

“

Qual è, dunque, la luce che siamo tanto sicuri di contemplare, dal momento che dichiariamo ciechi tutti gli occhi diversi da quelli dell'uomo? Che significato siamo certi di aver dato in noi alla vita per poter dichiarare stupidi tutti i comportamenti che non siano i nostri gesti? Indubbiamente l'animale non sa risolvere tutti i problemi che gli poniamo: sono infatti problemi nostri, non suoi [...]. Vorremmo invitare a riflettere su questo: la religione e l'arte sono delle rotture con il semplice vivere, non meno esplicitamente umane di quanto non sia la scienza; eppure non c'è stato spirito sinceramente religioso, né artista autenticamente creatore che, impegnati nella trasfigurazione della vita, abbiano preso pretesto dal loro sforzo per svalutare la vita [...]. Abbiamo il sospetto che, se per fare della matematica sarebbe sufficiente essere degli angeli, per fare della biologia, sia pure per mezzo dell'intelligenza, abbiamo bisogno talvolta di sentirci bestie.

– Georges Canguilhem

”

B. PIAZZESI Muti discorsi e corpi eloquenti - Politiche zoo-tecniche dalla villa all'allevamento industriale
A. VOLPE Uno sconfinato essere con - Cosa, mondo, singolarità
S. CONTARDI Ho visto lo spirito del mondo in laboratorio - Sulle strategie mediatiche degli attivisti pro-test
M. REGGIO "Hitler era vegetariano ..." - L'ecologia sociale alle prese con l'antispecismo
E. MAGGIO Buono, pulito, giusto - *Slow Food, L'ultimo pastore* e la rappresentazione ecosostenibile del piacere
R. R. ACAMPORA Noi i non umani: l'affascinante bestiario postmoderno di Tom Tyler
T. MÜLLER Mondi corporei dilaniati - L'estetica di *Earthlings*



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00

liberazioni

17

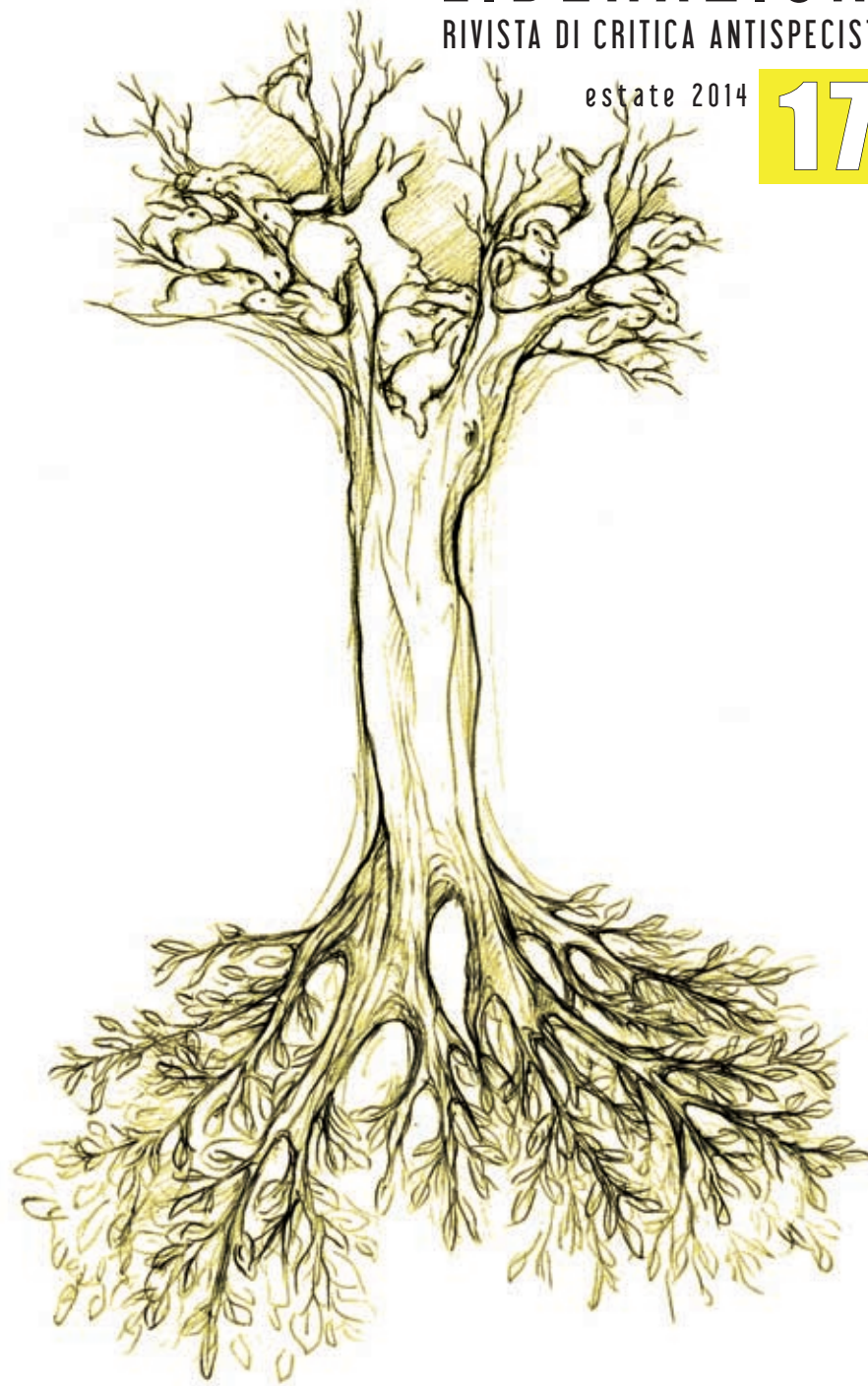


LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

estate 2014

17



Liberazioni

Trimestrale Anno V n. 17 / Giugno 2014

Associazione Culturale Liberazioni
Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza
C.F. 03606200248

Direttore responsabile

Fausta Bizzozzero

Redazione

Luca Carli, Serena Contardi,
Silvana Ferrara, Massimo Filippi,
Luigia Marturano, Marco Reggio,
Aldo Sottofattori, Filippo Trasatti

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Silvia Buzzelli, Matthew Calarco,
Matthew Cole, Cesare Del Frate,
Vinciane Despret, Andrew Linzey,
Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,
Dario Martinelli, Marco Mazzeo,
Gianfranco Mormino, David Nibert,
Tom Regan, Sabrina Tonutti

Finito di stampare nel Giugno 2014
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 18 €
- Annuale sostenitore (4 numeri):
a partire da 30 €

Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):
* con invio trimestrale: 36 €
* con invio semestrale: 30 €
* invio annuale: 27 €
- Annuale sostenitore (4 numeri)
con invio trimestrale: a partire
da 50 €

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

*Gli articoli pubblicati esprimono
esclusivamente le idee e il punto di
vista dei rispettivi autori che non
sono necessariamente condivisi
dalla redazione.*

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Dove trovare la rivista

Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	Libreria Naturista New Age - Via degli Albani, 2
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
Firenze	Dolce vegan - Via San Gallo, 92 r
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Occupata - Vico superiore di Pellicceria, 1
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria COOP Statale - Via Festa del Perdono, 12 Merry Cherry Vegan - Via Rubens, 14
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
Pescara	Libreria Naturista - Via Ancona, 66
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Rimini	Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76 Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.org

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi [...]. Non bisogna né abusare né tralasciare frettolosamente la figura del genocidio. Perché a questo punto essa si complica: l'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. [...] Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali. Invece di sottoporvi delle immagini, o di ricordarvele, cosa troppo facile e troppo lunga, voglio dirvi solo una parola di questo «pathos». Se è vero che queste immagini sono «patetiche», è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del pathos e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà e della compassione. E anche al ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione. Dal momento che da due secoli si sta compiendo una nuova prova della compassione.

Di fronte al dilagare, irresistibile e rimosso, di fronte alla rimozione organizzata di questa tortura, incominciano ad alzarsi delle voci (minoritarie, deboli, marginali, poco sicure dei propri discorsi, del loro diritto a discorrere e dell'elaborazione del loro discorrere in un diritto, in una dichiarazione dei diritti) per protestare, per lanciare appelli, [...] per ciò che si presenta, ancora in forma molto problematica, come i *diritti degli animali*, per risvegliarci alle nostre responsabilità e ai nostri obblighi nei confronti del vivente in genere e precisamente a questa fondamentale compassione che, se presa sul serio, dovrebbe rivoluzionare dalle fondamenta la problematica filosofica dell'animale.

È una guerra sulla pietà. Certo questa guerra non ha età, ma, nella mia ipotesi, attraversa una fase critica. Noi l'attraversiamo e ne siamo attraversati. Pensare la guerra in cui siamo non è solo un dovere a cui, volente o nolente, direttamente o indirettamente, nessuno potrebbe sottrarsi. Ora più che mai. E dico «pensare» questa guerra perché credo che sia in questione proprio ciò che chiamiamo «pensare». L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui.

■ Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Benedetta Piazzesi
Muti discorsi e corpi eloquenti
Politiche zoo-tecniche dalla villa all'allevamento industriale
- 17 Antonio Volpe
Uno sconfinato essere con
Cosa, mondo, singolarità

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 32 Serena Contardi
Ho visto lo spirito del mondo in laboratorio
Sulle strategie mediatiche degli attivisti pro-test
- 40 Marco Reggio
"Hitler era vegetariano ..."
L'ecologia sociale alle prese con l'antispecismo

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 62 Emilio Maggio
Buono, pulito, giusto
Slow Food, L'ultimo pastore e la rappresentazione ecosostenibile del piacere
- 73 Ralph R. Acampora
Noi i non umani: l'affascinante bestiario postmoderno di Tom Tyler
- 77 Timo Müller
Mondi corporei dilaniati
L'estetica di *Earthlings*

NOTE BIOGRAFICHE

Benedetta Piazzesi

Muti discorsi e corpi eloquenti

Politiche zoo-tecniche dalla villa all'allevamento industriale

Introduzione

Parlare dell'utilizzo degli animali è una faccenda densamente storica. Accanto alla categoria ideologica e filosofica dello specismo, è infatti fruttuoso ripercorrere i processi storici concreti che, avvinghiando i corpi degli animali gettati nel mondo all'interno degli allevamenti, determinano forme di potere ogni volta diverse. La categoria di specismo è utile per comprendere che le diverse strategie zootecniche e i diversi paradigmi economici e morali che coinvolgono gli animali non umani si sono svolti come metamorfosi continue/discontinue di processi a lungo termine. Ma la categoria di specismo dimentica due aspetti importanti: da una parte la specificità attraverso cui in ogni epoca si è concretizzato il potere di utilizzare gli animali; dall'altra il fatto che queste strategie di potere sui non umani sono concomitanti e interagenti con tecnologie gestionali e disciplinari che si sviluppano nel frattempo altrove. Lo studio di una porzione, anche piccola, di storia rivela non solo il volto discontinuo di processi generalmente ricondotti alla categoria sbrigativa di specismo, ma anche l'intersezione e la complicazione del discorso discriminativo prettamente specista con altri discorsi e altre strategie, come quelli scientifici, quelli biopolitici e quelli disciplinari, che trascendono senza troppo imbarazzo la linea di demarcazione umano/animale che sembra, almeno secondo alcune teorie antispeciste, bastare a spiegare l'utilizzo degli animali in tutte le epoche, oltretutto in tutte le culture. In questo articolo, analizzerò da una prospettiva foucaultiana le dinamiche – materiali e immateriali – di trasformazione dell'allevamento in Occidente a partire dal Cinquecento.

L'incastro agro-zootecnico del Cinquecento

Agostino Gallo è considerato uno dei più grandi agronomi del suo

tempo. Nella sua opera *Le venti giornate dell'agricoltura et de' piaceri della villa* del 1572, Gallo intesse l'arazzo immenso e dettagliatissimo dell'utopia agricola cinquecentesca. Egli mette in scena un variopinto bestiario di animali, dai più comuni ai più stravaganti, che sono chiamati a recitare la loro parte nella *villa* perché a loro modo indispensabili per farla funzionare secondo un meccanismo che ricorda quello di un orologio perfettamente calibrato. Tra tutte, la specie bovina rappresenta il fulcro su cui si innestano molte delle relazioni fondamentali della villa, ma soprattutto l'articolazione tra agricoltura e allevamento: essendo da un lato produttrice di letame, fonte di carne, utile per la riproduzione delle vacche e soprattutto principale strumento per i lavori nei campi, la specie bovina mette in moto, e non solo metaforicamente, la sinergia del sistema della villa. Veri protagonisti dell'azienda agricola cinquecentesca, i buoi, rappresentano in sostanza l'indistinzione agro-zootecnica dell'epoca, e la vocazione polifunzionale assegnata agli animali in questo modello di utilizzo:

«Tutte le creature sono state create per l'uomo, soggette al suo governo e assegnate al suo uso» [...]. Come osservava nel 1696 un predicatore, i cammelli erano stati assegnati all'Arabia, dove non c'era acqua, a ragion veduta, e gli animali feroci «destinati ai deserti, dove possono fare minor male» [...]. A detta del vescovo elisabettiano James Pilkington, le fiere selvagge sono gli strumenti necessari della collera divina, lasciati tra noi «per essere i nostri maestri di scuola»; esse accrescono il coraggio dell'uomo e servono di utile esercizio per la guerra. Nel 1728 un gentiluomo della Virginia, William Byrd, supposeva che i tafani fossero stati creati «affinché gli uomini potessero esercitare tutta la loro intelligenza e ingegnosità per difendersene» [...]. Il pidocchio era indispensabile, spiegava il reverendo William Kirby, poiché rappresentava un forte stimolo all'abitudine alla pulizia¹.

