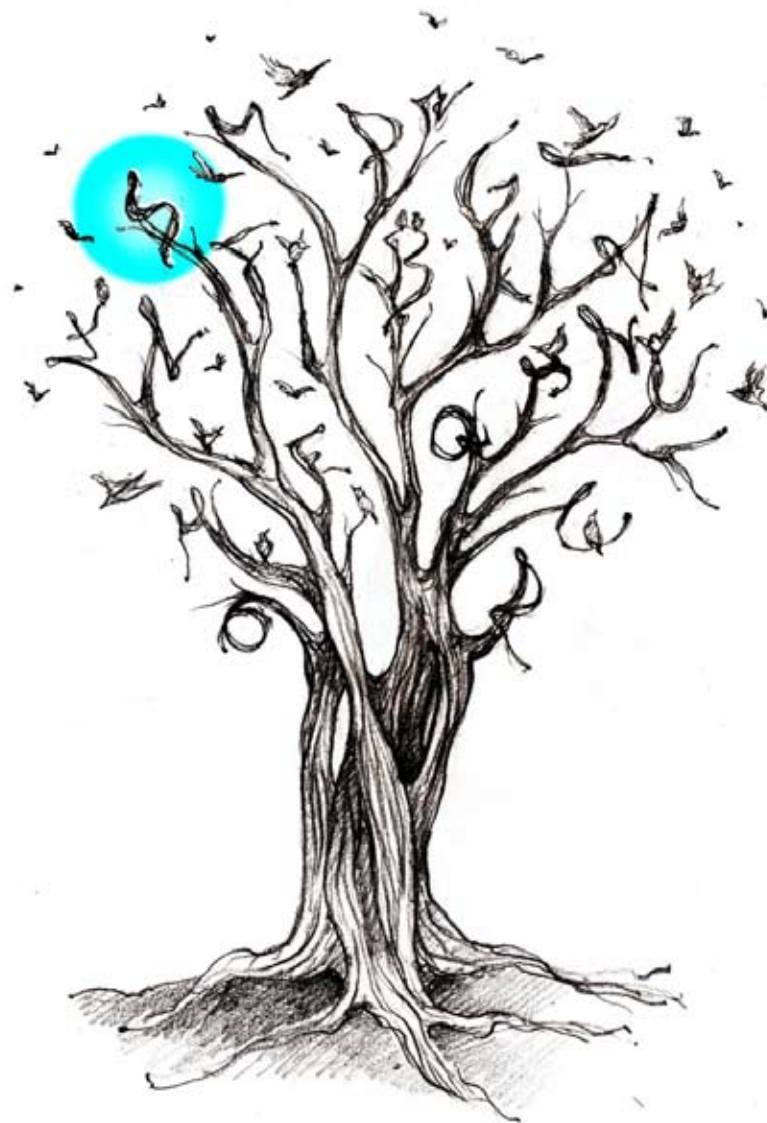
Se c'è una cosa ad accomunare antispecismo e queer è il fatto di non avere un significato univoco e di non presiedere a forme di azione politica coese e automaticamente coerenti.

Doveroso, dunque, è indicare sempre cosa intendiamo con antispecismo e con queer. L'antispecismo è una teoria e un'ideologia che mira a sovvertire la "specie", intesa come prodotto umano funzionale all'attribuzione di una priorità ontologica e politica all'Uomo e finalizzato, a sua volta, alla produzione di un ordine ontologico e politico fondato sull'istituzione di differenziazioni gerarchiche nella catena dell'essere. Il queer è una teoria e un'ideologia che mira a sovvertire il "genere", inteso come prodotto eterosessuale funzionale all'attribuzione di una priorità ontologica e politica alla relazione fra i generi binari e complementari da essa istituiti e ad essa funzionali (uomo/donna) e finalizzato, a sua volta, alla produzione di un ordine ontologico e politico fondato su differenziazioni gerarchiche tra generi e tra forme normative e abiette del genere e della sessualità.

Due, per quanto mi riguarda, sono i nessi e le relazioni a fondamento di una lotta comune fra i due movimenti. Il primo è che alla base del concetto di "specie" elaborato nel corso dei secoli dall'umano, nonché della differenziazione degli esseri viventi fra loro, vi sono la capacità e la modalità riproduttive definite direttamente per similitudine o per contrapposizione rispetto alla capacità e alla modalità riproduttive eterosessuali: l'uomo e la scrofa sono diversi perché pur essendo entrambi mammiferi (l'uomo eiacula come il maiale e la donna partorisce come la scrofa) non possono riprodursi fra loro; la scrofa e la trota sono invece diverse non solo perché i mammiferi e i pesci non possono riprodursi fra loro, ma perché lo fanno in modo diverso – la prima partorisce, mentre la seconda depone le uova; la trota e le alghe, a loro volta, sono diverse perché se la prima depone decine e decine di uova che verranno successivamente fecondate, le seconde si riproducono in maniera vegetativa, asessuata, generando individui identici attraverso la scissione di una sola cellula; infine, se gli umani, gli animali e le piante, pur ordinati gerarchicamente fra loro, differiscono nettamente dalle pietre, è proprio perché queste ultime, non riproducendosi affatto e in nessun modo, sono considerate materia morta.

A sua volta, nonostante la relazione gerarchica uomo > donna e la capacità e la modalità riproduttive eterosessuali assurgono a pietre angolari per la produzione umana della nozione di specie, delle differenze fra le specie, nonché per la produzione di gerarchie e relazioni gerarchiche nella catena dell'essere – in seno alle quali l'uomo *domina* in senso letterale –, la produzione della riproduzione “naturalmente” eterosessuale degli animali rafforza retroattivamente la naturalità dell'eterosessualità umana – e poco importa che vi siano innumerevoli forme di riproduzione animale che sconfessano apertamente la necessità di gameti maschili e femminili, o la stabilità dei ruoli sessuali-riproduttivi. La specie in altre parole è legata a doppio nodo a ciò che ho definito «modo di produzione eterosessuale», proprio perché nonostante sia un suo prodotto, alimenta e rafforza l'ordine gerarchico eterosessuale – che chiaramente non si riduce alla riproduzione –, come se di esso costituisse il fondamento naturale e necessario, la *verità* che l'umano dovrebbe ricercare e riaffermare. L'ordine di specie e l'ordine eterosessuale, pertanto, stanno in piedi e cadono insieme.

L'altro nesso fra antispecismo e queer è di natura etica e politica. L'obiettivo dell'antispecismo è di sovvertire l'umano. L'obiettivo del queer è di sovvertire l'eterosessualità. Ciò significa che entrambi condividono l'obiettivo di sovvertire i pilastri dell'ordine ontologico e politico: l'*individuo* e la *relazione* – essendo entrambi già da sempre compromessi con gerarchie di specie, di genere, sessuali e, chiaramente, razziali e abiliste. Non sappiamo cosa sia l'individuo al di fuori dell'umano maschio, bianco e abile, e non sappiamo cosa sia la relazione al di fuori dell'ipoteca eterosessuale che pende su di essa, in cui le parti di questa relazione sono fra loro legate da una gerarchia e da una disuguaglianza intesa come naturale e necessaria. Proprio per questo ci sembrano insostenibili. Ma proprio per questo, rifondare forme di relazionalità e di soggettivazione (individuali e collettive) non gerarchiche e non violente, sulla base delle straordinarie teorizzazioni antispeciste e queer è forse la sfida più importante per entrambi i movimenti, pena la collusione con le crescenti forme di disumanizzazione e di individualizzazione sovrane e proprietarie del tempo presente. La distruzione dell'umano non prevede l'elevazione a valore della disumanizzazione. La distruzione dell'eterosessualità non prevede la negazione di qualunque relazione. Spetta a noi indicare le alternative di soggettivazione e di relazione oltre i confini di genere e di specie – relazioni che già abbiamo inventato, che già sperimentiamo nelle nostre pratiche minoritarie, e che si tratta di rendere contro-egemoniche.



Teresa Masini
Respiro

La rana del Borneo non ha polmoni e respira direttamente dalla superficie della pelle, alcuni animali umani sono in grado di trattenere il respiro per tre minuti, gli uccelli d'alta quota, come gli avvoltoi, accumulano sacche d'aria in varie aree del corpo, il ghepardo, correndo, può arrivare a fare centocinquanta respiri al minuto, le branchie dei pesci riescono a estrarre l'80% dell'ossigeno disciolto nell'acqua, il polmone sinistro dell'animale umano è leggermente più piccolo di quello destro, le rane di vetro estraggono ossigeno, tra i vari metodi, anche attraverso una membrana respiratoria sul rivestimento della bocca e il blob parassitario Henneguya salminicola sembra essere il primo soggetto animale a non poter respirare («Chissà come fa a sopravvivere!», si chiedono gli scienziati in preda all'ennesima "isteria da Pfiesteria").

In una prospettiva neomaterialista, multispecie e antispecista, che posizione assume il respiro? In che modo una reazione chimica che coinvolge ogni cellula del corpo, un automatismo comune a – *Henneguya* escluso – tutti gli animali nonumani (e non solo) del pianeta Terra, può informare il fare politico e sostenere il pensiero creativo che vi è sotteso?

Più che chiedersi cosa sia il respiro – la pratica informale per eccellenza – possiamo quindi provare a chiederci *cosa può un respiro*.

Il respiro permette un'esperienza dell'essere che non è né materiale né mentale; si posiziona nel campo tra definito e indefinito, tra visibile e invisibile, tra percepibile, appena percepibile e totalmente impercettibile. Si posiziona, insomma, in un margine.

Non ha confini prestabiliti né stabili, il respiro. Non ci sono tempi che ne stabiliscano un prima e un dopo, regole che ne decretino la completezza o l'incompletezza, bordi che lo contengano in un di qua o in un di là, uno spazio preciso in cui avvenga se non nel contatto precario con la corporeità grossolana delle cavità – umane o non umane che siano.

Percorre un cammino *difficile*, il respiro. Non si fa contenere, non si fa assoggettare, non conosce frontiere né categorie. È universale e proprio

di tutte le soggettività animate. Non guarda al colore della pelliccia, alla forma delle zampe, alla conformazione del volto, alla presenza o meno di polmoni, alla disposizione degli organi interni, alla vergogna più o meno presente negli sguardi così come alle idee o all'*Umwelt* del soggetto ospitante.

Il respiro, per manifestarsi, ha bisogno di un corpo, di una struttura materiale, ma non si chiude – definendosi – entro i limiti della forma. È *informale*, e così non catturabile dalla materia che lo veicola, né dalle strutture cognitive che vorrebbero definirlo, contenerlo, ammaestrarlo, consegnargli un tratto, una sostanza, uno spessore. È una tecnologia dell'esistenza prima e oltre le giunture dei concetti: *chi è, dove si colloca, che forma assume, l'animale che respira?*

A volte il respiro si riduce nell'immagine di una nuvoletta di vapore; a volte è invisibile, e prende consistenza in un suono (un ruggito o un gracchiare); altre volte l'aria che contiene si condensa in una serie di piccole cavità sferoidali chiamate bolle. A volte questa trasparenza porta con sé la delicatezza di un soffio; altre volte allarga un petto, trattiene a sé una forza e poi la libera, trasformando l'aria in un getto dirompente.

Il respiro è il primo atto di apertura dei e ai sensi. È una forza innominabile, meccanismo ancestrale e divino (sicuramente poco umano) di tensione e distensione, riempimento e svuotamento ciclico e reiterabile – ma sempre mutabile – che inserisce nel mondo e pone davanti al mistero della percezione. Respirare è un continuo dare se stessi allo spazio e ritenere lo spazio in sé; c'è mondo senza respiro, ma sicuramente senza respiro non c'è sé – inteso non in senso psicologico ma carnale, vitale. Il respiro è un atto corporeo e transcorporeo al tempo stesso: è una reazione propria dell'individuo, ma è anche strumento pre-cognitivo universale che allena ad essere *cose tra le cose*; permette di perdere il senso del contenuto (del corpo, delle parole, dei sistemi) e di farsi contenitore, ambiente vuoto capace di sentire, vedere e accogliere.

Respirare è mettere in atto un dialogo osmotico con lo spazio, in una relazione che è ecologica perché capace di destrutturare il paesaggio del pensiero logico e razionale e di creare un network invisibile tra le diverse tensioni del mondo. È il primo gesto, quello costitutivo e impresentabile (irrapresentabile) verso la condizione di un *pensiero per affetti*: respirare è l'esecuzione disciplinata – limpida, fresca – di qualcosa che non viene ordinato, ma suggerito.

Gianluca Solla
Rivolta

1. Per iniziare interpelliamo qualcuno che di rivolta è stato un maestro riconosciuto, dai suoi compagni come dalle polizie di mezzo mondo. Scrive Bakunin un secolo e mezzo fa: «La rivolta è un istinto della vita; il verme stesso si rivolta contro il piede che lo schiaccia e, in generale, si può dire che l'energia vitale e la dignità comparativa di ogni animale si misura dall'intensità dell'istinto di rivolta che porta in se stesso» (*Opere III*, p. 236). Liberando il passo da ogni valore metaforico, cogliamo come qui la rivolta sia intesa come parte integrante della vita stessa. È il principio di quei processi che dalla materia vivente – e anche da quella che generalmente consideriamo morta – generano sempre nuova vita. Il verme – questo animale invisibile la cui opera, per lo più sotterranea e dunque inapparente, è una costante trasformazione dell'esistente – vi compare in qualità di rappresentante di ogni vivente, che anche alla cieca sa quali forze lo opprimono e come contrastarle. Esiste una scala di questa partecipazione tutta biologica all'atto del rivoltarsi: i suoi piani sono dati da un fattore qualitativo com'è «l'intensità dell'istinto di rivolta che [ogni animale] porta in se stesso». A maggiore intensità di tale istinto corrisponderà un maggior grado di «energia vitale». Singolare che la parola di cui si serve la traduzione che ho sottomano sia «istinto». All'istinto attribuiamo sempre qualcosa di cieco, è l'espressione di una forza che abita chi agisce, a prescindere dal fatto lo si sappia o no.

2. Riassumendo, la rivolta non sarebbe quel fenomeno umano e soggettivo che abbiamo sempre pensato fosse, per cui una massa o un collettivo si associa per rovesciare un potere costituito e le sue forme di sovranità, di controllo, di ordine sociale. Ciò che abitualmente chiamiamo «rivolta» e identifichiamo con un sollevamento contro il potere, i suoi simboli e i suoi dispositivi, non è, a sua volta, che una parte più piccola di una rivolta più profonda che attraversa tutto il vivente, anche quello non umano. È da questa potenza che la stessa rivolta umana trarrebbe le sue energie, il suo slancio. Potremmo forse anche dire che è da questa potenza animale di una vita che intende riappropriarsi di se stessa che la rivolta umana è – per lo più inconsapevolmente – l'erede. Il suo

elemento predominante è un elemento animale, barbaro, in-civile, quanto meno nel senso di un resto non-umano e non-umanizzato all'interno della politica degli umani. Più che la rivoluzione a cui inevitabilmente la si accosta, la rivolta è indirizzata contro la normalità del funzionamento dei dispositivi di potere e dei loro correlati ideologici, ma per far fiorire dentro il vivente una rivolta che è già presente in esso, seppure in forma latente. Nel gesto dei rivoltosi qualcosa si appella a una mescolanza tra generi, per ritrovare al suo fondo il senso di una più intima coesistenza tra le forme di vita.

3. Proviamo ora a fare un passo in avanti. Se generalmente si parla di rivolta umana, specificamente legata a una coscienza di classe, il passo citato ci mostra come sia necessario tematizzare un concetto di rivolta più esteso. Il verme di Bakunin testimonia come la rivolta, più che appartenere alla lingua dominante del progetto, partecipi a un altro lessico che è quello delle forze senza nome che sono in atto nei processi del reale. È significativo che, in un testo magistrale sulla rivolta degli spartachisti a Berlino, Furio Jesi scriva che la rivolta si nutre della consapevolezza che «*del passato ciò che veramente importa è ciò che non si ricorda*» (*Spartakus. Simbologia della rivolta*, p. 69). Tocchiamo qui un punto di vertigine rispetto al lessico del progetto politico, della consapevolezza e perfino del progresso. Se la rivolta è una riappropriazione del tempo, questo tempo è quell'eccesso che trapassa perfino la nostra memoria: è un tempo la cui intensità non è proporzionale alla nostra capacità di ricordarlo. Per questo motivo la rivolta resta in traducibile nei termini di una presa del potere e muove dalla presenza di un elemento incalcolabile. Resta così irriducibile anche ai singoli che vi prendono parte. Potenza cieca come quella del verme, potremmo dire, le appartiene non la ricerca di un potere da conquistare, spendere, consumare, ma l'esigenza di essere in ogni suo atto espressione politica di ciò che la vita esige per essere. Come ha scritto Jesi, il suo è un tempo in cui «tutto ciò che si compie vale per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità in cui consiste la storia» (p. 19). In ciò essa è già vittoriosa perché si è emancipata dalla necessità di ristabilire l'ordine e il controllo per potersi dire tale. Piuttosto, rivoltarsi vuol dire insorgere contro le determinazioni che irregimentano il gioco delle forze vitali. E in primo luogo implica stringere un'alleanza inedita con ciò che non si ricorda, non solo per nutrirsi dell'esigenza di abbandonare il proprio ricordo, personale o collettivo, ma anche per insorgere contro quanto del proprio essere intende trarre il suo fondamento da una memoria che è sempre intenzione.