Citare stralci della rassegna di Keith Thomas sugli animali ritenuti utili tra il Sei e il Settecento restituisce il tono di un'epoca caratterizzata da un utilitarismo estensivo ma totalizzante e riconduce l'ambizione di Agostino Gallo a un panorama culturale in cui si iscrive e che le somiglia. La sua azienda conterebbe, se potesse, tutti gli animali esistenti al mondo, perché da ognuno di essi si sprigionano una serie di

¹ Keith Thomas, *L'uomo e la natura. Dalla sfruttamento all'estetica dell'ambiente 1500-1800*, trad. it. di E. Negri Monateri, Einaudi, Torino 1994, pp. 11-12.

relazioni-funzioni utilizzabili, direttamente o indirettamente, dall'allevatore-agronomo: alcune di esse andranno direttamente a suo beneficio, altre andranno a beneficio di altri animali o vegetali, facendo funzionare in ogni caso l'economia complessiva della villa.

Alle fondamenta di questa architettura a incastro di animali utili si trova un ulteriore intreccio, quello dei tre eventi più importanti della prima rivoluzione agricola: l'introduzione dei foraggi nella rotazione colturale, l'intensificazione dell'uso del letame, e il consolidamento del regime stabulare continuo. Foraggicoltura, letamazione e stabulazione rappresentano un trinomio indissociabile dell'economia agricola dal Cinquecento all'Ottocento. Una rotazione che comprenda le leguminose usate come foraggi rende l'allevamento delle cosiddette "specie maggiori" (bovini, equini, ovini, suini) sempre più indipendente dal pascolo come mezzo di sostentamento e quindi sempre più propinquo alle tecniche di stabulazione. A sua volta, un allevamento progressivamente più intensivo (anche semplicemente nei termini di una maggior quantità di animali allevati in minor spazio) rende disponibile una maggiore quantità di letame che ancora nell'Ottocento rappresenta la principale fonte di sostanze fertilizzanti delle aziende agricole². Anche solo il fatto che in situazione di pascolo sia praticamente impossibile raccogliere il letame per poterlo riutilizzare testimonia quanto profondamente la pratica della letamazione sia connessa a quella della stabulazione – nelle sue forme più primitive come in quelle più intensive e moderne.

Verso la presa sul corpo-macchina da parte della scienza e dell'industria

Se con la prima rivoluzione agricola assistiamo al passaggio dal modello pascolo-maggesi a quello foraggicoltura-letamazione-stabulazione, già dal Seicento possiamo cominciare a seguire le piste di quei cambiamenti che porteranno due secoli dopo a un modello zootecnico ancora diverso, quello industriale. Iniziamo con le parole di Cartesio, propedeutiche alla comprensione della nuova posizione in cui gli animali verranno collocati, tra la rivoluzione scientifica e quella industriale, all'interno delle strutture che li utilizzano e dei manuali che ne studiano

le funzioni corporee:

Ora non c'è alcun dubbio che quest'uomo, vedendo gli animali che sono tra noi, e notando nelle loro azioni le stesse due cose che le rendono differenti dalle nostre, che si fosse abituato a notare nei suoi automi, giudicasse non essere in essi alcun vero sentimento, né alcuna vera passione, come in noi, ma che fossero solo degli automi³.

Le parole di Cartesio, che risalgono al 1630, sembrerebbero il racconto di un incubo: cominciano a comparire dappertutto automi che ci circondano e ci ingannano. Più che un incubo, quello di Cartesio, si potrebbe definire come uno di quei sogni profetici che a volte ci annunciano qualcosa che sta per accadere. Da una parte, infatti, nel lasso storico inaugurato tra gli altri proprio da Cartesio, rintracciamo l'epoca della grande sperimentazione tecnologica che porta sul finire del XIX secolo a una vera e propria invasione di macchine. Macchine che saranno le generatrici della rivoluzione industriale e che, a loro volta, verranno da essa moltiplicate. D'altro canto, l'incubo cartesiano si avvera nel senso che i corpi animali, *visti* inizialmente come macchine, cominciano sempre più ad essere *descritti* come macchine, ad essere *gestiti* come macchine, ad essere *prodotti* come macchine e ad essere *sostituiti* come macchine; gli animali, insomma, vengono inseriti in un contesto di macchine che restringerà progressivamente il loro campo d'azione e la loro possibilità di reazione fino a renderli simili a quelli di una macchina. Il pensiero zootecnico e zoopolitico europeo ha basato così gran parte dei suoi sviluppi e delle sue pretese di scientificità proprio su un sogno: la profezia autoavverantesi del meccanicismo. Si tratta dell'affacciarsi di un nuovo paradigma etico e tecnico insieme, che getta radici in profondità nella rivoluzione scientifica, ma che si compie nei processi industriali. Un potere nuovo di cui ha ampiamente parlato Michel Foucault, un bio-potere che come una morsa si stringe sul corpo da due lati (quello del corpo-macchina e quello del corpo-specie) e che annovera tra i suoi strumenti la riduzione delle funzioni fisiche e psichiche dei viventi al modello stimolo-reazione, una certa generalizzazione del corpo individuale e una sua astrazione sul modello di specie.

Tre caratteri vorrei rilevare per parlare della natura di questo nuovo potere di utilizzare gli animali, tre "S", che si saldano in un dinamismo

² Piero Bevilacqua, *La mucca è savia. Ragioni storiche della crisi alimentare europea*, Donzelli, Roma 2002, p. 5.

³ René Descartes, *Lettera al Padre Vatier*, Marzo 1630 (cit. in Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2009, p. 130).

spiraliforme di cui non è facile afferrare il capo o la coda: specializzazione-selezione-serializzazione.

Specializzazione

Alla radice della nostra attuale concezione dell'allevamento (che è in buona parte la stessa che nasce con l'industrializzazione) sta lo scollamento tra agricoltura e zootecnia a cui si assiste nell'Ottocento. Questa separazione (e il conseguente afflato di conoscenze specialistiche) ha come eventi tecnici determinanti l'invenzione della macchina a vapore, quella dei fertilizzanti chimici e quella dei mangimi industriali. E come evento discorsivo simbolico l'invenzione del termine "zootecnia", che può sembrare tardivo ma che, a dire il vero, non sarebbe potuto essere più tempestivo⁴. Il consumarsi di questa separazione e specializzazione si esprime nel bisogno discorsivo di un'epoca che ha imparato la lezione baconiana: per utilizzare al meglio bisogna conoscere a fondo. Nella convergenza dei nascenti settori scientifici – dalla chimica alla biologia, dall'anatomia alla genetica – risiede il lungo processo di preparazione di informazioni e metodologie che ha messo l'Europa in condizione di pensare la zootecnia come attività scientifica e industriale. Da un lato, quindi, assistiamo a un superamento dei confini disciplinari e all'importazione di conoscenze utili alla sistematizzazione del sapere-potere zootecnico. Dall'altra a un fenomeno bifronte di moltiplicazione delle "zoo-tecniche"⁵ e di mono-funzionalizzazione dell'animale utile (che intanto diventa effettivamente "da reddito"). Si tratta infatti di un doppio processo di specializzazione: delle strutture da una parte e degli animali dall'altra. Le strutture si distinguono, si separano, si rilocalizzano

4 Il termine "zootecnia" viene utilizzato per la prima volta da Adrien de Gasparin nel *Cours d'agriculture* che pubblica tra il 1843 e il 1863. I processi materiali di emancipazione reciproca tra agricoltura e allevamento sono assolutamente contemporanei. Alcune date significative: nel 1799 la prima caldaia a carbone viene impiegata per azionare un trebbiatore nello Yorkshire. Il primo brevetto vero e proprio per una macchina a vapore destinata e progettata *ad hoc* per impieghi agricoli sarà però depositato solo nel 1850 da John Fowler. Al 1842 risale il primo brevetto per il superfosfato di calcio, utilizzabile come fertilizzante, del famoso chimico e industriale John Bennet Lawes. Nel 1784, Arthur Young nei suoi *Annali* parla per la prima volta di «alimentazione razionale» e già tra il Settecento e l'Ottocento cominciano ad essere utilizzati per l'alimentazione animale quei cascami industriali che a fine secolo costituiranno la materia prima dei mangimi artificiali confezionati industrialmente.

5 Subito dopo il termine zootecnia vengono infatti conati quelli di bovinicoltura, ovinicoltura, avicoltura, suinicoltura, ecc.

(a partire dal primo divorzio: quello tra i luoghi agricoli e i luoghi animali). Gli animali le seguono – ne sono incatenati – e intanto anche loro sono selezionati, cioè al tempo stesso moltiplicati e ridotti, distinti e uniformati.

Selezione

La selezione artificiale è una tecnologia che comincia a essere compresa e metodicamente utilizzata a partire dal Settecento. Differenziazione e standardizzazione ne sono le due fasi, alterne e complementari, rappresentate dall'incrocio e dalla selezione vera e propria: su un ampio spettro di varianti si installa il tentativo della fissazione. Rispetto alla villa cinquecentesca molte meno specie sono considerate utili e quindi accolte all'interno dei nuovi spazi di allevamento; si moltiplicano invece, dalle poche specie di animali "da reddito", i ceppi selezionati per un unico tipo di prodotto. Non troviamo più pavoni, capponi, buoi, asini, gatti e galli (ognuno di essi utile in una miriade di attività quotidiane); ma al loro posto un bestiario fatto di piccole varianti (su cui si giocano però grandi redditi): galline "ovaiole"; polli "da carne", mucche "da latte", vitelli "da carne bianca", tori riproduttori, conigli "da carne", conigli "da pelliccia", conigli per la sperimentazione.

È a giochi fatti, quando ormai le tecnologie selettive si possono considerare consolidate e consapevoli, che si affaccia Darwin nella trama di questa storia. Nel 1859, pubblica *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, in cui teorizza il conformarsi della natura alle metodologie zootecniche. Non a caso il concetto di "selezione naturale" è un termine stridente e un po' ossimorico coniato sul calco di quello, antecedente, di "selezione", che da ora in poi dovrà dirsi "artificiale". Anche la natura, come il più eccellente degli allevatori, scompagina la specie nelle più spettacolari varianti possibili attraverso la riproduzione, per poi fissare specie e sottospecie per mezzo della morte:

Per Darwin vivere vuol dire sottoporre una differenza individuale al giudizio dell'insieme degli esseri viventi. Questo giudizio conosce due sanzioni: morire oppure venire a far parte a propria volta, per un certo tempo, del

tribunale. Finché si vive si è sempre giudici e giudicati⁶.

Darwin attinge insomma al secolare patrimonio zootecnico per costruire una nuova immagine di natura come «continua fabbrica di artefatti»⁷. Uomo e natura, in maniera del tutto analoga, fabbricano i viventi che quindi da “creature” divengono improvvisamente “prodotti”. In questo modo, si osserva uno slittamento dalla cosmologia e dall’etica cinquecentesca (secondo cui tutti gli animali sono messi a disposizione dell’uomo e *creati* utili), alla nuova tassonomia e morale post-darwiniane che vedono negli animali il prodotto di una fabbricazione storica (sia che si tratti della storia naturale sia che si tratti della storia zootecnica). Da questa prospettiva, la concezione biologica darwiniana rappresenterebbe una di quelle condizioni di pensabilità imprescindibili per capire l’universo biotecnologico contemporaneo sia per quanto riguarda i fenomeni di ingegneria genetica (umana e non umana) sia per quanto riguarda più in generale il paradigma biopolitico a cui si ispirano le società occidentali; paradigma che mette in gioco un’interazione sempre più stretta e feconda di apparati tecnologici ed epistemologici industriali con modelli (bio)politici di gestione sociale della vita.

Serializzazione

Quello della serializzazione è l’ultimo dei caratteri rilevanti. Spontaneamente essa si situa in fondo alla catena specializzazione-selezione-serializzazione dell’animale come prodotto al tempo stesso scientifico e commerciale. Questo perché il nuovo approccio scientifico della zootecnia concede solo risposte univoche alle domande: *qual è il livello massimo di efficienza? E com’è fatto l’animale efficiente?* Quindi, una volta individuato il modello di specie maggiormente economico, esso è logicamente da riprodurre invariato e all’infinito.

Ma è anche vero che la riproduzione seriale degli esemplari è un nucleo operativo ben più antico dell’industrializzazione, anche se in essa trova la propria esplicitazione. È per questa sua vocazione originaria che l’allevamento ha costituito il luogo privilegiato per lo studio scientifico

6 Georges Canguilhem, *L’essere vivente e il suo ambiente*, trad. it. di F. Bassini, ne *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976, p. 196.

7 Antonio Caronia, *Prefazione* a Cristian Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano 2010, p. VIII.

che della natura seriale dei suoi *oggetti* ha necessariamente bisogno. Da Carlo Ruini a Charles Darwin, da Francesco Redi a Louis Pasteur, i grandi padri delle discipline scientifiche che si interessano al funzionamento della vita hanno mosso i primi passi all’interno di un allevamento:

Prendo ottanta polli nuovi. Indico con questo nome i polli che non hanno mai avuto la malattia del *colera dei polli*, né spontanea, né trasmessa. A venti di questi inoculo il virus molto virulento; i venti muoiono. Dei sessanta che restano ne tolgo ancora venti e li inoculo con una sola puntura, per mezzo del virus più attenuato che sono riuscito ad ottenere. Nessuno muore [...]. Prendo ancora dal lotto principale venti polli nuovi che vaccino con due punture applicate successivamente dopo un intervallo di sette, otto giorni⁸.

Dove ci troviamo qui, se non in una struttura zootecnica? Anche se più probabilmente ci troviamo nel laboratorio personale di Pasteur, la differenza non è grande poiché egli non fa che comprare o ottenere i suoi ottanta polli da un allevatore scelto e riprodurre tra le sue quattro mura scientifiche il regime stabulare che per qualche secolo la pratica zootecnica aveva sperimentato e consolidato. È l’allevamento stesso, nella sua aspirazione ermetica e “onnivedente”, ad annoverare molte delle caratteristiche fondamentali del contesto laboratoristico. Quale struttura, se non l’allevamento, produce corpi viventi in serie e quindi interscambiabili, che hanno lo stesso valore all’interno dell’esperimento (tanto quanto all’interno del mercato) e su cui si può fare affidamento per una serie di procedure comparative come quelle condotte da Pasteur sui suoi ottanta polli «nuovi»?