Tamara Sandrin

Sguardo

There is no shortage of ugliness in the world. If man closed his eyes to it, there would be even more [...]. On this screen will appear an image of ugliness, a vision of pain no caring human being should ignore. Forough Farrokhzad, *The House is Black*, 1962



Dove inizia la prassi dello sguardo pietrificante della Gorgone, là sullo schermo, dove tutto è riproduzione, siamo gettati a percepire la morte e la vita, passate, aleatorie, irreali, fissate per sempre.

Natural History (James Benning, 2014) con 54 inquadrature a macchina da presa fissa, catapultandoci in un abisso temporale, apre una nuova prospettiva dello sguardo.

Lo sguardo immobile della macchina da presa si rispecchia nello sguardo immobile dello spettatore, costretto a fissare per lunghi minuti corridoi vuoti, scale, porte chiuse, immagini di morti e altri sguardi, fissi e immobili per l'eternità.



Dentro a li occhi suoi ardeva un riso
(Dante Alighieri, *Paradiso*, XV, 34)

Anche la dialettica movimento/immobilità tipica delle proiezioni cinematografiche è rimessa in gioco e giunge a uno scacco: lo spettatore immobile sulla poltrona non osserva più le immagini in movimento che costituiscono l'essenza del cinema, ma un'immobilità agghiacciante. Il movimento è dato dal cambio dell'inquadratura e, nella lentezza, ci conduce in una visita museale impossibile, permettendoci di entrare e penetrare in luoghi, magazzini e celle frigorifere, che il visitatore in carne e ossa non vedrà mai, che invece sono offerte all'occhio dello spettatore in tutta la loro inquietante solitudine e desolazione.



Sono luoghi disabitati perché popolati solo da “spettri” di pelle, piume e paglia, che dalla morte sembrano voler dire qualcosa allo spettatore. Fissi gli occhi negli occhi – gli occhi vivi dello spettatore negli occhi di vetro degli animali impagliati – possiamo vedere la morte attuale, non più la vita. Ed è questo che vogliono dirci, pur nell’immobilità catatonica di chi non è più: «Noi eravamo, avevamo un passato e un destino, e speranze e sogni, occhi per vedere e pelle per sentire».



Avere occhi non equivale a vedere. Come Edipo, lo spettatore ha occhi ma non riesce a vedere la miseria in cui è caduto: solo uccidere la prassi dello sguardo soverchiante può creare un nuovo modo di vedere alternativo, per distogliere gli occhi dall’oscenità della visione e cogliere la vita e il desiderio spenti nei corpi morti, risvegliare anche il nostro desiderio di sguardo corrisposto.



L’occhio non sarà più organo della percezione ma dello sguardo amoroso e desiderante. Allora, come Tiresia, potremo vedere e comprendere gli occhi dei morti, comprendere ciò che nascondono e la vita che hanno avuto, mansueta e dolente, selvatica e gioiosa, ma sempre sfuggente e indecifrabile all’occhio umano.



Verrà la morte e avrà i tuoi occhi –
 [...] I tuoi occhi
 saranno una vana parola
 un grido taciuto, un silenzio.
 [...]
 Per tutti la morte ha uno sguardo.
 Verrà la morte e avrà i tuoi occhi.
 (Cesare Pavese)



Bianca Nogara Notarianni

Sogno

«I sogni più belli sono come segnati da un'incrinatura» (Adorno). Anche al sogno più bello rimane impressa una screziatura, sintomo della distanza che lo separa dal reale – nel quale con sussulti ci si sveglia e ci si leva.

Esistono sogni a occhi aperti e sogni notturni; specialmente la fantasia diurna è anticipante, fabulatoria. Sognano le diseredate, pure e soprattutto al tramonto degli astri – «il voler stare meglio non prende riposo» (Bloch). Non è quindi questo, non è forse mai, il tempo d'esser sguarniti – ché men che mai la speranza cessa durante la veglia: precorre, anzi, il secondo in cui sarà inverata. *Apparirà allora che il mondo da lungo tempo ha il sogno di una cosa*: e stenta e incespica nel rappresentarsi tale chimera, il mondo, che non parla la lingua del Globo, maiuscola e ordinata e compita – e, ancora, non immaginifica ma lucida.

I sogni più belli sono segnati da un'incrinatura: non hanno da contrapporre nulla all'architettura, trincee e fortificazioni del reale, in cui scivolano e svicolano e spaziano (a vuoto). I sogni più belli non sono mai completi né chiari, ma appaiono piuttosto episodici, storti e disgregati. Frammentati e frammentari. E così insorgono, per forza di cose, sempre in ritardo – dal fondo delle scale (*esprit d'escalier*, *Treppenwitz*), come ispirati dal senno di poi, come arrivano i cavalli zoppi (*die Lahmen gäule*), a rilento arrancando. Sopraggiunti a cose ormai fatte – proprio quando, o proprio perché, ormai da tempo il mondo ha il sogno di una cosa (Canetti: «Mi addolora che non si arriverà mai a un'insurrezione degli animali pazienti, delle vacche, delle pecore, di tutto il bestiame...»).

Il contrasto tra sogno e realtà appare allora come formale: dettato da una discrasia dei tempi, dalla forma piuttosto che dal contenuto che si portano appresso, col loro flemmatico passo. Una questione di simulazione? L'immagine per enigmi che si sviluppa nella *camera obscura* rimane il calco d'un mondo già incantato – trasformato da passate storie e rappresentazioni.

L'utopia, vuole Mannheim, è solo «formalmente, l'irrealizzabile». Questo l'adagio: la classe sociale che giunga al potere ha da vestire propri interessi e visioni d'uno spessore di razionalità, senso condiviso (moneta corrente d'ogni egemonia). Prima dell'astuzia del potere si presuppone dunque la significatività e la massima pregnanza di quel

che è *universale* e dunque *razionale* – ossia ancora, tutto ciò che è reale. Onirico, utopico, sarebbe ciò che porta il gioco allo scoperto: facendo sfoggio della simulazione (il sistema soddisfa la sua pretesa di legittimità mettendo in scena un'eccedenza di credenza: si tratta di credito, di prestar fiducia. Pisarev: «Il contrasto tra sogno e realtà non è affatto dannoso se chi sogna crede sul serio al suo sogno»).

Sogno come sovversione, sogno come rifiuto dell'integrazione – se il suo lessico e il suo orizzonte sono quelli della razionalità. Sogno come *eguale al reale*, una volta che si coroni di successo (la vittoria è l'unico momento che consente di superare il passo sconnesso e sordinato dei subalterni, i cui sogni seguono lemmi, come cavalli zoppi). Qualunque cosa riesca, è giustificata.

Fa il verso al vero, allora, il sogno: come il gesto meccanico dell'operaio in *Petrolio* (altro, interrotto, sogno di una cosa), che mima le movenze del macchinario di cui è minimo membro o ingranaggio, e assieme se ne fa capitale accusa e rivoluzionaria minaccia – ne conosco perfettamente il funzionamento, a questo superficialmente aderisco, e però rifiuto di portarlo a termine e lo lascio sospeso (come in sogno), e così irrido e metto sotto scacco tutta la realtà.

Solo *formalmente* sono l'irrealizzabile. Che i sogni siano sintomi e premonitori: che non s'incarnino tanto in un'identità oppositiva, che non prendano mai, infine, la forma dell'affermazione in trionfo. Ma che costantemente s'oppongano alla fantasia governante che per esser reale richiede la sottomissione al significante.

Sogno, o strategia: resistere alla realtà che riconosce e investe (investitura regale, reale) solamente quei soggetti disposti a investire nella *sua* finzione e suggestione. I sogni, speranze e paure sono consegnate al sovrano, perché protegga i propri sudditi dall'incubo della morte violenta – i piccoli lupi ricevono, per incantamento e per catena, la propria natura umana –; ancora per una formalità (la conservazione delle forme, la sostanzializzazione dell'individuo autonomo e civilmente responsabile) è bandito il sogno dal regno. È forse allora un sogno un po' scaleno, un desiderio di morte, quello che rompe il patto sociale – nei sogni più belli, forse anche il sé è segnato da un'incrinatura, e non si cura della propria autoconservazione, né dell'aver salda la vita.

Di sogni di questo genere ve ne sono disgraziatamente troppo pochi. Sogno una natura ferina da spazzolare contropelo, per indovinare i modi in cui le cose sarebbero potute, potrebbero, potranno, andare: lasciando che corrano e scorrano, però, senza fermarsi, col loro modo incerto di cavalli zoppi, vacche e pecore, bestie pazienti.

Lucia Di Pietro e Teresa Masini

Tocco



Karen Barad sostiene che un corpo tocca un altro ben prima del contatto carnale con la pelle. È una questione di fisica, di atomi e di elettroni che vorticano all'interno del loro campo. Un corpo inizia prima della sua componente materiale, in uno spazio apparentemente vuoto che in realtà è già abitato, sede di avvenimenti, incontri, scontri e magie. Al tempo stesso, Barad afferma che quando tocchiamo un corpo non lo stiamo realmente sfiorando. Le sensazioni di cui facciamo esperienza durante un contatto non sono che la repulsione elettromagnetica tra gli elettroni delle parti di corpo coinvolte. Ciò che percepiamo a livello di impressioni corporee non è la carne, ma una forza elettromagnetica che ci rimbalza e ci mantiene in uno spazio di liminalità, un campo prima della materia stessa.

Siamo anche questo luogo di confine, tra e oltre la materia, ed è all'interno e a partire da questo spazio marginale e precario che ci imbattiamo nell'altro, lo annusiamo, vi interagiamo, prendiamo vicinanze e distanze molto più dense di quelle che riusciamo a percepire. In quanto esseri gettati nella materialità e temporalità di un corpo, in un sistema coeso di prima e di dopo, stiamo in un costante fluttuare in questa landa indefinita di particelle di cui facciamo esperienza prima e durante l'incontro con la pelle dell'altro. In quanto soggettività umane o non umane non esistiamo prima di immetterci nel campo percettivo di questo spazio. Siamo relata che diventano enti solo in seguito agli eventi e alle conseguenti relazioni – non necessariamente pacifiche – che instauriamo con altre forme di materialità e corporeità. Lo scontro invisibile e indisciplinato di particelle che va a crearsi prima di toccarsi fisicamente ci sposta, ci ri/orienta, ci ri/definisce e ci muove di un passo indietro – o uno avanti – irrimediabilmente cambiato.

Qual è la misura di questa vicinanza? Si chiede Barad. Come si stima l'“essere vicino” a qualcuno? E quando questa misura ha provocato un cambiamento, ha alterato lo stato delle cose? Il tocco prima del tocco non è un'azione cognitiva, ma ha il tocco come solo argomento. Non necessita di una presa di posizione, ma avviene a partire da una compresenza fisica. Il tocco richiede l'assenza del Sé: è un'azione transindividuale, non solo in quanto si fa ponte tra individui, ma perché trasforma,

o semplicemente porta in luce, il fatto che nel Sé siamo molti e siamo altrø.

Il tocco è un concetto elementare che nutre e s'intreccia con quello di empatia. L'empatia, in psicologia, è la capacità di porsi in maniera immediata nello stato d'animo di un altro soggetto, con nessuna critica o giudizio verso l'esperienza dell'altrø. Provare empatia verso qualcuno non significa sentire per lui o al posto suo, ma si tratta di intuire, intendere, cogliere e accogliere ciò che l'altrø sta provando e ciò di cui sta facendo esperienza sulla base di propri personali pensieri, posizioni, emozioni – affini ma non identici a quelli di chi la sperimenta.

Per fare esercizio di empatia non è richiesto di ignorare le differenze e annullare i confini tra i corpi e le soggettività. L'empatia, al contrario, è propriamente un sentimento liminale, che permette di contattare, e persino di abitare, la complessità di quello spazio al margine, le sue intercapedini, il suo orientamento esposto ai venti forti. Immettere questo concetto pratico nella relazione umano/non umano e nell'antispecismo porta immediatamente in campo la questione dell'«altro-da-noi che è con-in-noi» (Filippi e Monacelli), o degli «*strangers within*» (Barad). «Non è il tocco, per sua propria natura, già sempre un'involuzione, un invito, una visita, voluta o non voluta, dell'estraneo dentro di noi?», si chiede Barad. L'empatia permette di celebrare questa dissomiglianza. Non necessita di un legame affettivo previo e consolidato per venire esperita, eppure, nel suo mettersi in atto, un affetto – per quanto instabile, precario, temporaneo – lo crea. Provando a fornire un'analogia teatrale, l'empatia non si basa su un'identificazione che non produce differenza, ma si instaura a partire da uno straniamento, in tedesco *Verfremdung*, definibile come uno spostamento o un dislocamento di forze. Permette di fare esperienza di un mondo fisico che è campo d'azione della percezione e dell'intuizione, piuttosto che della proiezione e della riflessione. Si tratta di una condivisione affettiva, e perciò corporea, “a distanza”, una corrispondenza di sensibilità libera dall'assillo delle appartenenze (tassonomie, classificazioni, famiglie), capace di costruire legami sulla base di distanze e prossimità variabili e mai annullabili.

Praticare il tocco significa alimentare e stare, ingarbugliandosi, in quello stato di esposizione, e da lì fare i conti con la vulnerabilità che affiora di fronte al sentire dell'altrø. Si tratta di abitare lo spazio indefinito che c'è prima dei contorni del corpo, che non sono mai solo contorni ma porte, ponti, pori dove si intrattengono traffici, scambi, riti e trasformazioni, tanto essenziali quanto protetti dal segreto dell'invisibilità.



Bianca Nogara Notarianni

Uracile

«Debbo questa varietà quasi atroce a un'istituzione che altre repubbliche ignorano, o che opera in esse in modo imperfetto e segreto: la lotteria». Uracile è una delle quattro basi azotate che formano i nucleotidi dell'RNA, macromolecola di tramite tra DNA e proteine – tra i geni e gli amminoacidi, ossia ancora tra genotipo e fenotipo. Uracile allora ancora traslazione del codice nella produzione proteica – e quindi della vita. «Non ho indagato la sua storia, so dei suoi scopi poderosi ciò che può sapere, della luna, l'uomo non versato in astrologia. Sono di un paese vertiginoso dove la lotteria è parte principale della realtà».

Uracile e/o lotteria: «Tendenza inerente a variare degli esseri viventi» (Darwin), «interpolazione del caso nell'ordine del mondo» (Borges). Il paradigma della genetica legge le stringhe di DNA come testo: linguaggio che prescrive con dovizia una serie di reazioni, quale sequela distinta di cause ed effetti, capace d'ingenerare (ripresa rituale) tessuti, organi e arti, e così l'individuo – che di questa informazione è *un caso*: la specie è collazione dei fenotipi possibili, rappresentazione imperfetta d'un bestiaro teorico (il suo modello, la lettera legiferante). Il genotipo è principio deossiribonucleico di disciplinamento uniforme, che proprio dell'RNA (e dunque, anche, uracile) necessita, quale sovrano col messaggero suo proprio, per rendere effettiva la norma.

Una stessa sequenza di DNA può essere trascritta in RNA multipli, tradotta in molteplici proteine – la corrispondenza è di una a centinaia: ordine incomprensibile o di sconclusionata esecuzione. Perché una serie sia tradotta, la proteina RNA polimerasi deve legarsi a quel breve codice, – detto promotore – che indichi la “testa” del gene (che educa ed educa), da dove deve aver debutto il processo di trascrizione. Esistono però diversi promotori per gene, ciascuno dei quali *descrive* una diversa proteina. Lo stesso mRNA (m come messaggero, come matrice) deve maturare per esser poi tradotto – anche questa reazione accade in luoghi diversi della sequenza. Ancora: nessuna proteina corrisponde a segmenti esatti di DNA, il messaggio va prima epurato di quel resto che *non significa*, ossia l'introne. Lo *splicing* è il meccanismo di rimozione che definisce l'RNA