Pasteur non prende in esame un animale qualunque, bensì l’animale “da reddito”. Questo perché esso – e non, ad esempio, l’animale selvatico – è il prodotto di un apparato biopolitico che si incarna negli allevamenti e che mette a disposizione la tipologia di esemplare adeguata all’analisi scientifica. Che caratteristiche ha questo esemplare adeguato alla scienza (al cui modello corrispondono anche gli esemplari umani prodotti da altri istituti disciplinari e biopolitici, in cui non è strano trovare al lavoro l’analisi scientifica e la vera e propria vivisezione)?

8 Louis Pasteur, «Sul colera dei polli. Studio delle condizioni della non-recidività della malattia e di qualcun altro dei suoi caratteri», in Onorato Verona (a cura di), *Opere di Louis Pasteur*, UTET, Torino 1972, pp. 889-890.

1. Il corpo dell'animale è innanzitutto sorvegliabile fin nella più profonda intimità e visceralità: tutte le sue abitudini e le sue funzioni biologiche possono essere controllate e previste (è quindi un corpo-macchina). È il corpo stesso a divenire laboratorio, nel senso che diviene luogo auspicabilmente ermetico e sterile in cui è calcolato e definito tutto ciò che entra ed esce.

2. Il corpo animale che la stabulazione continua mette a disposizione è anche e soprattutto il corpo esemplare di una specie, nel senso che è un pezzo interscambiabile di un modello di specie. Il corpo di specie è quindi in ogni caso prodotto "in serie", anche prima della catena di montaggio e della produzione industriale seriale. In ogni caso, il regime stabulare cerca di produrre corpi seriali e interscambiabili, perfetti per la sperimentazione scientifica, che non potrebbe in alcun modo trovare fondamento nel sottoporre a diverse prove di uno stesso esperimento una varietà caotica.

3. L'allevamento come apparato biopolitico produce un corpo che è macchina e corpi che sono pezzi seriali di un modello di specie. Ma produce anche una dotazione discorsiva (anche se spesso muta) che accompagna il corpo, ma che non si identifica con esso, che si rivolge al suo usufrutto da parte del resto della società. Un *kit* di individuazione categoriale all'interno del quale possiamo inserire una serie di contenuti morali e più in generale relazionali e sociali. Una specie di libretto delle istruzioni implicito destinato a chi si relaziona con il prodotto dell'apparato biopolitico e che suggerisce come relazionarsi con esso, cosa è lecito e non è lecito fare, o meglio cosa rientra nella norma. In questo senso, l'apparato biopolitico zootecnico produce animali specificamente "da reddito", ossia animali costruiti per essere utilizzati.

Alcune delle più grandi strutture teoriche delle nuove scienze della vita, quelle proposte da pensatori come Pasteur e Darwin, sono state formulate *in e per* il contesto zootecnico. Sono partite dall'allevamento e ad esso sono tornate. Sono nate all'interno dell'allevamento perché esso era stato, dalla prima volta in cui era stata sperimentata la stabulazione continua, il contesto laboratoristico perfetto prima di qualunque laboratorio inteso in senso moderno: il luogo ermetico in cui la vita si svolge completamente osservata e programmata. Il luogo dove è possibile determinare l'indeterminato, rifare ciò che è già stato fatto, regolarizzare ciò che è anormale. Nel regime stabulare la vita indeterminata, irregolare e in definitiva improduttiva è presa in carico dall'organizzazione del

tempo, dello spazio e delle attività; riformulata e riordinata. In qualche modo, e questo è vero soprattutto per Pasteur, con gli animali altamente selezionati dell'allevamento intensivo, si ha a che fare con la nuda vita, la vita pre-fenomenica: la vita di specie prima dell'individuazione particolare e imperfetta delle sue singolarità. Anche Darwin è attratto, seppur in maniera diversa, da questo carattere. Egli infatti studia la variabilità, l'emergenza del particolare dal modello normale di specie. Insomma a Pasteur e a Darwin interessano i due volti opposti della stessa medaglia: al primo la costanza e la vicinanza degli esemplari tra loro e al modello di specie – condizione che sola rende possibile un buon esperimento; al secondo invece la varianza e i modi in cui la mano dell'allevatore (o quella della natura) riesce a usare l'anormale per estrapolarne una nuova norma. Sulla linea base della normalità la varianza può essere studiata scientificamente e, calcolata con esattezza matematica, inaugurare nuovi spazi di normalità (e quindi di varianza) e nuove dimensioni del misurabile. Per entrambi (Darwin e Pasteur), la normalità, cioè la regolarità e la ripetizione costante della vita, è il fondo biologico su cui si staglia il caos dell'individuazione. E questo aspetto radicalmente e biologicamente *normale* della vita è stato palesato per la prima volta dai processi di selezione e serializzazione dell'allevamento intensivo. Qui Pasteur ha trovato ottanta pezzi finalmente interscambiabili per un medesimo esperimento. Qui Darwin ha visto che il caos della biodiversità non era che il gioco delle variazioni a partire da un unico tema originario.

Bisogna infine prendere in considerazione il fatto che l'allevatore necessita di animali seriali perché si serve di strumenti seriali per utilizzarli. Il funzionamento efficiente della struttura è infatti assicurato dalla perfetta aderenza tra animali e macchine. In questo colossale (già alla fine dell'Ottocento va ormai considerato su scala globale) apparato zootecnico si trovano unite, in maniera del tutto originale, le tecnologie e i saperi della produzione della vita e quelli della produzione dei nuovi oggetti industriali. Ai confini tra umani e cose, gli animali occupano il luogo archetipico della loro separazione, ma anche della loro comunanza segreta. Ecco che nell'allevamento industriale animato e inanimato si ritrovano uniti nel processo produttivo; ed è a partire da qui che anche l'umano e la cosa sono tenuti insieme, riassunti nella radicalizzazione biopolitica del regime intensivo. Se infatti l'allevamento ha da insegnare sia alle formule biopolitiche come il carcere, l'asilo psichiatrico e infine il campo di concentramento, esso ha rappresentato un modello anche

per l'industria meccanica, come testimonia lo stesso Ford⁹. Genitore della gestione produttiva della vita da una parte e della serializzazione dei prodotti dall'altra, l'allevamento intensivo parla della loro radice comune e della familiarità che intercorre tra i territori biopolitici della gestione umana e quelli industriali della produzione seriale.

Per una storia dell'infamia

Per parlare di animali abbiamo bisogno di confrontarci con la loro «storia senza storia»¹⁰. Una storia da decifrare al bivio tra l'ambiguità dei regimi di veridizione – che su di essi hanno sciolto fiumi di parole incatenanti –, la muta trasparenza delle tecniche che li utilizzano e lo stridio dei corpi resi eloquenti dalla r-esistenza. Perché interrogare in questo modo le orme confuse lasciate dagli animali nel passato? Innanzitutto perché è possibile capire il «senso del potere» e il «potere di senso»¹¹ delle formule zootecniche che ci sono contemporanee solo se ne ricostruiamo uno spaccato insieme sincronico e diacronico. Inoltre perché è necessario che quello che chiamiamo lo specismo – il fatto che usiamo gli animali e (poi) giustifichiamo ideologicamente tale utilizzo – non diventi una categoria astorica, togliendoci così la possibilità di qualunque forma di liberazione. Infine perché storicità e relazionalità del potere funzionano come un'unica cosa: è sull'aritmia della relazione che può dipanarsi la differenza implicata nella temporalità che noi chiamiamo “storia”. Effettivamente, il tema della resistenza animale potrebbe essere quella crepa (strana crepa, perché costitutiva) nell'edificio zootecnico, attraverso cui ci è permesso osservare il suo funzionamento e sentire le voci che provengono dal suo interno. Voci che sono “registrate” negli strumenti che manipolano gli animali, che li trasformano e ne vengono trasformati. Quindi morso e briglie, giogo e aratro, farmaci

9 «L'idea [della catena di montaggio automobilistica] mi era venuta in linea generale dai carrelli sopraelevati che si usano nei mattatoi di Chicago per la lavorazione della carne» (cit. in Jeremy Rifkin, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, trad. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2006, p. 138). Ford trova nel mattatoio le prime vere merci della società di massa prodotte in serie. E ai processi di questa prima produzione seriale ed efficiente che egli si ispira per generalizzare il concetto di catena di montaggio e riproporla nei suoi stabilimenti. Primo prodotto in serie grazie all'eugenetica, l'animale “da reddito” anticipa la natura delle altre merci della società di massa.

10 Salvatore Satta, *Il giorno del giudizio*, Adelphi, Milano 1979, p. 103.

11 Cfr. Marc Augé, *Il dio oggetto*, trad. it. di N. Gasbarro, Meltemi, Roma 2002.

di vario tipo raccontano antiche (e moderne) storie di resistenza e la risposta agro-zootecnica a questo attrito:

Tutte queste vite destinate a passare al di sotto di qualunque discorso e a sparire senza mai essere state dette, non hanno potuto lasciare tracce – brevi, incisive, spesso enigmatiche – se non nel punto del loro istantaneo contatto con il potere. Così che non sarà forse mai più possibile coglierle in se stesse, come poterono essere “allo stato libero”¹².

12 Michel Foucault, *La vita degli uomini infami*, trad. it. di G. Zattoni Nesi, il Mulino, Bologna 2009, p. 22.

Antonio Volpe

Uno sconfinato essere con¹

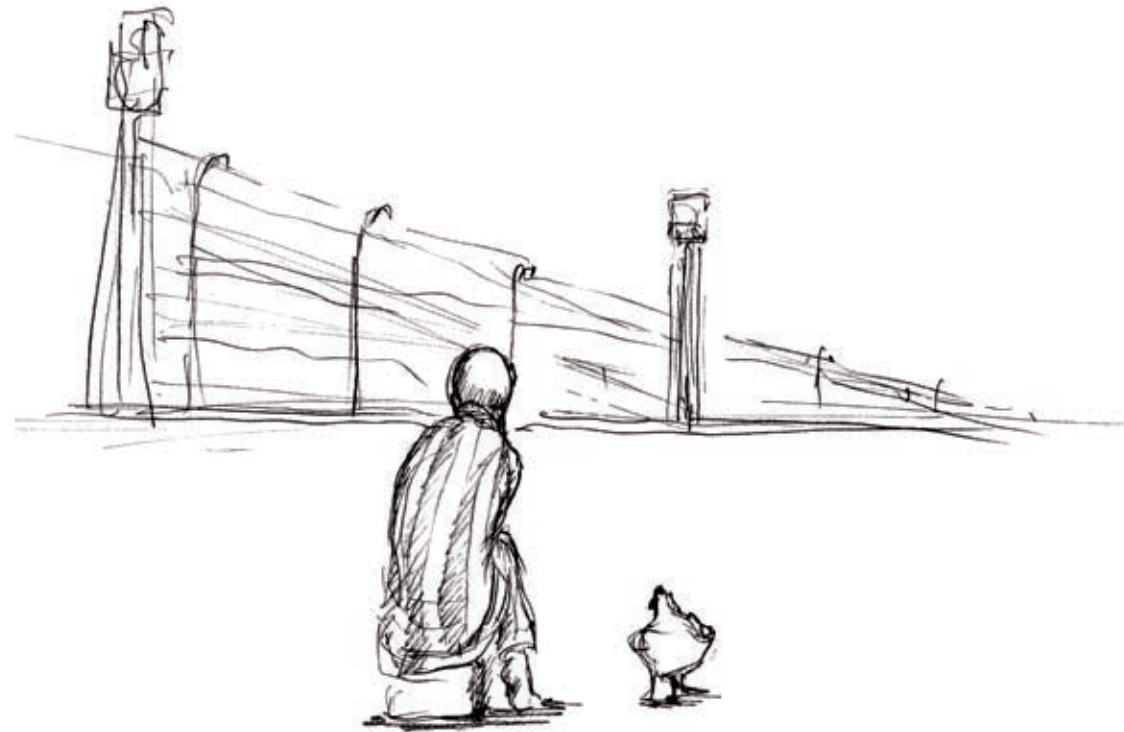
Cosa, mondo, singolarità

La conferenza di Heidegger intitolata *La cosa*² comincia quasi subito con la celebre “polemica” con la scienza moderna che non riconosce il “vuoto” della brocca, vedendovi invece un “pieno” d’aria. Al contrario di quanto recitano le vulgate, Heidegger non apre una controversia antiscientista, riconoscendo piena legittimità al campo di ricerca delle scienze. Quello che egli contesta è la sussunzione dell’interezza della realtà in esse. Ma che cos’è la brocca? Essa, potendo offrire ciò che si versa – acqua o vino – nel suo vuoto, nel suo “nulla”, non è un mero oggetto, ma neppure un ente fra gli altri. Giocando sull’etimo della parola tedesca, la cosa è qualcosa che “riunisce” (*Ding* dall’alto tedesco *thing*). Riunisce i mortali nelle feste, ma soprattutto, nell’offerta agli dèi, essa convoca terra, cielo, divini e mortali nella Quadratura dei Quattro come monteggiare del mondo:

Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti a partire dalla semplicità dell’unica Quadratura. Ognuno dei Quattro rispecchia [*spiegelt*] a suo modo l’essenza degli altri [...]. Rispecchiando nel modo di questo appropriante-illuminante-far avvenire, ciascuno dei Quattro si dà [*sich zuspielt: si manda, come la palla nel gioco*] a ognuno degli altri. Questo rispecchiare che fa avvenire, libera ciascuno dei Quattro per ciò che gli è proprio ma lega i Quattro così liberati nella semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco. Il rispecchiare legante nella libertà è il gioco [*Spiel*], che confida ognuno dei Quattro a ognuno degli altri [*das jedes der Vier jedem zutraut*], grazie al plesso della traspropriaione che li trattiene [*aus dem faltende Hallder Vereignung*]. Nessuno dei Quattro si irrigidisce in ciò che ha di specificamente proprio. Invece, ognuno dei Quattro, all’interno della loro traspropriaione è espropriato in modo da

¹ La prima parte di questo articolo è stata pubblicata sul n. 15 di questa rivista, inverno 2013, pp. 23-38.

² Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia 1976, pp. 109-124. Manterrò per tutto il testo la traduzione di Vattimo di *Nichts* con “nulla” invece che l’ormai più usuale “niente”, eccetto dove necessario o in presenza di altre traduzioni.



divenire qualcosa di proprio [zu einem Eigenen enteignet]. Questo espropriante traspropriare è il gioco di specchi della Quadratura. In virtù di esso i Quattro sono legati nella semplicità che li affida l'uno all'altro [aus ihm ist die Einfalt der Viergetraut]. Il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi della semplicità di Terra e Cielo, Divini e Mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è [west] in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro [...]. L'inspiegabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo [...]. I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra³.

Heidegger ci immette in un circolo vertiginoso. Non c'è un proprio di alcuno dei Quattro, ma ad esso vi si accede, attraverso l'espropriazione del proprio stesso, che a sua volta accade nella trans-propriaione di ognuno dei Quattro verso l'altro. Anche qui non dobbiamo immaginare una successione logico-temporale, ma saltar fuori da questa rappresentazione metafisica consueta e immaginare, innanzitutto, un solo movimento, come nell'evento: una danza immobile. È la relazione, il gioco di specchi che permette questo movimento immobile, che a sua volta permette il mutare stesso delle relazioni nel giro di una mobile danza: gioco di specchi qui non rimanda a una mimesi fra i Quattro, cosicché ognuno prenderebbe il suo proprio dall'altro, o nell'opposizione con esso. Gioco di specchi significa, di nuovo, relazione, tale per cui nessuno dei Quattro può darsi senza relazione all'altro, nessuno di essi può essere pensato separatamente. Il circolo, proprio come nel gioco del fanciullo, non ha inizio né fine. Pensando i mortali veniamo rimandati ai divini (anche nella loro assenza e contumacia)⁴, pensando i divini

3 *Ibidem*, pp. 119-120.

4 In questo testo Heidegger parla di «un-non più [che] è un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza», riguardo a dio e ai divini, *ibidem*, p. 123. Ma la sua posizione è tutt'altro che univoca. Nella celebre intervista pubblicata postuma e intitolata *Ormai solo un Dio ci può salvare* (trad. it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987), egli afferma, aprendo a una certa ambiguità: «Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità di preparare [vorbereite] nel pensare e nel poetare una disponibilità [Bereischaft] all'apparizione del Dio o all'assenza di Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo) [...]. Preparare questa disposizione a tenersi aperti per l'avvento o la contumacia di Dio. Anche l'esperienza di questa contumacia non è che sia nulla, ma è una liberazione dell'uomo da ciò che in *Essere e tempo* io chiamai lo scadimento nell'ente. Alla preparazione della suddetta possibilità appartiene la riflessione su ciò che è oggi» (pp. 136-139). Più tardi Heidegger parlerà della necessità di un *gott-lose Denken* (pensiero senza Dio) nel senso di un pensiero che si liberi dal Dio-fondamento della metafisica, come da ogni altro fondamento. Il che libererebbe anche

veniamo rimandati al cielo, e dal cielo alla terra. Ma neppure qui si tratta di una successione logica, di una concatenazione con un inizio, anzi non si tratta affatto di una concatenazione, perché i Quattro si avvicinano proprio allontanandosi, la loro unità nella quadratura è permessa dalla loro divergenza. Il loro legame è in realtà una relazione inaggrabile ma “fluttuante”, che li distingue nel raccoglimento stesso. Non a caso il mondeggiare del mondo che così si manifesta mondeggia presso la cosa, ma la cosa è vuota: ecco perché tanta insistenza sul vuoto della brocca. Al centro dell'offrirsi reciproco dei Quattro, e degli enti l'uno all'altro (la brocca al vino o all'acqua, il vino alla vite, e questa al sole e alla terra; l'acqua alla sorgente, alla roccia, ecc...) sta una falla, un nulla, un'assenza di centro, che impedisce il precipitare nella fusione, nella sussunzione all'Uno, ed apre invece all'offrirsi nella e della relazione. È infatti l'abolizione di ogni distanza nel mondo contemporaneo ad abolire non solo la vicinanza alla cosa, ma soprattutto la relazione stessa. È il rifiuto del nulla che aduna dispiegando, connette distinguendo, che scatena la furia del nichilismo, e precipita, come direbbe Nancy, la comunità inoperosa delle singolarità nell'opera di immanenza della comunità organica. Come già argomentato⁵, il proprio di Heidegger è a rigore un improprio, perché è tale solo come dispiegarsi delle relazioni, essere esposti all'altro. Anche quando Heidegger parla di riposare nell'identità, dobbiamo comprendere l'identità stessa come *coappartenenza fra differenti*⁶, *divergenza rivolgentesi*⁷. Ogni cosa riposa in questa straniata

la fede alla sua dimensione più genuina.

5 Cfr. la prima parte di questo articolo: A. Volpe, «Uno sconfinato essere con», in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, pp. 23-34.

6 Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009. Nel primo dei due saggi presenti nel libro intitolato *Il principio d'identità*, Heidegger discute lo Stesso come co-appartenenza di uomo ed essere a partire dall'evento. Il Satz come principio si trasforma in un Satz come salto in quanto «repentino ingresso nell'ambito in base al quale l'uomo e l'essere si sono sempre già raggiunti l'un l'altro nella loro essenza, poiché entrambi sono affidati [Übereignet] l'uno all'altro in virtù di un porgersi reciproco [Zureichung]. Solo l'ingresso nell'ambito di tale vicendevolesse affidamento [Übereignung] accorda e determina l'esperienza del pensiero.» (p. 40). Dunque ancora differenza e relazione. Cfr. anche nota seguente.

7 «L'essere nel senso del tramandamento che svela, e l'ente in quanto tale nel senso dell'avvento che si cela-salva, sono essenzialmente come i distinti [die Unterschiedenen] a partire dallo Stesso, cioè dalla differenza [Unter-Schied]. È solo tale differenza che anzitutto assegna e tiene distinto il “frammezzo” in cui tramandamento e avvento sono mantenuti l'uno di fronte all'altro, cioè portati a divergere l'uno dall'altro e a volgersi l'uno all'altro» (*ibidem*, p. 84). Benché qui si tratti della differenza e della divergenza rivolgentesi di essere ed ente, tali nozioni appaiono, spesso con altri nomi e locuzioni, in molti testi heideggeriani, a riguardo di diverse questioni. Se dunque è per lo più vero che Heidegger non abbia pensato la differenza in quanto tale, è altrettanto vero che abbia pensato a partire da essa. Per un confronto serrato della nozione di differenza in Heidegger e Derrida e fra il pensiero dell'Ereignis e quello della traccia, cfr. l'indispensabile Delfo Cecchi, *Effetti di filosofia. Figure della differenza in Heidegger e*

identità proprio laddove è an/identico, aperto alla/dalla differenza dalla/della relazione. Riposare così nella relazione significa sottrarsi all'irrigidimento del *Ge-Stell*⁸, che proprio abolendo la distanza e il nulla (il celebre «nient'altro»⁹ della scienza) scatena il nichilismo della riduzione a calcolabile di ogni ente, trascinandolo in una messa *a valore*, *a lavoro*, e messa *a morte*. Il nulla e la morte sono citati non per caso in questo stesso testo, insieme, in una divergenza totale dal nichilismo, che è piuttosto la loro negazione, la fuga da essi:

La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è [*wes*] e addirittura si dispiega con il mistero dell'essere stesso. La morte in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'essere [*das wesende des Seins*]. In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'essere¹⁰.

La morte è il punto cieco dell'imposizione, della macchinazione totale del mondo. È il nulla che non può essere calcolato, il ni-ente, ossia l'essere che si ritrae nel suo mistero. L'essere, per "essenza", si sottrae, sottraendosi così anche alla calcolabilità. Se anche qui Heidegger riserva il morire ai soli mortali umani, come discusso nella prima parte di questo articolo¹¹, noi siamo già nel tempo in cui i mortali non umani hanno fatto irruzione nel mondo, dove già erano. Noi quindi leggiamo "i mortali" come tutte le esistenze singolari che abitano la terra e vivono sotto il cielo. Fin da *Essere e tempo* Heidegger ha rifiutato e smontato ogni coscientismo e autotelismo in rapporto al mondo e ai fenomeni. L'esistenza e il pensiero precedono ogni separazione cartesiana fra razionalità e sentimento, e saltano oltre. Saltano indietro al platonismo con la sua separazione gerarchica fra sensibile e intellegibile, inaugurando un pensiero altro e inaudito che ri-passando dai pensatori presocratici azzarda più in là di essi. Il pensiero "è" sempre tonalità affettiva, sentimento, come dimostrano non solo le prime ricerche heideggeriane sul rapporto del pensiero con i fenomeni e il pensiero poetante, ma fino

—
Derrida, Edizioni ETS, Pisa 2000.

8 Tradotto come "Impianto" o "Im-posizione" nel senso dell'insieme del porre: *Stellen* (porre), *Vor-stellen* (rappresentare), *Nach-stellen* (dare la caccia), *Bestellen* (ordinare, impiegare), *her-stellen* (produrre). Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

9 «Ciò con cui, nell'irruzione, avviene che la ricerca si confronti è l'ente stesso – e nient'altro [...]. Che ne è di questo niente?» *Id.*, «Che cos'è metafisica?», in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

10 *Id.*, *Saggi e discorsi*, cit., p. 119 (traduzione lievemente modificata).

11 A. Volpe, «Uno sconfinato essere con», cit.

in fondo tutta la sua opera.

Dunque neppure il rapporto alla morte invoca la coscienza, l'autoriflessione, l'autocoscienza. Il rapporto ai fenomeni si schiude a partire dai sentimenti, dall'esperienza della cosa [*Sache*]: il rapporto con la morte si apre nel sentimento dell'angoscia (e sarà lo stesso sentimento a schiudere l'esperienza del nulla/ni-ente come ritrarsi essenziale dell'essere). Per stare in relazione alla morte, per essere-alla-morte, coscienza e autocoscienza sono al contrario delle occlusioni che fanno della morte e del rapporto ad essa un mero oggetto. Heidegger confuta da solo, confutandosi senza saperlo, proprio nel chiudere la destinalità occidentale dominata dalla *ratio*, la separazione metafisica fra uomo e animale. Nel suo pensiero ci sono tutti gli elementi per questo crollo. Fosse stato *egli stesso più fedele al proprio pensiero*, questo muro – almeno in filosofia – sarebbe caduto ben prima di Derrida. Dunque, ancora prima di ogni evidenza etologica, dobbiamo ammettere che dove c'è emozione e sentimento, dove c'è *sentire*, c'è rapporto alla morte¹²: un essere-alla-morte che ogni esistente singolare esperisce a proprio modo, fuori da ogni categoria di specie. Ma allora anche rapporto al nulla, all'essere, al tempo, al linguaggio, all'evento, ai divini, alla terra e al cielo, agli altri, alle relazioni, sempre secondo il modo di ciascuno.

Questo azzardo del pensiero che certamente può apparire folle, un azzardo contro certezze ed evidenze (presunte), tenta in realtà di essere fedele alla disseminazione radicale della singolarità senza con questo perdere il mondo che tutti gli esistenti singolari abitano: un mondo certo differenziale (come già pensato almeno in parte da Heidegger), articolazione infinita di tutti i modi di abitarlo. Non disgregazione di mondo in terrificanti mondi isolati, irrelati, come nel tardo Derrida¹³, ma spazio di un con-tatto in-finito.

Possiamo ora ascoltare i Quattro non tanto come un quartetto musicale (così ne parlano diversi lettori di Heidegger), ma come *quattro parti di un'orchestra, di un coro*, che si chiamano, ascoltano e rispondono, in una sinfonia né tonale né atonale, *ma che si scrive, nell'imprevedibilità e mobilità delle relazioni, in un'armonia inaudita*. Una fuga in cui

—
12 Cfr. Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010. Verso questo saggio ho un immenso debito dialogico, nel senso di un colloquio parallelo e sotterraneo in cui s'incrociano convergenze e divergenze, mai riducibili a identità o filiazioni, che si arricchisce ad ogni confronto.

13 Cfr. Jacques Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010. In particolare pp. 340-341. Ho discusso la questione in «Un esserci animale?», in «Liberazioni», n. 12, primavera 2013, pp. 16-31. Cfr. in particolare pp. 17-23.

le regole contrappuntistiche vanno pensate non come regola *ma come gioco che precede la regola* o in cui il contrappunto *cede al gioco senza regole*, aprendosi al più rischioso inaudito. Gioco di differenze e ripetizioni, dove la ripetizione (si) differenzia e la differenza richiama, ripropone il già stato. Una sinfonia e una fuga scompaginate in cui tutti (si) chiamano e (si) rispondono: fra mortali, fra mortali e divini (anche nel caso in cui chiamata e risposta si diano come eco o silenzio). Ma anche con tutti quegli elementi in cui si disseminano i nomi cielo e terra:

Il cielo è il corso del sole, le fasi della luna, lo splendore delle stelle, le stagioni dell'anno, la luce del giorno e il suo tramonto, l'oscurità e la chiarezza della notte, il tempo favorevole e il tempo avverso, la corsa delle nubi e la profondità azzurra dell'etere¹⁴.

Elenco, questo, che potrebbe continuare all'infinito, in un'infinita disseminazione.

La terra è ciò che producendo regge [*bauen Tragende*], ciò che fruttificando nutre, custodendo l'acqua e la roccia, le piante e gli animali¹⁵.

Dunque bosco e distesa, campo e brughiera, fiume e ruscello, cascata, lago e acquitrino, pianura e montagna e via all'infinito. La musica qui gioca (*spielt, plays*: il tedesco e l'inglese usano lo stesso verbo per “suonare” e “giocare”) come composizione e ricomposizione infinita di voci e suoni, atti e gesti, sguardi e punti di visione, contatti e distacchi, cadute e soste, crescite e sgretolamenti, scorrimenti e vortici, che coinvolgono sia le singolarità “senzienti” che quelle “non senzienti”. Essendo la trans-es-propriaione *sempre*, essa apre alla mobilità infinita delle relazioni, al mutamento continuo dei rapporti, all'infinita trasformazione dei singoli in rapporto. Musica che è anche poema scritto da infinite voci che disegna un linguaggio sconfinato articolato in incalcolabili dialetti, in cui parola e verso si fanno reversibili l'una nell'altro e la loro separazione, infine, cade, cadendo insieme alla separazione fra linguaggio vocale e corporeo.

14 M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 118.

15 *Ibidem*.

Differenza, distinzione, esposizione, contatto

Un pensiero della singolarità plurale necessita di maggiore approfondimento, di un pensare in-finito (infinitamente finito) del quale possiamo qui solo avviare, ri-avviare, il preludio. Differenza, distinzione, esposizione e contatto sono le tracce che possiamo seguire per questo azzardo, come i tratti da pensare insieme, incrociati¹⁶.

La differenza, pensata radicalmente e quindi rigorosamente, passa fra le singolarità in modo incommensurabile: cioè non calcolabile, *s-misurato*. Se ogni singolarità è differente e si differenzia incommensurabilmente, allora ogni categoria tassonomica è scossa e viene meno. A crollare davanti alla differenza singolare è proprio la possibilità di costituire categorie¹⁷. L'incommensurabile della differenza singolare è lo “stesso”, essendo *dis-misura*, fra me e un altro umano; fra me, un altro umano, un cane e un serpente. Fra cane e cane, fra serpente e serpente. Fra maschio e maschio, femmina e femmina, maschio e femmina: il pensiero della singolarità fa collassare anche la tassonomia di genere e di orientamento sessuale. Nessuna mano è uguale a un'altra al punto che la differenza che passa fra la mano, la zampa, il barbiglio, il pedicello (ma anche una bocca e un artiglio) è “ugualmente” *s-misurata*; nessuno parla come un altro, tanto che fra la parola e il verso c'è la stessa differenza che corre fra parola e parola, verso e verso, e ogni linguaggio è l'articolazione di uno stare al mondo singolare. Allo stesso modo nessuna vagina, nessun pene è uguale a un altro pene e a un'altra vagina: essi sono “assolutamente” singolari e sfondano le categorie di genere, così come il desiderio, non essendo mai lo stesso, fa collassare la tassonomia dell'orientamento sessuale. Le singolarità più che sessuate sono già da sempre *erotiche*, esposte al, dal, nel desiderio dell'altro nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo.

Il collasso categoriale dissemina perciò singolarità insussumibili. Ma la singolarità diverge completamente dall'identità: la differenza è tale perché è sempre (in) relazione. I differenti si toccano, si guardano, si parlano, in un'inaggrabile esposizione gli uni agli altri. La distinzione e l'esposizione dei corpi permette il con-tatto e allo stesso tempo il

16 Ovviamente sulle orme di Jean-Luc Nancy, il quale, a sua volta, pensa nello “spazio aperto da Heidegger”, sulle orme di Derrida e Deleuze. Cfr. Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003; *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001; *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.

17 Cfr. M. Filippi, «Venti tracce verso una tassonomia (dell'impossibile)», in «Liberazioni», n. 16, primavera 2014, pp. 4-18.

contatto differenza e distingue: singolarizza. Senza esposizione e contatto non avremmo singolarità, ma appunto identità. Perciò non possiamo parlare di singolarità senza pensarla già da sempre plurale. L'esser-ci heideggeriano, essendo sempre un essere-con-gli altri, essendo il *ci* (in quanto da sempre *il mondo con-gli-altri*) costitutivo, non addizionale, di ogni *chi*, implica ampiamente questa prospettiva, pur senza tematizzarla e dispiegarla nella sua radicalità.

Se le filosofie dell'Altro hanno sempre bisogno di un Io che all'Altro si sottometta, nel pensiero heideggeriano dell'essere-gli-uni-con-gli-altri non c'è un Io con cui dare avvio al rapporto: esso apre alla possibilità di un *gli-altri-con-gli-altri*, *gli-altri-agli-altri* in cui scompare ogni Io di riferimento, e in relazioni *reciproche e reciprocamente asimmetriche* vien meno sia la Sovranità del Soggetto che la Maestria imperativa dell'Altro. Diversamente che in Derrida non c'è un Io organizzato che esperisca la follia nell'incontro, perché qui non c'è Ego, gli altri sono da sempre e la follia è in qualche modo da sempre e generale. O meglio: si salta fuori dall'opposizione ragione-follia, cosicché il folle scompare come categoria e ognuno sta al mondo a modo suo, fuori anche dalla tassonomia delle "scienze della psiche", tutti come *anomalie senza norma di riferimento*. Il *chi* che qui emerge fluisce in un venire alla presenza che lo *sottrae* alla fissazione in (semplice) presenza non solo gettandolo nel gioco del tempo, ma anche e innanzitutto nel gioco delle relazioni che, per usare il lessico de *La cosa*, lo trans-es-propriano in direzione di un'inaggirabile improprietà plurale.

Questo non significa che non si diano incontri e che essi non diano luogo a sconvolgimenti dell'esistenza. Che davanti all'altro, l'altro che sono non tema, tremi e balbetti. L'essere gli-altri-agli-altri non è un orizzonte chiuso in cui gli altri siano da sempre noti. *Al contrario, l'ignoto non si esaurisce nella "conoscenza" dell'altro e invece si ripete nell'ogni volta della relazione. Ma ogni incontro rimanda all'immensità delle relazioni, al plurale*. Perché ogni volta che incontriamo l'altro insieme siamo rimandati al *suo* altro; al Terzo come direbbe Lévinas, aprendo un problema (quello di una giustizia universale al di là dell'etica) che rimane in sospeso. Quindi a un quarto, a un quinto, all'infinito, verso tutte le relazioni reali e possibili in cui siamo ora e potenzialmente gettati. Verso tutti gli altri la cui alterità precede e impedisce ogni identificazione e qualificazione, a cominciare dal nome proprio, ritraendosi nel suo mistero. Qui, più che mai, si apre una vertigine, uno squilibrio irrimediabile, il gioco abissale dei coesistenti commortali in cui da sempre siamo saltati.

Questa prospettiva, a differenza delle filosofie dell'Altro, apre a una dimensione che è sia etica, come quelle, sia politica. Ogni altro è portatore di una dignità assoluta (nel senso della *Würde* tedesca) in quanto il suo valore è incalcolabile, ossia senza calcolo e senza valore. Ma l'essere gli-altri-agli-altri, gli-altri-con-gli-altri, singolarità plurali esposte le une alle altre, dischiude anche la possibilità di uno spazio politico non più comunitario (nel senso della comunità che fa opera di sé), non più locale in tutte le declinazioni in cui il locale può darsi: una *polis* dello sradicamento o, ancora meglio, una *politeia* senza *polis*, a cui, in prima istanza, si partecipa anche senza volerlo, già per il fatto di essere gettati nell'immensità delle relazioni.

Apologia della nostalgia: il perduto è l'inaudito

Pochi sentimenti sono maltrattati nel mondo contemporaneo come quello della nostalgia. Dalla filosofia alla psicanalisi, passando per la politica e i discorsi pubblici, essa è considerata un sentimento regressivo che si oppone al futuro: che si tratti del desiderio di ritornare ad un'immaginaria età dell'oro o di fissare lo sguardo sul passato in un lutto malinconico, essa è sottoposta alle terapie più disparate. Eppure questa è solo una possibilità della nostalgia, che non esaurisce il suo fenomeno. Essa si basa su un'idea del passato come un insieme di oggetti prensili, li si possa afferrare o meno. Ma il passato non è una somma di oggetti, come non lo è nessuna dimensione del tempo. Esso è innanzitutto una delle tre dimensioni del venire alla presenza che gioca con presente e futuro in un gioco di passaggi e ritenzioni. Il passato è ciò che passa, sia nel senso comune dell'espressione sia nel senso che continua a giocare nel gioco di passaggi del tempo.

Noi facciamo, a volte o spesso, esperienza di una nostalgia che apre al futuro, aprendo il presente. Lo struggimento della nostalgia ha in questo caso proprio l'ambiguo significato che gli attribuisce la lingua italiana: dolore e gioia. Dolore per la perdita ma gioia per il ritorno del perduto dalla dimenticanza, ritorno di un *passato inaudito*. In questo ritorno noi viviamo in un tempo duplice in cui si sovrappongono il presente e il passato, dove il passato ritorna dal futuro. Ma la gioia sta soprattutto nell'esperire un futuro di nuovo aperto: se quel momento è stato possibile, allora è possibile che, venendo dal futuro, si ripeta. Certo, non che si ripeta esattamente *quel* momento, l'apparizione di

quel volto, l'esperienza di *quel* sentimento sconvolgente (ricordati e insieme *perduti*): ma l'apparizione stessa, il sentimento stesso, lo sconvolgimento stesso. In questa nostalgia abissale ciò che conta non è l'aver perso questa o quella cosa, ma l'esperienza che si può fare delle cose in generale. Ciò che la nostalgia ricorda è proprio *la perdita dell'esperienza dell'inaudito, della meraviglia, del mistero*, aprendo ad un riavvenire di esse dal *futuro, inaudito per definizione*, e dunque, infine, ad un *tornare dove non siamo mai stati*. Apertura insomma al/del desiderio, apertura del futuro stesso. Senza il ritornare del tempo su se stesso, non avremmo avvenire. Ma questo ri-avvenire, come mostrato, differenzia il passato, non lo ripete in un ritorno su se stesso dell'identico, altrimenti non ci sarebbe neppure esperienza dell'inaudito e della meraviglia: di nuovo saremmo senza avvenire. La nostalgia svela questo movimento. Piuttosto che a un circolo, la figura di questa temporalità potrebbe essere quella della spirale, in cui il circolo, mancando il punto d'origine, si apre. Il tempo ripassa dal passato aprendosi come futuro. Ma in realtà neanche il punto d'inizio della spirale corrisponde a un'origine: esso indica invece uno sprofondamento, l'infinito avvitarci della spirale in una fuga abissale di un tempo senza inizio.

Come mostra Bruno Latour in *Non siamo mai stati moderni*¹⁸, misurando la spirale come linea, la distanza temporale fra gli oggetti della storia umana (ad esempio, la spazzola e il *personal computer*) è immensa. Ma se ne misuriamo la distanza lungo il raggio della spirale, essi diventano incredibilmente vicini. E infatti noi umani continuiamo a usare la spazzola anche nell'era dei *social network*, così come lenti, specchi, aratri, zappe. Ora, è evidente che la stessa spirale si avviti ben più in là della storia di *Homo sapiens* e che la storia dell'evoluzione, letta con la figura della spirale, mostri questa storia in modo molto diverso che laddove rappresentata lungo una temporalità lineare, cumulativa e secondo la figura di un grafico ad albero.

Una punteggiatura senza equilibrio

Se si lascia riavvolgere la linea retta della temporalità progressiva e cumulativa in una temporalità spiraloide, la storia dell'apparizione,

scomparsa, riapparizione dei caratteri dei viventi, ci appare completamente diversa. La distanza misurata lungo il raggio della spirale si contrae immensamente. La stessa distanza fra gli organismi presenti (come passanti) ora sul pianeta ci mostra tutti più vicini. Non si tratta di un'illusione, se la temporalità lineare basata sulla somma dei punti-ora è *derivata* rispetto a un tempo curvo che si sfiora e insieme (si) apre. Disegnando altre linee, curve o spezzate, all'interno della spirale ci appare infine un tempo molteplice, che racconta anche la fuga erratica di linee di viventi (i cosiddetti *phylum*) in diverse direzioni. Questa molteplice fuga di linee rompe completamente con l'idea che l'evoluzione assomigli a un fiume con defluenti minori che si apra infine in un estuario che è l'uomo. Il quale si getterebbe in mare sussumendolo interamente nel dominio incondizionato del pianeta. Al posto dell'estuario ci appare ora un delta, fatto di un'immensità di corsi d'acqua, laghi, paludi, stagni, le cui acque sfociano e filtrano in un mare che è l'immensità degli organismi e delle loro relazioni. La tassonomizzazione gerarchica del vivente non può che venirne scossa dalle fondamenta. Ma il tempo spiraloide gioca anche a livello di ciò che chiamiamo "specie". Esso ci indica che ogni trascrizione genetica è una tra-duzione e quindi un tra-dimento. Le mutazioni singolari che accadono in ogni trascrizione, viste dall'angolatura della *differenza* (e – quindi – della spirale che non si chiude, ma apre), non appaiono più come meri dettagli individuali di un *exemplum* di specie. Piuttosto ogni nascita si rivela come un evento (nel senso derridiano dell'*èvenement*), un'alterità imprevedibile e inaudita. *Al mondo viene un assolutamente altro*, nel senso di sciolto (*absolutum*) da ogni categoria sussuntiva.