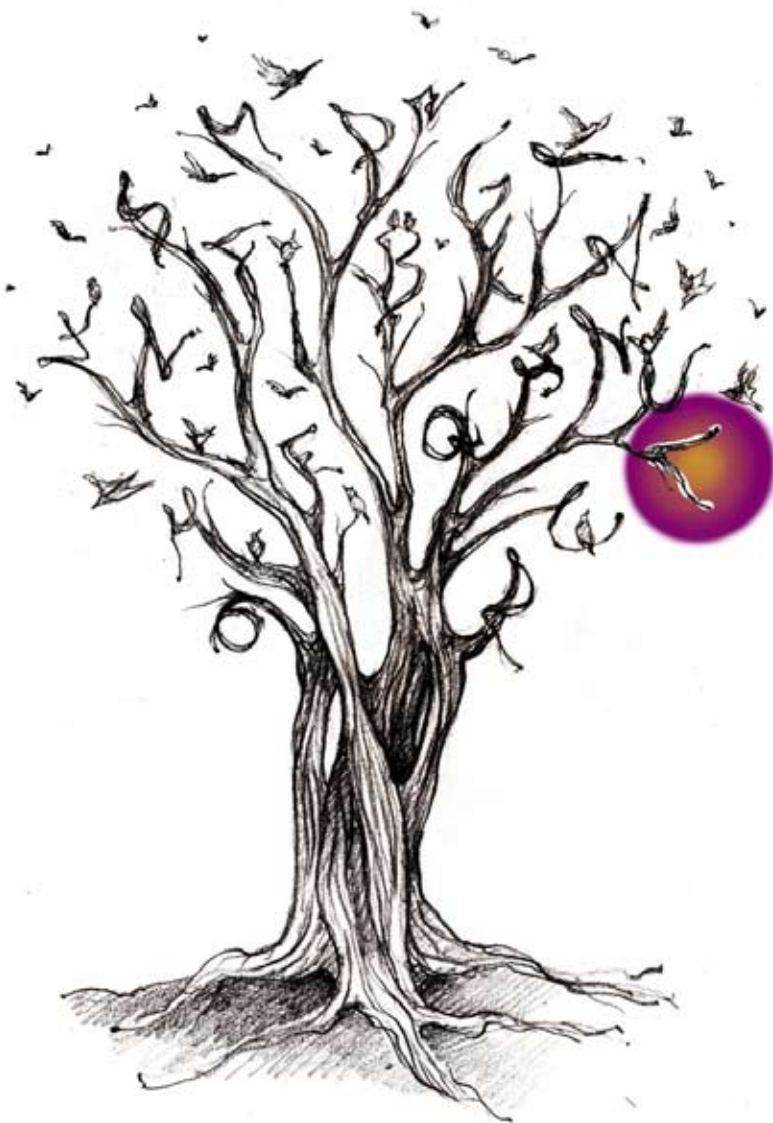
messaggero (adenina, citosina, guanina, uracile), tagliando e incollando, ricombinando le voci in modo variabile. Convocazione di differenti messaggeri e di loro messaggi, *produzione* di differenti proteine (e tessuti, e organi, e individui).

Uracile e/o lotteria, estensione della libertà del codice: «Se è un'intensificazione del caso, non converrebbe farlo intervenire in tutte le fasi del gioco?» (Borges). La legge fonda l'eguaglianza, mentre «non c'è eguaglianza davanti alla regola» (Baudrillard). La regola esibisce la propria arbitrarietà, non concepisce devianza e trasgressione; ancora, queste pertengono alla Legge, all'eguaglianza di uno che vale per tutti. Non vi è equivalenza tra ordine impartito e ciò che ne concresce, la regola non è altro che occasione del gioco.

Con *fenotipo esteso* si esprime l'istruzione genetica e non tanto e non solo nella costituzione del corpo, ma di comportamenti e condotte (nido di uccello, canto di cincia). Ma la regola, ancora, non necessita di strutture formali che l'ancorino al reale, o che al reale diano prescrizioni per dirigerne l'apparire. La compagna di gioco non sono separate: così l'*Ophiocordyceps*, sottile micelio, *possiede* la formica, ne muove gli arti e li conduce presso la sommità dell'albero, dove la formica mai si spingerebbe: il gene non l'ha forse formata all'angoscia delle altezze?, l'invita al morso del duro legno, in cui si trasferisce come spora. Il fungo a sua volta non *dovrebbe* manifestarsi in un corpo muscolare. Fenotipo esteso: molti i modi di manomettere la Legge, trascinarla nell'orbita ludica e lubrica della minuscola regola. Il rimescolamento non avviene solo a livello microscopico (i trasposoni, elementi capaci di mutare di posizione, danno luogo a mutazioni riavvolgibili; i retrotrasposoni percorrono all'inverso il processo di traduzione – RNA che si reverte in DNA, interpolazione del codice), gli organismi tutti si seducono a vicenda lungo nuove linee evolutive.

Uracile: una delle quattro o cinque lettere (a favore dell'alfabeto) che s'oppono al discorso linguistico, processo di accumulazione e produzione d'eguaglianza con sé, guadagno di senso. «La vita non è scritta da nessuna parte» (Kupiec), perché è processo di *sterminazione* del valore, del patrimonio genetico: nel verso le lettere non significano e s'elidono, gli elementi si scambiano e si rispondono, e s'indovina il non visibile tra le righe del codice (capacità d'immaginare e desiderare). L'assemblaggio risulta da relazioni tra molecole, relazioni tra viventi: «L'intensità del poetico non è nella ripetizione di una identità, ma nella distruzione della stessa» (Baudrillard). Uracile: lotteria, simulazione (che è, forse, la verità più vera d'ogni ordine), teatro di Oklahoma – «ai candidati non si chiede altro che recitare (*Spielen*) se stessi». Un gioco del caso.

Carlo Salzani
Vegani



Tra le tante battute che circolano sui vegani una dice: «Come si fa a dire se uno è vegano?». «Non ti preoccupare, te lo dirà lui dopo 10 secondi che ti ha incontrato». I vegani sono infatti quelli che turbano l'armonia di un pranzo in famiglia o di una cena tra amici sbandierando le loro posizioni oltranziste e letteralmente “guastando la festa” dei “normali” commensali. Nel migliore dei casi sono bollati di utopico ascetismo, nel peggiore (cioè in tutti gli altri) di integralismo, fondamentalismo, dogmatismo, moralismo, elitismo, presunzione, intolleranza e ipocrisia. Gli epiteti “fasciovegani” e “nazivegani” che circolano sui media (social e non) rispecchiano bene l'insofferenza che i vegani suscitano nell'insieme della popolazione “normale”, che ha gioco facile nello smascherare le contraddizioni di questa nuova identità sociale – che non è nuova, anzi, ha radici millenarie, e non è nemmeno un'identità precisa.

I vegani sono davvero esseri contraddittori e paradossali: la ricerca di una prassi che rifiuti per quanto possibile il dominio e la violenza sugli altri viventi si insabbia inevitabilmente nel paradosso di una regressione infinita. Fin dove è possibile rispettare la vita? Nel ciclo naturale di vita e morte, in cui anche gli umani sono inesorabilmente implicati, ci si scontrerà sempre con la necessità della morte (dell'altro, del sé). Inoltre i vegani non possono uscire dal sistema capitalistico di produzione e consumo che determina gli attuali regimi alimentari, in Occidente come altrove, e che sullo sfruttamento della vita animale si fonda (i derivati animali si trovano nei prodotti più impensati, dagli pneumatici allo zucchero raffinato). Essere coerentemente vegani è impossibile. I vegani sono esseri impossibili.

È vero che oggi essere (o apparire) vegani è diventato molto più facile che in passato. Il capitalismo proteiforme ha facilmente assorbito quelle istanze critiche che ne rifiutavano gli aspetti più “indigeribili” (in ogni senso) e ha sfornato tutta una serie di prodotti con la (fallace) etichetta “*cruelty free*” per pacificare le coscienze più difficili ed esigenti. Questi prodotti spingono i vegani odierni (che qualcuno ha battezzato “postvegani”) a conformarsi a uno stile di vita individualista e centrato su una

supposta (e impossibile) “purezza” alimentare – il “consumo etico” – che disinnesca di fatto le critiche al sistema. Uno stile di vita possibile solo nelle società occidentali privilegiate e che rimane indifferente a tutte le altre ingiustizie che il “sistema” (quello alimentare *in primis*) continua a perpetrare. La normalizzazione dell'alimentazione vegana ha portato a una democratizzazione che non deve essere certo sminuita e rigettata a priori, ma implica anche una spoliticizzazione e un'assimilazione al sistema che l'idea di veganismo inizialmente, e intrinsecamente, avversava.