Ciò che chiamiamo "specie" non è altro che una trasmissione di singolarità dove, nel processo di tra-duzione/tra-dimento, si dà il fenomeno di *gruppi* di singolarità morfologicamente simili (non identiche, né uguali né sostituibili l'una con l'altra) *in stato di instabilità costitutiva*. La loro stabilità sta solo nell'occhio di una "specie" autocostituitasi come tale, che contrae l'immensità abissale del tempo nel battito di ciglia della sua breve esistenza (misconoscendo così anche la *linea* del tempo spiraloide). Il tradimento dell'identico apre ogni volta il fenomeno epifanico di una singolarità inaudita, assolutamente nuova, che mette in oscillazione ogni stabilizzazione e fa esplodere la categoria in cui è sussunta, spargendo la disseminazione delle singolarità plurali.

Tanto più che il simile *s'impara*. Al di là delle somiglianze morfologiche il riconoscimento di chi è simile dipende da un processo di socializzazione primaria. Non solo, in ambito domestico, il "cane" che cresce

¹⁸ Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni*, trad. it. di G. Lagomarsino, elèuthera, Milano 1995, p. 93.

con i “gatti” riconoscerà questi ultimi come propri simili, ma sarà diffidente verso gli altri “cani” o perfino aggressivo. In quell’ambito che gli umani definiscono “natura” le cose sono un po’ più complicate ma non molto diverse. Se un cucciolo di “leone” fosse adottato da un gruppo di “zebre”, egli riconoscerebbe come propri simili queste. Si impara ad essere “leone” o “zebra” più crescendo fra “leoni” e “zebre” che in ragione del codice genetico. Al posto di un equilibrio punteggiato da catastrofi, ritroviamo una punteggiatura senza equilibrio, dove ogni singolo avvia la catastrofe dei suoi simili in quanto tali. L’impalcatura (traduzione letterale del termine *Gestell*) tassonomico-gerarchica del vivente collassa, insieme alle sue categorie, non per volere di qualche pensatore e di quel che scrive, ma per la pressione esercitata dalla disseminazione della singolarità plurale alla fine del ritrarsi dell’ingiunzione di fondamento e del balenare dell’evento [*Ereignis*] nel mezzo del *Ge-Stell*. Che ruolo possano avere le scienze, da sempre mosse da ciò che chiamiamo tecnica, e dunque dalla disposizione alla manipolazione dell’ente in questo avvento, resta in dubbio. Certamente la propensione di molti scienziati a esercitare un pensiero *non soltanto scientifico* impedisce di dare una risposta scontata.

Disseminazione convergente

L’apertura di linee differenziali nelle categorie oppositive Uomo-Animale che Derrida opera ne *L’animale che dunque sono*¹⁹ inaugura la fine della separazione fra l’animale uomo e gli altri animali. Il suo gesto

19 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book. Milano 2006. Derrida dichiara esplicitamente di non voler cancellare la differenza fra uomo e animali. Benché nell’incontro con la “gatta” la questione sembra complicarsi. Ad es., a p. 48, scrive: «No e poi no, il “mio” gatto, il gatto che mi guarda in camera o in bagno, questo gatto che forse non è né il “mio” gatto né la “mia” gatta non rappresenta qui, come ambasciatore, l’immensa responsabilità simbolica di cui la nostra cultura ha da sempre investito i felini [...]. Quando risponde al suo nome [...] questo gatto non si comporta come un caso della specie gatto. E ancora meno di un genere o di un regno animale. Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancora prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come questo essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un’esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un’esistenza mortale, perché dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia – e questa scomparsa, immediatamente *fort/da*, si annuncia ogni volta che, nudo o no, uno di noi due lascia la stanza». Cfr. anche l’interpretazione di questo passo in Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l’ideologia del dominio*, eléuthera, Milano 2013, pp. 138-143.

sembra però seguire la strategia di “tagli orizzontali” che pur distendendo le categorie, moltiplicandone le differenze interne, non mira a farle collassare. Se sui tagli differenziali “orizzontali” di Derrida facciamo scendere il vortice della spirale, quello che otterremo è di far esplodere le linee in infiniti segmenti, frammenti, lungo incalcolabili linee di fuga e impreviste convergenze.

Scriva Montale in una celebre poesia di *Ossi di seppia*:

Volli cercare il male
che tarla il mondo, la piccola stortura
d’una leva che arresta
l’ordigno universale; e tutti vidi
gli eventi del minuto
come pronti a disgiungersi in un crollo²⁰.

Quello che sembra presentire Montale è il collasso dell’incatenamento necessitante degli enti nei nessi di causa-effetto e nella gerarchizzazione tassonomica (una tassonomia che raccoglie *qualsiasi forma* di tassonomia), che sfociano nel rimando da fondo a cui gli enti sono infine ridotti nel *Ge-Stell*, chiamato da Heidegger anche *macchinazione*. Questo «ordigno universale» ha la sua «stortura», il suo «anello che non tiene»²¹ nella morte e nel nulla²². Ma solo perché ad essi sono gettati le singolarità plurali che essendo altre-alle-altre, esperiscono nell’altro, in ogni altro, il suo *mistero abissale*. Senza l’esperienza della *misteriosa abissalità* dell’altro, degli altri, non ci sarebbe nemmeno esperienza della mortalità e del nulla. Non in ragione di una precedenza o gerarchia logica od ontologica, ma perché, circolarmente, ogni fenomeno schiude l’altro. Detto altrimenti, noi esperiamo la morte e il nulla che essa custodisce e dispiega nella con-divisione della mortalità, nel morire gli-altri-agli-altri, ognuno dei quali si ritrae nel suo mistero: allo stesso tempo il nulla e la morte ci adunano in quanto commortali che fanno esperienza del mistero gli-altri-degli-altri. Dunque anche la morte è *relazione*.

20 Eugenio Montale, *Avrei voluto sentirmi scabro ed essenziale*, in *Poesie*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990, vv. 10-15, p. 59.

21 *Id.*, *I limoni*, in *Poesie*, cit., v. 26, p. 11.

22 Cfr. *Id.*, *Forse un mattino andando in un’aria di vetro*: «Forse un mattino andando in un’aria di vetro,/ arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:/ il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro/ di me, con un terrore di ubriaco.// Poi come s’uno schermo, s’accamperanno di gitto/ alberi case colli per l’inganno consueto.// Ma sarà troppo tardi; ed io me n’andrò zitto/ tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto» (*ibidem*, p. 42).

È a partire da questa «maglia rotta della rete»²³ che la *macchinazione* trova il suo arresto. Lasciando «disgiungersi in un crollo» «gli eventi del minuto», liberandoli dai nessi di causa-effetto, collassando l'impalcatura tassonomica e riaprendo un venire-alla-presenza comune (non nel senso della fusione, ma del *com-munus*, dono del *con* e *con* che si dona a tutti e che tutti si donano, gli-altri-agli-altri) che sottrae infinitamente la presenza e infinitamente la differisce, in una disseminazione radicale dei fenomeni. Eventi non solo le scansioni indeterminabili di questo venire, ma le stesse singolarità in quanto accadono nella relazione e nell'incontro. Eventi le relazioni stesse e gli incontri.

Un umano si può trovare, in questo incontrarsi, più vicino a un cane che ad ogni altro umano. Un maschio più vicino a una femmina che a ogni altro maschio, un adulto più vicino a un bambino che a tutti gli altri adulti. E, di nuovo, un mammifero più vicino a una lucertola, a un verme, a un limulo, che a qualsiasi altro mammifero. Finché, in questa esplosione, che incrocia e connette, restano solo infinite esistenze singolari senza determinazione, differenti né quantitativamente né qualitativamente, né umane né animali, né umane né non umane, ma esistenze in relazioni non più verticali né orizzontali, senza coordinate cartesiane di riferimento: in relazione e nell'*ogni volta* delle relazioni. Coesistenti commortali attratti dalla nostalgia struggente (quindi dolorosa e gioiosa, straziante e consolante, commovente e di una devastante dolcezza) per l'altro e il suo mistero²⁴:

Così precipita la corrente in basso,

23 *Id.*, *Godi se il vento ch'entra nel pomario* (*ibidem*, v. 15, p. 7).

24 Cfr. A. Volpe, «Interludio: preludio giocoso-evenemenziale. Il gioco abissale degli esistenti», in «Asinus novus», <http://asinusnovus.net/2012/05/02/interludio/>: «Come non pensare a un singolare *abyssus abyssum invocat*, quello degli sguardi incrociati di umani e non umani, di tutti gli esistenti singolari in quanto tali – fuori, liberati dai vincoli tassonomici – in sguardi reciproci, in cui il salto, il tuffo nell'abisso giocoso e nottilucente dell'essere in cui l'esistenza non si appropria di sé ma è transpropriata alla sua stessa finitezza – nella sua povertà e abbondanza – è il tuffo reciproco nell'abisso dello sguardo altrui, forse del bacio, persino dello sbadiglio, certo della voce – e perfino del silenzio –, certo di un con-tatto reciproco in cui la reciprocità si fa circolo abissale: toccare l'altro sentendolo, e così sentirsi sentire e sentirsi toccare sentendo l'altro sentire – l'altro che a lui si è – e così via. Sentendosi così echeggiare l'un l'altro, l'uno nell'altro, in un echeggiare abissale di abissi, che è chiamata e ri-chiamo, sonoro e silenzioso. *Petites mortes* reciproche, non solo sessuali ma certo sempre erotiche, in cui si muore gli uni agli altri. Un abissale canto polifonico – sonoro e silenzioso – di abissi echeggianti, l'echeggiare di questo canto e il canto di queste eco – di nuovo: sonore e silenziose. L'abbandono degli esistenti gli uni agli altri – in cui l'essere, abbandonato, si abbandona finalmente alla propria finitezza –, che scioglie il legame del bando, im-bandendo, in una corte a bando, un banchetto dell'essere in cui gli esistenti versano e si porgono a vicenda calici di luce scura odorosi versati dalla brocca attorno a cui mondeggia il mondo nell'abissalità del gioco delle relazioni».

cerca il riposo, è strappata, tirata contro il suo volere,
di roccia in roccia, senza timone,
dalla meravigliosa nostalgia verso l'abisso²⁵.

Molto più a est di tutto ciò che so,
molto più a ovest di tutto ciò che voglio²⁶.

25 Friedrich Hölderlin, *Voce di popolo*, in *Poesie*, trad. it. di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1993, vv. 14-17, p. 455 (traduzione lievemente modificata).

26 Karin Boye, *Il violoncello profondo della notte*, in *Poesie*, trad. it. di D. Marcheschi, Le Lettere, Firenze 1994, vv. 13-14, p. 95.

Serena Contardi

Ho visto lo spirito del mondo in laboratorio Sulle strategie mediatiche degli attivisti pro-test

Ora, lavorare coi topi non è la mia passione principale e non so se mi porterà da qualche parte. Ma vi dico in piena onestà quello che penso: aprire la testa a un sorcio di fogna o a un macaco sotto anestesia per una ricerca di questo tipo secondo me ne vale la pena. Ogni centesimo speso per far progredire il sapere dell'umanità è un centesimo santo, perché è il pensiero a renderci umani. Dunque se voi pensate che cercare di capire come funziona il mondo anche senza un obiettivo tecnico, immediato e a portata di mano sia inutile, per quanto mi riguarda sentitevi liberi di criticarmi, come io mi sento libero di considerarvi dei babuini travestiti da uomini e di trattarvi come tali. Ma non permettetevi di riempirvi la bocca di parole come "scienza" e "ricerca". Quelle lasciatele a noi genere *Homo*, grazie¹.

Non è possibile comprendere appieno l'attivismo pro-sperimentazione animale italiano senza affrontare una breve disamina delle dinamiche dei *social network*. La comunità dei pro-test nasce infatti a tutti gli effetti come comunità virtuale e solo in un secondo momento (a distanza di anni) si costituisce come associazione: *Pro-Test Italia*, «Associazione no-profit nata per la difesa della Ricerca Biomedica»². A darne l'annuncio, in data 10 novembre 2012, è il blog *In difesa della sperimentazione animale*, a sua volta legato alla pagina facebook *A favore della sperimentazione animale*:

Lo Staff di *In Difesa della Sperimentazione Animale* è lieto di annunciare che, al termine di una lunga gestazione, vede finalmente la luce, con un importantissimo contributo del nostro gruppo di lavoro, la nostra

1 La citazione, tratta dall'articolo «L'Anti-Illuminismo e la ricerca in biologia» pubblicato sul blog *Lo Strano anello*, <http://lostranoanello.wordpress.com/2011/12/16/lanti-illuminismo-e-la-ricerca-in-biologia/> e *In difesa della sperimentazione animale*, <http://difesasperimentazioneanimale.wordpress.com/2011/12/16/lanti-illuminismo-e-la-ricerca-in-biologia/>, risulta essere attribuibile ad Alberto Ferrari, membro del Comitato Scientifico di *Pro-Test Italia*, in base alle indicazioni fornite sul sito dell'associazione: <http://www.pro-test.it/about/scientific-committee.html>.

2 Cfr. presentazione di *Pro-Test Italia* sulla sua pagina facebook: <https://www.facebook.com/ProTestItalia/info>.

associazione: PRO-TEST ITALIA³.

L'inaugurazione della pagina *A favore della sperimentazione animale*⁴ è di qualche tempo precedente quella di *Pro-Test* (2008) ed è proprio su facebook (il blog "congiunto", *In difesa della sperimentazione animale*, aprirà nel dicembre del 2011) che studenti universitari di facoltà biomediche, ricercatori e, nella gran parte dei casi, semplici utenti "anti-animalisti" (i cosiddetti *haters*⁵) si ritrovano per la prima volta per pubblicare materiali contro le campagne antivivisezioniste con il nome di *Resistenza Razionalista* (oggi *Resistenza Razionale*):

Se poi in voi si è già insinuato il germe della abietta religione Antispecista, che eguaglia il valore della vita umana a quello di qualsiasi altro animale, allora, dato che siamo in democrazia, siete liberi di pretendere l'abolizione della sperimentazione animale, ma quanto meno essendo consapevoli del fatto che essa è indiscutibilmente utile e scientificamente valida⁶.

Allo smontaggio (*debunking*) degli argomenti di natura scientifica contro l'utilità della sperimentazione animale si accompagna ben presto una pressante campagna diffamatoria nei confronti di vegani, vegetariani, animalisti e antispecisti, condotta tra l'altro nel più completo anonimato (gli amministratori della pagina, per distinguersi l'uno dall'altro, si firmano soltanto con due o tre lettere: MV, AF, OI, BO, MS, Drp...); è proprio questo accanimento – così propenso ad attingere a un repertorio di luoghi comuni che si radicano nel più bieco populismo, quando non nel maschilismo deterioro (gli antispecisti sono come i nazisti, i vegani sono peggio dei Testimoni di Geova, i vegani hanno problemi di disfunzione erettile e per questo motivo le donne vegane sono sempre arrabbiate, l'animalismo è un'ipertroffizzazione patologica dell'istinto materno e ciò spiega perché tra le fila animaliste si conti una maggiore presenza di persone di sesso femminile...)⁷ – a garantire popolarità al

3 MV, «ArrivaPro-TestItalia», <http://difesasperimentazioneanimale.wordpress.com/2012/11/10/arriva-pro-test-italia/>.

4 <https://www.facebook.com/pages/A-Favore-della-Sperimentazione-Animale/199124936795298>.

5 La pagina è inizialmente supportata e diffusa dal noto gruppo vegefobo *Le cazzate dei vegetariani*, che con la scusa della goliardia compie opera di sistematica denigrazione di vegetariani e animalisti: <https://www.facebook.com/LeCazzateDeiVegetariani>.

6 *Resistenza Razionalista*, «Chi siamo ed i nostri propositi», <http://difesasperimentazioneanimale.wordpress.com/about/>.

7 Si vedano, ad es., articoli offensivi ed iperallarmistici (ma non per questo meno esilaranti)

gruppo, che a causa della sua crescente scurrilità comincia però a divenire difficilmente difendibile.

Pro-Test Italia nasce dall'esigenza di «spiegare perché ancora oggi la sperimentazione, anche animale, è fondamentale», come recita la sua *mission*, ma soprattutto di farlo con una faccia presentabile. Non è un caso, dunque, che sia l'attuale vicepresidente di *Pro-Test* Ambra Giulia Marelli sia l'ex vice-presidentessa Giulia Corsini disconoscano energicamente ogni sovrapposizione tra *Pro-Test Italia* e *A favore della sperimentazione animale*. Sebbene, come riportato più sopra, lo stesso blog di *A favore della sperimentazione animale* parli di «nostra associazione», sebbene alcuni amministratori della pagina siano soci o membri del Comitato Scientifico di *Pro-Test*, sebbene sia il blog che la pagina facebook ufficiale di *Pro-Test* abbiano tra i siti amici rispettivamente il blog e la pagina facebook di *A favore della sperimentazione animale* e ne citino in positivo gli articoli, sebbene entrambe le realtà siano seguite e apprezzate dalle stesse persone, per assicurare un'aura di decoro alla propria associazione la stessa dirigenza si trova a dover negare questo legame⁸. E non potrebbe essere altrimenti, perché l'immagine con cui i pro-test presentano se stessi al pubblico è, in un certo senso, quella di scienziati *più animalisti degli animalisti*, attenti al benessere animale – che gli attivisti non conoscono, perché non hanno studiato e guardano alla Natura come a un cartone animato *Disney* – e impegnati nella ricerca di cure anche veterinarie, ma nel frattempo sufficientemente giudiziosi da non confondere l'ordine di priorità tra la vita di un topo e quella di un bambino.

Naturalmente, per quanto si tenti di nasconderle sotto il tappeto, le origini un po' triviali di *Pro-Test Italia* riemergono in continuazione,

del calibro di «Dobbiamo fermarli prima che sia troppo tardi», <http://difesasperimentazioneanimale.wordpress.com/2012/03/26/dobbiamo-fermarli-prima-che-sia-troppo-tardi/> e «Peggio dei Testimoni di Geova!», <http://difesasperimentazioneanimale.wordpress.com/2013/04/04/peggio-dei-testimoni-di-geova/>. O, sul blog personale del più attivo fra gli amministratori (nonché *founder*), i vari scritti dedicati a definizione ed eziologia del “morbo antispecista”, proposti anche sulla pagina: <http://eurekariflessioni.blogspot.it/search/label/Antispecismo>.

8 Il 17 marzo 2014 l'Università Cattolica di Milano ha ospitato un dibattito sulla sperimentazione animale con relatori contrari e favorevoli (fra cui due esponenti di *Pro-Test*). Poiché sulla pagina facebook dell'evento i pro-test si lamentavano del trattamento ricevuto (fischi e qualche insulto), ho chiesto loro come ci si sentisse nell'«esporre con tranquillità le proprie ragioni e ricevere in cambio sputi da persone con la testa vuota anzi piena solo di pregiudizio», esattamente quello che lasciano compiacentemente accadere a danno della controparte su *A favore della sperimentazione animale*. Sia l'attuale vicepresidente che l'ex sono immediatamente intervenute accusandomi di «continuare a confondere le cose» e «operare disinformazione», ma nessuna delle due ha più replicato quando ho fatto menzione delle numerose circostanze che legano *A favore della sperimentazione animale* e *Pro-Test*: <https://www.facebook.com/events/470169186418060/permalink/477590059009306/>.

insieme alla necessità piuttosto sfacciata di difendere i propri legittimi interessi di categoria. La primissima manifestazione pubblica dell'associazione, organizzata (guarda a caso) insieme a *Resistenza Razionalista* all'indomani dell'occupazione del Dipartimento di Farmacologia dell'Università degli Studi di Milano da parte di cinque attivisti del *Coordinamento Fermare Green Hill*, è resa possibile grazie al fulmineo intervento del segretario nazionale di *Federfauna* Massimiliano Filippi, che ottiene *in una sera* il permesso di manifestare a Piazza Piola; d'altronde il sodalizio con il sindacato di circensi e allevatori continuerà fino al *grand guignol* delle fotografie della sorridente vice-presidentessa (oggi ex) insieme al segretario di *Federfauna* e al suo “Premio Hitler” pensato per gli animalisti⁹, un'iniziativa che ha suscitato, fra le altre cose, le violente (e inascoltate) proteste dell'ANPI.

Altro costante alleato di *Pro-Test Italia* è Carlo Giovanardi, invitato a Roma in occasione della manifestazione nazionale *Non c'è futuro senza ricerca* (anche questa promossa insieme a *Federfauna*) del 19 settembre 2013 per il recepimento della Direttiva Europea sulla sperimentazione animale nella sua formulazione originaria: durante il suo intervento, il senatore non manca di ricordare ai partecipanti i presunti meriti animalisti di Hermann Göring (il quale in effetti era *Jägermeister*, maestro di caccia del Reich).

Se dunque la sistematica demolizione delle «condizioni di ascoltabilità»¹⁰ degli animalisti è portata avanti da una parte alla luce del sole, mediante l'appoggio di personaggi istituzionali fortemente detrattori, dall'altra la sotterranea complicità con la più esagitata *Resistenza Razionalista* è altrettanto utile per ottenere il massimo grado di stigmatizzazione degli stessi, definiti più morbidamente «vandali» sulle pagine di *Pro-Test* e direttamente «terroristi» su quelle di *A favore della sperimentazione animale*.

Non è però soltanto con la plateale criminalizzazione degli attivisti che si procede a squalificare le loro rivendicazioni. Sembra che in

9 Lo scatto, insieme a una breve “analisi” delle assonanze tra animalismo e nazismo firmata dalla stessa vice-presidentessa di *Pro-Test Italia*, è disponibile sul sito di *Federfauna* all'indirizzo: <http://www.federfauna.org/newss.php?id=8581>.

10 Mutuo questa espressione da Judith Butler, *A chi spetta una buona vita?*, trad. it. di N. Perugini, nottetempo, Roma 2013, pp. 69-70, dove per «distruzione delle condizioni di ascoltabilità» si intende una «tattica per ridurre al silenzio» chi esprime un punto di vista critico: «Di questa persona non si può parlare, e qualunque cosa dica va respinta in anticipo o distorta in modo tale da negare la validità stessa della sua presa di parola [...]. L'accusa non è soltanto un attacco contro le persone che hanno punti di vista discutibili, ma si traduce in un attacco contro qualsiasi scambio ragionevole di opinioni, contro la stessa possibilità di ascoltare e parlare in un contesto in cui si potrebbe prendere in considerazione cosa l'altro ha da dire».

qualche modo l'afflato morale che muove le liberazioni venga prontamente riconosciuto come un'emergenza che, toccando corde sensibili, rischia di contagiare parti troppo ampie della società civile. Diventa allora necessario addomesticare le coscienze turbate dei non addetti ai lavori rappresentando queste azioni come *dannose per gli animali stessi*, incoraggiando con ciò l'idea che i veri animalisti siano proprio i ricercatori:

Non sono animalisti. I veri amanti degli animali agiscono in modo razionale. Sicuramente il problema principale di un animalista vero non è rubare animali impiegati nella sperimentazione animale [...] rendendo vano il loro sacrificio. Se di sacrificio si può sempre parlare! Animali immunodepressi, che non possono vivere in condizioni ambientali qualunque, come fossero normali *pet*¹¹.

Queste poche righe sono estratte dal commento di *Pro-Test Italia* alla liberazione delle cavie di Farmacologia del 20 aprile 2013, episodio cui ha fatto seguito la manifestazione lampo realizzata grazie all'intercessione di Massimiliano Filippi. Nonostante il numero esiguo dei partecipanti, la dimostrazione ha ottenuto grande visibilità mediatica, tanto che diversi studenti referenti per l'associazione sono stati intervistati da riviste *online* e telegiornali. Ai microfoni di *TG3 Regione Lombardia*, Andrea Tosini dichiarava: «Paradossalmente, è un danno per gli animali stessi, perché essendo animali da laboratorio non sono in grado di sopravvivere nell'ambiente reale»¹². Ora, sia che per «ambiente reale» Tosini intendesse la natura, sia che intendesse una qualsiasi condizione al di fuori degli stabulari, le sue parole si rivelarono immediatamente false, perché gli animali non furono né liberati all'aperto¹³, né condannati a una morte sofferta e precoce, come ampiamente documentato dagli adottanti che per varie settimane seguirono a diffondere le fotografie dei topi nelle loro nuove abitazioni. D'altro canto, nonostante gli stessi adottanti siano stati accusati di proporre immagini false, il motivo della «strage delle cavie», cavalcato in maniera davvero spregiudicata

11 Giulia Corsini, «Pro-Test Italia – come abbiamo organizzato la manifestazione lampo», <http://protestitalia.wordpress.com/2013/04/25/pro-test-italia-come-abbiamo-organizzato-la-manifestazione-lampo/>.

12 Cfr. *Protesta pacifica dopo l'occupazione del Dipartimento di Farmacologia a Milano*, TG3 Regione Lombardia 21/04/2013: <https://www.youtube.com/watch?v=OVgRXrjCkU8>.

13 Ipotesi ventilata sul blog *In difesa della sperimentazione animale*, dove si parlò addirittura di possibile disastro ambientale. Cfr. MV, «Due rischi non ancora considerati», <http://difesaspesperimentazioneanimale.wordpress.com/2013/04/23/due-rischi-non-ancora-considerati/>.

da siti e pagine pro-sperimentazione, cozza palesemente con lo *scoop* creato ad arte da MV di *A favore della sperimentazione animale* a distanza di un paio di mesi dall'occupazione. Questi, individuate le istantanee della sistemazione provvisoria dei topi – il bagno di un'abitazione privata – prima dell'avvio delle adozioni sul profilo facebook di un'attivista vicina al *Coordinamento Fermare Green Hill*, procede a divulgarle spacciandole per il collocamento definitivo delle cavie: con questa mossa sporca, rimbalzata di testata in testata fino a «Nature», *Pro-Test Italia* compilerà un comunicato stampa, poi ripreso dai più importanti quotidiani nazionali¹⁴.

Il documento, diabolicamente intitolato «La preoccupazione dell'associazione Pro-Test Italia nei riguardi degli animali prelevati dagli animalisti dai laboratori di Milano», consiste in un accorato appello al rispetto del benessere animale, la cui violazione apparirebbe evidente nelle fotografie pubblicate dall'attivista:

Si possono poi vedere foto in cui ci sono tantissimi animali in uno spazio ristretto e questo rappresenta un altro grande problema, se gli animali in ogni gabbia sono troppi possono accadere fenomeni di cannibalismo e aggressione. Anche mettere gli animali isolati in gabbie singole, come afferma di aver fatto l'attivista in possesso degli animali, è un altro grande problema. Questo è infatti un fattore di stress per i topi. L'isolamento sociale, come è noto, può indurre depressione nell'uomo ed è usato come modello di questa patologia negli animali¹⁵.

Dal che si evince che l'isolamento a cui i roditori sono stati sottoposti per permetterne l'adozione è considerato da *Pro-Test Italia* un vero e proprio maltrattamento. Ciò che il comunicato non dice, è che *tutti* i topi che, con l'entusiastico benestare del dott. Giuliano Grignaschi di *Pro-Test Italia*¹⁶, vengono affidati al centro per il recupero e la riabilitazione di animali da laboratorio *La collina dei conigli* subiscono come

14 Per informazioni più dettagliate, mi permetto di rimandare al mio «Che fine hanno fatto gli animali di Farmacologia? La vera storia dello "scoop" dei presunti maltrattamenti delle cavie», <http://asinusnovus.net/2013/07/04/che-fine-hanno-fatto-gli-animale-di-farmacologia-la-vera-storia-dello-scoop-dei-presunti-maltrattamenti-delle-cavie/>.