Nessuno ha le “mani pulite” e nessuno può sfuggire così facilmente alla complessità e alla complicità del vivere nel mondo. Di vegani poi ce ne sono di tanti tipi e per i motivi più diversi, dal rispetto della vita animale alla salute personale alle interdizioni religiose. Verrebbe da dire che “vegani” è un significante “vuoto”, un termine flottante senza un referente definito e preciso. Essere vegani, infatti, più che un'identità è una prassi, impura, eterogenea e contraddittoria come qualsiasi altra condotta etica. Ma è una prassi che, nella sua stessa essenza, mira a scardinare proprio quel sistema (non parlo solo del capitalismo, ma del carnismo più in generale) che incessantemente si adopera a neutralizzarla, normalizzarla e riassorbirla. I vegani, più che a imporre norme rigide e antilibertarie (sorvegliate dalla cosiddetta “polizia vegana”) mirano invece a disarticolare e deporre proprio quelle norme sociali, culturali e strutturali che, da sempre, determinano i rapporti di dominio tra umani e non umani e decidono della vita e della morte dei viventi. Anche nelle versioni più anacquate e assimilate, l'inutile e visionaria utopia dei vegani, per quanto portatrice di una sua normatività, costituisce una critica e una resistenza al sistema culturale dominante, una deviazione e una devianza che porta in sé la potenzialità di un cambio strutturale.

È vero, allora, che i vegani sono antisociali e guastafeste. I vegani mettono in questione e in definitiva mirano a smantellare l'equilibrio, le istituzioni e le aspirazioni di una società che si basa sullo sfruttamento e l'oppressione – tanto degli umani come dei non umani – e vogliono così rovinare la “festa” dell'antropocentrismo che da sempre (ma oggi con punte inimmaginabili in epoche anteriori) si nutre della sottomissione, della sofferenza e della morte di altri viventi. I vegani è questo che intrinsecamente rappresentano. Anche se in modo impuro, contraddittorio e paradossale; anche se a volte non ne sono interamente consapevoli; e anche se non te lo diranno dopo 10 secondi dall'averti incontrato.

Martina Rossi

Vivisezione

Vivisezione: sostantivo femminile

1. dissezione anatomica di animali vivi effettuata a scopo di studio e sperimentazione | estens. qualunque tipo di sperimentazione effettuata su animali di laboratorio che induca alterazioni a livello anatomico o funzionale, come l'esposizione a radiazioni, l'inoculazione di sostanze chimiche, di gas, ecc.

2. fig., studio, esame effettuato con estrema minuziosità e attenzione: vivisezione di un testo letterario.

(Da il Nuovo De Mauro, dizionario online della lingua italiana disponibile sul sito di «Internazionale»).

Dal latino *vivus*, vivo, e *sectio*, taglio, il termine “vivisezione” divide non soltanto in senso fisico, attraverso la dissezione anatomica di animali vivi a scopo di studio e sperimentazione, ma anche la comunità scientifica e l'opinione pubblica sull'interpretazione del suo significato.

Utilizzato come sinonimo di “sperimentazione animale”, qualche anno fa svariate testate giornalistiche hanno divulgato la notizia che dare del “vivisettore” a chi pratica esperimenti sugli animali è un reato (Giovanna Trinchella, «Sperimentazione animale, chiamare vivisettori i ricercatori è diffamazione. Sito animalista condannato a risarcire», «Il Fatto Quotidiano», luglio 2016; «“Ricercatori” e non “vivisettori”». Condannato sito web animalista per aver connotato negativamente i ricercatori biomedici», Quotidiano Sanità, luglio 2016; Marina Crisafi, «Cassazione: dare del vivisettore è reato», Studio Cataldi, agosto 2016). A stabilirlo è stata una sentenza della Cassazione (n. 14694/2016) a carico di un'attivista animalista, che nel sito web della campagna antivivisezionista NoRBM avrebbe, secondo l'accusa, diffamato il personale dell'azienda in questione, una società per azioni che esegue studi tossicologici per farmaci o altri prodotti chimici, nonché studi di sviluppo pre-clinico di nuovi farmaci.

L'enciclopedia Treccani definisce così la vivisezione: «Atto operatorio

su animali vivi, svegli o in anestesia totale o parziale, privo di finalità terapeutiche ma tendente a promuovere, attraverso il metodo sperimentale, lo sviluppo delle scienze biologiche, o a integrare l'attività didattica o l'addestramento a particolari tecniche chirurgiche, o, più raramente, a fornire responsi diagnostici». Da tale definizione si evince che qualsiasi atto operatorio compiuto su un animale vivo rientra a pieno titolo nella descrizione e quindi che il termine “vivisezione” possa riferirsi a tutte quelle pratiche che inducono un'alterazione anatomica negli animali. In tal senso, il termine veniva già usato dai fisiologi dell'Ottocento che iniziarono la pratica su larga scala.

Nella suddetta sentenza non viene minimamente affermato che non si possa usare il termine “vivisezione” per indicare la “sperimentazione animale” o che non si possa criticare e condannare da un punto di vista etico chi la pratica. Quello che viene contestato è che in questo caso la critica abbia superato i confini della continenza, conclusione a cui i giudici sono giunti senza che si possa comprendere dove tali confini siano stati superati. È comunque interessante notare che chi pratica sperimentazione animale rivendica la necessità di utilizzare l'espressione “sperimentazione animale” per motivi di precisione terminologica, chiamando in causa il disuso in ambito scientifico dell'espressione “vivisezione”, che sarebbe invece deliberatamente dispregiativa.

Forse perché il termine “vivisezione” concentra l'attenzione sulla vittima, mentre “sperimentazione” evoca un'attività di per sé asettica e focalizza su uno scopo scientifico. È infatti molto probabile che l'operatore che “seziona animali vivi” possa non attirare su di sé le simpatie pubbliche, mentre uno “sperimentatore” può facilmente elevarsi a paladino della società. Società che, come gli scienziati sanno bene, è in gran parte contraria alla vivisezione, ma che è assai più incline ad avallarne l'operato, se “correttamente informata”.



Francesco De Giorgio
Washoe

Fino alla fine degli anni '80, l'etologia, ossia lo studio del comportamento animale, era una disciplina che si interessava esclusivamente dell'espressione animale, con poco o solo marginale interesse verso i fenomeni mentali e le intelligenze. Seppure ciò potesse apparire un limite, in realtà preservò la conoscenza animale dalle proiezioni mentaliste e cognitiviste che sarebbero state applicate in seguito. Così tutta una serie di soggettività animali, sottratte al loro mondo naturale e al dialogo con questo, incarcerate dallo scientismo, convenzionale o alternativo che fosse, furono sottoposte a regimi di vita, addestramenti e deprivazioni per verificare se la loro intelligenza potesse avvicinarsi a quella umana.

Furono i primati in particolare a essere posti in una categoria speciale, in quanto più vicini alla specie umana, creando di fatto uno specismo nello specismo. In questa trappola cadde anche Washoe, una femmina di scimpanzé che, da giovane, venne sottratta al suo contesto di riferimento, alla sua famiglia, ai suoi affetti, al suo dialogo con il suo mondo, alle sue domande, per essere adottata da una coppia di ricercatori, al fine di dimostrare che i primati appartenevano a specie intelligenti quasi quanto quella umana, negando in tal modo tutta una serie di valori intrinseci che vanno ben oltre l'intelligenza. Per di più tale comparazione di intelligenze si basò, per Washoe e altri animali, sulla capacità di apprendere il linguaggio umano dei segni. Chiaramente questo non è un apprendimento spontaneo basato sull'esperienza, bensì una manipolazione del comportamento e della mente attraverso tecniche di condizionamento operante (leggi behaviorismo), che all'epoca era ideologicamente molto in voga per adattare un animale, anche umano, a una determinata idea di società.

Ora, a un etologo "vecchia scuola", quale il sottoscritto, sorge spontanea una domanda: che senso ha una classifica delle intelligenze, se non quello di assegnare sempre e comunque il primato all'umano? Il cognitivismo, inoltre, che potremmo definire neobehaviorismo, ossia un behaviorismo della mente, non ha nulla a che vedere con la cognizione

animale. Il primo, infatti, si interessa ideologicamente a comparare fenomeni mentali "estratti" da processi di addestramento, la seconda, invece, è una caratteristica spontanea e biologica di ogni soggettività, un "qualcosa" con cui si nasce, che fa parte dei processi biologici ed evolutivi di tutti noi animali, e che è alla base della nostra e altrui animalità.

Alla fine a che cosa è servito il sacrificio di Washoe, se mai potesse esistere un sacrificio utile? A nulla, se non a rinsaldare la piramide gerarchica delle intelligenze e delle esistenze. Forse sarebbe meglio sostenere che l'intelligenza animale, anche degli umani, non esiste e tutto quello che consideriamo tale altro non è che un enorme antropomorfismo gettato sulle spalle degli animali, una retorica spesso usata anche dal mondo animalista, ma che nega l'importanza intrinseca di ogni animale, di ogni soggetto, ma anche di ogni piede, di ogni orecchio, di ogni linguaggio, di ogni cellula e via di seguito.

Anche per questo preferisco parlare di cognizione più che di intelligenza, cioè parlare di corpi che ragionano, di nasi che pensano, di movimenti con una logica, di un dialogo cognitivo con il mondo, con una vita vissuta con cognizione di causa, dal punto di vista animale, di quell'animale. Ecco che un cane posto davanti un test d'intelligenza non esplicita cognizione; un cavallo che riconosce simboli geometrici, non entra in dialogo con il mondo; un'orca che salta a comando in un delfinario non esprime un proprio pensiero; un elefante addestrato con il clicker sembra intelligente, ma ha perso ogni cognizione di vita.

Pertanto, Washoe, Coco e molt* altr* non dovrebbero essere pres* come esempi di intelligenza, neanche dagli etologi, anzi questi dovrebbero fermamente condannare l'uso e l'abuso romantico dell'intelligenza animale. Metodiche come quelle del condizionamento operante, che derivano da ideologie di dominio, non sviluppano intelligenza, piuttosto la misinterpretano, la negano e la violentano, anche negli animali che vivono a più stretto contatto con noi e che pagano il prezzo di dover apparire intelligenti quasi quanto l'umano, mentre invece vengono amputati del loro modo spontaneo di vivere il mondo.

In fondo, a Washoe non interessava apprendere il linguaggio dei segni, essere condizionata a farlo, ma interessava restare animale, restare razionale invece di rispondere a stimolazioni emotive, restare titolare di proprie riflessioni, di proprie congetture sul mondo, della sua "logica". A Washoe interessava restare Washoe, restare soggetto e non oggetto di proiezioni antropomorfiche, seppure ammantate da una patina scientifica. Liberazione animale significa anche questo: liberazioni dagli eccessi di umanità.

Federica Timeto
Whataboutism

Manteniamo la parola *whataboutism* in inglese – di norma tradotta in italiano come “benaltrismo” – perché conservando nel sostantivo la forma dell’interrogazione trattiene quella aggressività accusatoria che ben descrive il comportamento cui si riferisce: si tratta, nel contesto dei tribunali informali onnivori vs. vegani, di una declinazione subdola di *meatsplaining*, che a sua volta ha un funzionamento analogo a quello del *mansplaining*, quando non ne è persino una modalità.

Quest’ultimo termine, ormai entrato nell’uso comune, è stato coniato da Rebecca Solnit in *Men Explain Things to Me* (2013) in riferimento a un episodio accaduto durante una festa, quando sentendo che quell’anno Solnit aveva pubblicato un paio di libri, l’ospite aveva pensato bene di suggerirle un’importante uscita editoriale in tema che altro non era che il libro di Solnit stessa. A partire dalla propria esperienza, l’autrice descrive dunque quel tipico atteggiamento del soggetto fallogocentrico che non si trattiene dal dire la sua su qualsiasi argomento, il maschio quante-ne-so che dispensa all’occorrenza riferimenti e consigli non richiesti con un misto di paternalismo accondiscendente e confidenza esibizionista, che riesce a essere sempre più esperto persino dell’*massim* esperto* di qualcosa, nel caso ovviamente in cui queste ultime siano donne.

Meatsplaining. The Animal Agriculture Industry and the Rhetoric of Denial è invece il titolo di una raccolta a cura di Jason Hannah (2013) che nell’«arcipelago dell’arroganza» di cui parla Solnit individua i modi in cui i portavoce del complesso animal-industriale, e i sostenitori del mangiar carne più in generale, affrontano i loro critici per silenziarli, screditarli ed espellerli dal piano delle argomentazioni “esperte” e razionali – si noti che senza *meatsplaining* perderebbe di senso anche il *meatwashing*, cioè la propaganda sulla carne sostenibile, quando non addirittura “felice”.

Una delle strategie retoriche del *meatsplaining* è certamente il *whataboutism*, su cui si sofferma diffusamente Carol J. Adams nei suoi testi, che funziona in modo analogo alle strategie della negazione messe in atto dal *meatsplaining*, pur volendo dare prova del contrario: se il *metasplaining* si rafforza, infatti, attraverso una catena di negazioni e disconoscimenti, il *whataboutism* funziona inanellando una serie di “ma allora perché non...?” potenzialmente prolungabile all’infinito, allo scopo di fare luce sulle cose più importanti di cui l’*vegan* non

si interesserebbero. Ma a differenza di ciò che vorrebbe sembrare, non si tratta affatto di una postura del pensiero attenta al mondo, perché il meccanismo che lo tiene in piedi resta quello dell’antitesi, che è la logica perfetta per ignorare le relazioni fra umani e non umani e fra individui e sistema. Chi pone domande come “e allora le piante?” “e allora i bambini che muoiono di fame?”, “e allora la mafia?” sta infatti ragionando secondo una logica esclusiva ed escludente, e ovviamente gerarchizzante, in base alla quale essere *vegan** significherebbe occuparsi degli animali non umani invece che degli animali umani. Ora, se la tentazione di chi si sente *mess** spalle al muro (in genere l’*vegan* antispecist*, perché la dieta vegana senza la politica è molto meno inquisita) è quella di rispondere in modo circostanziato a ognuna delle obiezioni poste, il rischio è cadere nella trappola di un ragionamento che è mal posto a priori, di qualunque cosa intenda discutere, e che andrebbe delegittimato sul nascere, perché lo scopo è sempre quello di screditare l’interrogat* che è *mess** nelle condizioni di doversi difendere da un attacco che non prevede registri diversi da quelli già contenuti nella domanda stessa.

Nessun* al mondo investe le proprie energie in ogni battaglia sociale possibile e immaginabile – ogni coscienza politica è sempre situata e contestuale; è sempre meglio occuparsi di qualcosa che di niente (il *whataboutism* è in effetti una forma di qualunquismo); ma soprattutto l’antispecismo non si cura degli animali non umani *invece che* degli umani, ma delle relazioni fra umani e non umani e delle interconnessioni fra le oppressioni che rendono le relazioni di dominio evidenti su un piano che è sempre sistemico. Non esistono insomma “ben altre priorità” perché adottare una lente di ingrandimento non significa ignorare che il quadro contenga tanti altri dettagli, significa adottare un punto di osservazione da cui partire.

L’approccio eco-logico dell’antispecismo, che pure fa riferimento a questioni storiche e sociali evidenti e “provabili” e non è affatto “di pancia” come i detrattori-inquisitori vorrebbero farlo sembrare, non può tuttavia funzionare se affrontato esclusivamente sul piano del discorso logico, che non solo non contempla uno spazio in cui dare senso a ciò che eccede il piano del calcolo, ma non possiede né rispetta le parole per tracciare e rintracciare le relazioni che fanno del veganismo una questione politica. Rispondere a questi interrogatori significa dare ancora credito a un ragionamento umanocentrico che cerca di ricentrare l’umano accusando l’*antispecist* di averlo espunto dai loro interessi. Sputiamo sul carnofallogocentrismo.

Raffaella Colombo

Zigzag

Appendo alle pareti che mi sono familiari tutti i fallimenti che, soli, sono speranza di scoperta.

Fernand Deligny, *I vagabondi efficaci*



Se la vita è, nella sua forma più fondamentale ed elementare, percezione, reazione e movimento, la *cinesi* è il modo di essere più fondamentale ed elementare della vita. “Movimento non orientato”, si dice. Spostamento casuale in risposta a uno stimolo o un ambiente non più favorevole che si placa solo quando l’organismo torna a sentire qualcosa di buono. Accanto alla *cinesi* sta la *tassia*, ossia il muoversi in una direzione precisa, verso qualcosa. Orientata ed efficiente, la *tassia* conosce la ragione dell’andare e del fermarsi, non perde tempo, non spreca inutilmente energie, sa con cosa vuole legarsi per il bene dell’organismo – una fonte di calore, d’acqua, di cibo, un altro corpo – e procede, al netto degli ostacoli incontrati sul proprio cammino, in linea retta.

La *cinesi* è invece fastidiosamente caotica. È l’insetto che si agita scomposto quando viene disturbato, il folle sconvolto da qualche voce nella sua testa o proveniente dal mondo che non lo fa stare ma neppure andare, linearmente, verso la soluzione, come acqua che continua a ribollire senza sapersi fare vapore. È reazione al fuori – o a ciò che è avvertito come altro da sé – che rimane, tuttavia, esclusiva relazione con il dentro, con il corpo che sente e accelera o decelera o si blocca rispondendo di nuovo, unicamente, a se stesso. È il segno di un vagabondare storto, figlio della sofferenza più che del desiderio; del fallimento più che della ricerca del meglio. Pigrizia costretta a farsi attività – anzi spesso costretta ad agire in eccesso – la *cinesi* si ripiega, esattamente come la *tassia*, sempre sulle proprie – consce o inconscie, non ha importanza – ragioni, senza avere tuttavia il privilegio arrogante di poter dire: «Io so perché l’ho fatto, so perché ho deciso di andare. Volevo il Sole, volevo il freddo, volevo il buono, volevo l’altro». O ancora, nelle sue espressioni più complesse, raffinate, evolute: «Volevo il centro o volevo la periferia. Volevo il potere o volevo farlo saltare». Povera di spiegazioni e di parole, la *cinesi* umilmente potrebbe al massimo dire:

«Non volevo, stavo solo male».

Stavo solo male e allora ho preso a muovermi, a reagire nel solo modo che conosco. Non pratico alcuna forma di nomadismo politico, men che meno esistenziale. Non chiedetemi di significare più di quello che sono. Se vi pare, osservatemi e fate pure poesia sul mio muovermi senza direzione. Fate di me metafora di un agire intenzionalmente e costruttivamente caotico. Fate pure, poiché neppure esistete per me. Se non come pace o sollievo di un istante. Se non come fastidio che, coatamente, mi imporrà di nuovo di andare. Sono qui a ricordarvi che nulla ha senso e nulla ha realtà, se non ciò che sento. Sono qui – senza un piano, senza uno scopo – a disarmarvi. A dirvi in silenzio che la vostra cura sarà buona finché sarà buona per me e che la misura del mio bene non sarà data da un concetto stabile, acquisito. Sarà piuttosto il risultato del misterioso incontro tra quello che ricordavo come piacevole e quello che di nuovo, casualmente, ho trovato. Perché non ingannatevi, non vi riconoscerò meriti. Non ci saranno ringraziamenti per le vostre attenzioni, i vostri metodi, le vostre pedagogie, per le vostre mani generose. Dentro di me, una voce immateriale sussurrerà soltanto: «Qui il male tace. Fermati per un po' e goditi la tregua finché c'è».

Eppure, non angosciatevi mentre mi guardate andare e tornare, ripetere sbagli e agitarmi verso quello che vi sembra il nulla, tarantolarmi senza imparare. Non offendetevi per la mia ingratitudine. Non sentitevi diminuiti perché non so muovermi dritta verso il già noto e il voluto. Ogni mio passo laterale o obliquo o circolare. Ogni fermata improvvisa. Ogni percorso intrapreso lungo un burrone senza temere il vuoto perché alle spalle percepivo molto di peggio da temere e da lasciare. Ogni vagabondare incosciente e privo di garanzie di successo, animato solo dal fallimento in cui il vagabondare precedente si era, infine, trasformato. Tutto questo è stato ed è apertura verso il possibile inatteso. Non domandatemi di farmene qualcosa o di raccontarvi storie su cosa significa incontrare quello che non si sapeva di cercare. Non chiedetemi della gioia che ho provato. La mia quiete testimonierà la mia gioia, anche se la mia quiete potrebbe essere a volte solo profonda stanchezza. Oppure potrebbe essere resa o strategia di difesa. E non chiedetemi perché vado ancora, di nuovo. Ormai sapete che, se vado, è perché qualcosa non va fuori di me e dentro di me. Vado perché ho fallito ancora. Vado perché fallisce il mondo intorno e ciò che era, semplicemente, non è più.

Ma se avessi una coscienza e il dono del linguaggio e la capacità di ancorare ciò che vivo a un senso superiore, allora vi direi: «Siano benedetti tutti i fallimenti perché, soli, sono speranza di scoperta».

Benedetta Piazzesi

Zootecnia

La zootecnia è la scienza che presiede allo sfruttamento industriale degli animali da reddito. Benché i saperi e le tecniche di allevamento animale affondino in una storia di ben più lungo corso, la zootecnia vera e propria nasce solo nel XIX secolo (la prima cattedra è istituita a Versailles nel 1849). Nei due secoli precedenti, l'agronomia prima e la scienza veterinaria poi avevano avviato un processo di razionalizzazione e sistematizzazione dei saperi dello sfruttamento animale. I teorici della zootecnia della metà dell'Ottocento (in particolare Emile Baudement e André Sanson) rivendicano tuttavia un'autonomia epistemologica rispetto a questi saperi e si dichiarano fautori di una concezione radicalmente nuova dello sfruttamento animale che è in buona parte quella che conosciamo ancora oggi.

La principale novità epistemologica della zootecnia consiste nel suo impianto economicistico. Nel 1863 Sanson definisce la zootecnia la scienza in cui le leggi fisiologiche dell'organismo animale sono sottoposte alle leggi economiche del mercato. La zootecnia nasce dunque come scienza applicata all'industria in una fase di intenso sviluppo capitalistico. L'industrializzazione mette d'altronde in moto profonde trasformazioni nelle tecnologie di allevamento animale, in particolare con la meccanizzazione di una serie di operazioni, dall'alimentazione alla mungitura. Le macchine sono al centro del modello zootecnico da un punto di vista tecnologico e concettuale. Una nuova concezione meccanicistica degli animali s'impone: per Baudement «gli animali sono macchine non nel senso figurato che Descartes dava a questo termine, bensì nella sua accezione più rigorosa», sono macchine in senso industriale, nella misura in cui «trasformano una materia qualsiasi attraverso un dispendio di energia». Se gli animali sono macchine termodinamiche, completerà Sanson, lo zootecnico sarà allora l'*ingegnere* che deve assicurarne il massimo rendimento.

L'ottimizzazione del rendimento è garantita non solo attraverso il potenziamento del capitale fisso, le macchine che velocizzano i processi di estrazione delle risorse animali e minimizzano i costi del lavoro vivo (umano). Esso è soprattutto ricercato tramite il miglioramento e la specializzazione

delle razze di animali utili. Nonostante il dichiarato fissismo del suo principale teorico André Sanson (che lo porta a criticare la teoria darwiniana), la zootecnia trova nella tecnica della selezione riproduttiva uno dei suoi strumenti fondamentali. Questione zootecnica e questione antropologica vengono qui a intrecciarsi intorno al problema della razza. In particolare, la zootecnia si propone come modello radicalmente alternativo a quello promosso, negli stessi anni, dai teorici dell'acclimatazione, che proponevano di aumentare lo sfruttamento delle risorse animali attraverso l'importazione di animali esotici dalle colonie, al fine di acclimatarli sul territorio francese e farne nuovi prodotti di consumo. I teorici dell'acclimatazione promuovevano l'idea di un "cosmopolitismo delle razze" (tanto animali che umane), che rappresentava un'estensione agli altri animali dell'idea illuministica di indefinita perfettibilità dell'umano (benché con la finalità del loro sfruttamento). La zootecnia criticherà aspramente questa concezione, affermando che le razze (animali e umane) non possono adattarsi a qualunque clima e che bisogna ottimizzare (radicalizzandone i caratteri) quelle presenti sui vari territori. Le risorse animali entreranno allora nel nuovo mercato globale come prodotti finiti: a sancire questa trasformazione epistemologica ed economica sarà l'invenzione di una serie di mezzi di trasporto refrigerati capaci di garantire la circolazione delle merci altamente deperibili di origine animale a livello intercontinentale (risale al 1875 il viaggio della prima nave refrigerata, il *Frigorifique*, che porterà un cargo di carne macellata dall'altra parte dell'Atlantico).

In questo momento cruciale di trasformazione scientifica, tecnologica ed economica, tanto l'acclimatazione che la zootecnia cercano risposta alle nuove sfide poste dall'espansione imperialista e dalla costituzione di un mercato di dimensioni globali: l'acclimatazione darà una risposta "universalista" e cosmopolitica, mentre la zootecnia ne fornirà una basata sulla radicalizzazione dei caratteri razziali e sull'innovazione tecnologica.

Da questo importante momento di svolta, le innovazioni tecniche che sono andate a implementare la razionalità industriale del modello zootecnico sono innumerevoli. Basti pensare alla celebre "catena di (s)montaggio", di cui Henry Ford intuì il principio proprio visitando i mattatoi di Chicago all'inizio del Novecento. Di pari passo, la specializzazione delle razze animali in funzione dei prodotti di consumo cui sono destinate ha continuato a radicalizzarsi. Ne è un esempio la creazione, negli anni '20 del secolo scorso, della razza di polli *broiler*, selezionati per produrre una quantità di carne che la loro struttura ossea non sarebbe in grado di sostenere se dovessero sopravvivere oltre i pochi mesi prima della già pianificata macellazione.