15 Pro-Test Italia, «La preoccupazione dell'associazione Pro-Test Italia nei riguardi degli animali prelevati dagli animalisti dai laboratori di Milano», <https://protestitalia.wordpress.com/2013/06/29/comunicato-stampa-la-preoccupazione-dell'associazione-pro-test-italia-nei-riguardi-degli-animale-prelevati-dagli-animale-dai-laboratori-di-milano/>.

16 Cfr. *Sperimentazione sugli animali: necessaria o inutile?*, Unomattina Storie Vere 08/11/2012: <http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-3dbe35b2-aeab-4fe2-b9f9-5a5f0a01b885.html>.

da protocollo lo stesso identico trattamento¹⁷.

Non è difficile ravvisare il medesimo *modus operandi* dietro il recente successo mediatico del caso Caterina Simonsen, di nuovo concepito su *A favore della sperimentazione animale* e quindi ampiamente sfruttato da *Pro-Test*. L'appassionata difesa della ricerca su animali da parte della venticinquenne affetta da quattro diverse patologie rare, offerta in pasto al pubblico in un luogo virtuale dove i toni sono costantemente esasperati e fazioni di esaltati sono solite insultarsi tra loro, ha scatenato, come sarebbe stato facile prevedere, la volgarità più becera degli immancabili *minus habentes*, che con un colpo di mano sono stati elevati a rappresentanti dell'animalismo tutto: la pantomima del presidente di *Pro-Test* Dario Padovan, che dalle pagine di ogni quotidiano sollecitava le associazioni animaliste a dissociarsi dalle offese rivolte a Caterina, otteneva così il massimo effetto di colpevolizzazione degli animalisti proprio mentre all'apparenza forniva loro la generosa possibilità di discoltarsi.

Il vegetarianismo della ragazza, insieme alla sua iscrizione al corso di laurea in Medicina Veterinaria, costituiva sia un'aggravante che un potenziamento dello spot pro-sperimentazione. E in effetti, quale messaggio migliore di un respiratore calato sul viso di una giovane ammalata? Amica degli animali, per di più. Al di là delle molte strumentalizzazioni che ne sono state fatte, occorre riconoscere che sono storie come questa a generare un autentico conflitto, che è poi il punto di partenza di ogni etica. Significativamente, la bomba ad orologeria Caterina, dapprima scagliata contro il movimento animalista, ha finito per scoppiare nelle mani degli stessi *aficionados* della sperimentazione animale. La parabola del citatissimo gruppo facebook *Io sto con Caterina Simonsen*, nato ad uso e consumo dei soliti noti con l'intento di salvaguardare Caterina dalle «belve animaliste», si conclude con la furia iconoclasta verso la stessa malata, la quale, per aver contestato i metodi e l'ispirazione dei suoi pretesi *supporter*, viene ora tacciata di ingratitude:

Non appoggio più il gruppo “Io sto con Caterina Simonsen” e mi dissocio dal materiale offensivo che possono pubblicare. Ho lasciato il gruppo in seguito ad una discussione in cui sostenevano che se ero a favore della sperimentazione animale dovevo automaticamente essere contro gli animalisti per principio [...]. Per ripicca o per chi sa che cosa [...]. Non faccio di

tutta l'erba un fascio, tanto meno vado a criticare le associazioni animaliste quando fanno davvero qualcosa di bello, gratuito e concreto per gli animali! Se mi volete, come sempre mi trovate qui, sul mio profilo¹⁸.

17 Cfr. *La collina dei conigli*, «Condizioni per l'adozione», <http://www.lacollinadeiconigli.net/adozioni/>.

18 Post del 12/04/2014 sul profilo facebook di Caterina Simonsen. Nel frattempo il gruppo *Io sto con Caterina Simonsen* è stato chiuso e al suo posto è stato creato *Io sto con la ricerca scientifica*: <https://www.facebook.com/groups/1413079392286799/>.

Marco Reggio

"Hitler era vegetariano ..."

L'ecologia sociale alle prese con l'antispecismo

Un saggio di Peter Staudenmaier, «L'ambiguità dei diritti animali»¹, ha riproposto il tema della critica "da sinistra" all'antispecismo. Periodicamente, infatti, parte della sinistra – compresa quella anticapitalista – mostra una certa insofferenza nei confronti della crescita delle lotte contro la schiavitù degli altri animali. Il saggio di Staudenmaier, la cui traduzione italiana è stata significativamente pubblicata da *Federfauna*, è in questo senso paradigmatico: giustappone e mescola contro-obiezioni infondate, argomenti diretti contro atteggiamenti erroneamente attribuiti all'animalismo nella sua totalità e critiche potenzialmente costruttive. Inoltre, la cornice teorica di riferimento, quella dell'ecologia sociale, è un approccio che si potrebbe definire sistemico, potenzialmente non antropocentrico e soprattutto molto attento a non concedere nulla alle derive misticheggianti e reazionarie della *deep ecology*.

Il proposito dell'autore, per cominciare, è quasi sconcertante: «Ci sono una serie di motivi legittimi per astenersi dal mangiare carne o per opporsi al maltrattamento degli animali. Questo saggio esplora alcuni dei motivi illegittimi per farlo». Un simile modo di porre la questione è di per sé scorretto. Se volessimo fare l'elenco dei motivi insensati che muovono la condanna dello sfruttamento animale o dei motivi accettabili solo per fondare delle scelte individuali, sarebbe tanto facile quanto inutile. Il sottoscritto, ad esempio, non crede che sia sbagliato mangiare carne perché insalubre (o, quantomeno, crede che sia sbagliato chiedere a tutti di non farlo per questo motivo) e non crede che ci si debba astenere dalla carne perché ordinato da una qualche divinità. Questo non toglie, però, che ci siano buone ragioni per astenersi dal consumo di corpi animali. Al massimo, riveste qualche interesse di tipo sociologico il fatto che alcune di queste motivazioni "illegittime" siano diffuse e

1 Peter Staudenmaier, «L'ambiguità dei diritti animali», trad. it. non indicata, in [http://www.federfauna.org/images/Ambiguita dei Diritti degli Animali.pdf](http://www.federfauna.org/images/Ambiguita%20dei%20Diritti%20degli%20Animali.pdf). Tutte le citazioni dell'autore sono tratte da tale testo, ove non diversamente indicato (la traduzione è stata lievemente modificata).

utilizzate nella retorica animalista. A voler essere generosi, siamo nel campo della critica costruttiva: Staudenmaier ci esorta a liberarci di una serie di argomenti inutili e dannosi alla causa².

La parzialità di questa impostazione ha tuttavia motivi più rilevanti, dichiarati dallo stesso autore, che afferma di basare la sua interpretazione dei diritti animali su un numero limitato di testi ed autori/autrici (Singer, Regan, Midgley, De Grazia, Rachels e Francione). Si tratta di una visuale piuttosto angusta, per non dire antiquata, fondata sulla lettura di saggi importantissimi per la nascita e l'affermazione di un campo di ricerche e di lotte antispeciste, ma che oggi rappresentano in fondo soltanto un approccio fra tanti alla questione animale³. Si tratta di quello che è stato definito "antispecismo di prima generazione" e che, pur essendo articolato in due principali versioni dal punto di vista filosofico (utilitarismo e giusnaturalismo), possiamo qui riassumere con una certa semplificazione con l'espressione di "antispecismo morale". È proprio limitandosi a questo filone, comunque, che viene formulata l'accusa di anti-umanismo. In realtà, oltre a non essere giustificata neppure in riferimento all'antispecismo morale, l'accusa di anti-umanismo non coglie nel segno, poiché non rappresenta – al di fuori di tale filone – un vero problema per i sostenitori dei diritti animali.

I diritti animali sono anti-umani?

È possibile rispondere in due modi all'accusa implicita in questa domanda. In primo luogo, anche limitandosi alla cornice dell'antispecismo morale, è facile mostrare come la presa in considerazione degli interessi dei membri di altre specie non conduce immediatamente a sminuire il

2 Cosa che è peraltro già chiara a molti attivisti, anche a partire da suggerimenti teorici molto espliciti (cfr., ad es., Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 57-77).

3 Sempre che *già* negli anni Settanta-Ottanta non rappresentassero una visione parziale. Si pensi, ad es., all'approccio femminista ai diritti animali (per una bibliografia ragionata sul femminismo vegetariano, cfr. Annalisa Zarboni, «Femminismo e questione animale. Bibliografia e sitografia sul pensiero ecovegfemminista», in «DEP – Deportate, esuli, profughe», n. 23, 2013, pp. 123-133). Del resto, sarebbe bizzarro se qualcuno criticasse il pensiero di Staudenmaier facendo riferimento ai soli testi di Marx o dei pensatori libertari ottocenteschi, ignorando i complessi ed eterogenei sviluppi del marxismo e dell'anarchismo negli ultimi 150 anni. Per una panoramica in lingua italiana sugli spunti successivi alla prima ondata dell'antispecismo teorico, cfr., ad es., Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.

peso degli interessi dei membri della nostra. Carol Adams fornisce, da un punto di vista femminista, una risposta sintetica:

Le accuse secondo cui i diritti animali sono antiumani in realtà significano: «il movimento per i diritti animali è contro ciò che io faccio e perciò è contro di me» [...]. Se il modello di umanità fosse, per esempio, una femminista vegetariana, invece che un maschio carnivoro, la nostra idea di natura umana verrebbe messa in dubbio nei suoi fondamenti: gli animali verrebbero visti come parenti, non come prede, "modelli" o "macchine animali"; noi verremmo visti radicalmente in relazione con questi parenti, non come predatori, sperimentatori o proprietari. Ricostruire la natura umana come femministe implica esaminare in che modo noi, in quanto umane/i, interagiamo con il mondo non umano. I diritti animali non sono antiumani: sono antipatriarcali⁴.

Ad ogni modo, approcci diversi da quello singeriano-reganiano ne hanno rigettato o arricchito la strategia principale, che è quella di allargare il cerchio della considerazione morale al di fuori dell'ambito umano. Questa mossa rafforzerebbe infatti proprio l'umanismo rappresentato dalla retorica dei "diritti umani" (estesi ai membri di alcune altre specie) e rappresenterebbe una strategia che necessita di un "fuori", di un non-umano, che permetta di definire i confini della comunità dei senzienti. Vi si possono opporre svariate altre strategie, che peraltro non si escludono a vicenda: una critica all'umanismo come ideologia, oppure la centralità della relazione fra soggetti come base dell'etica e della politica, o ancora l'intenzione di relativizzare, erodere, mobilitare (se non abbattere) il confine fra umano e non. La prima strada è, ad esempio, quella intrapresa da Yves Bonnardel⁵; la seconda ha messo in discussione lo sfruttamento animale partendo, anziché da un imperativo morale, dal potenziale di relazioni fra membri di specie diverse, dalle esperienze di cura e dalla possibilità di immaginare comunità interspecifiche⁶; la terza è quella che si apre a partire da spunti presenti nelle opere di filosofi non direttamente impegnati nella lotta per i diritti animali,

4 Carol J. Adams, «Anima, Animus, Animal», trad. it. di M. Reggio, in «Cahiers Antispecies», n. 3, aprile 1992 (rivista on line).

5 Yves Bonnardel, «Farla finita con l'idea di umanità», trad. it. di feminoska ed Eleonora (intersezioni), in <http://intersezioni.noblogs.org/post/2013/10/14/farla-finita-con-lidea-di-umanita-prima-parte/>.

6 Cfr., ad es., Carol J. Adams e Josephine Donovan (a cura di), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: a Reader*, Columbia University Press, New York 2007.

come Adorno, Horkheimer e Derrida, nel cui solco si sono inserite le riflessioni di autori come Ralph Acampora e Matthew Calarco⁷. In tutti questi casi, non si tratta tanto di ricercare la somiglianza dei senzienti a noi più "vicini" per ammetterli nella sfera del diritto, quanto di aprirsi alla differenza e all'incontro con il diverso. Oltre a questo elemento, difficilmente tali approcci possono essere ricondotti a una matrice comune, se non forse, appunto, per opposizione al "primo" antispecismo, proprio perché non assegnano agli argomenti morali (o ai soli argomenti morali) il ruolo di strumenti essenziali nella costruzione di una teoria e di una prassi di liberazione animale. Calarco spiega molto chiaramente quale sia una delle implicazioni più importanti di questo cambiamento di prospettiva:

Uno degli effetti della configurazione concettuale dell'antropocentrismo è la sua capacità di delimitare una zona di proprietà umana non solo nei confronti degli animali e di altri esseri tradizionalmente considerati non umani, ma anche *dentro* e *tra* gli umani stessi. Che un essere umano da un punto di vista biologico possa essere considerato propriamente e ontologicamente umano dipende dal fatto che posseda o possa sviluppare la caratteristica o l'insieme delle caratteristiche che individuano una classe di enti come squisitamente umani. Nel corso della storia culturale occidentale, tale logica ha reso possibili razzismi di vario genere basati sul presupposto, nonostante il riconoscimento di un'origine umana monogenetica, di differenze epigenetiche binarizzanti tra gli umani; il che ha permesso di collocare determinati gruppi di umani a fianco degli animali e degli altri non umani nella parte inferiore della scala gerarchica degli esseri. Questa logica è stata anche utilizzata per escludere l'animalità interna all'umano (ad esempio, quegli aspetti della nostra vita e del nostro corpo che sono più strettamente legati agli animali e alla natura) dal proprio dell'umano. Giorgio Agamben ha analizzato le varie declinazioni di questa logica più generale nonché gli effetti storici (anche attuali) della costituzione dell'umano facendo ricorso al concetto di «macchina antropologica» e sostenendo che il tentativo di definire l'umanità attraverso e contro l'animalità è molto probabilmente il gesto fondante della politica occidentale. Ciò suggerisce che l'antropocentrismo non è interessato agli umani in quanto tali o a sottolineare l'unicità degli umani e il loro maggior valore morale, ma che esso lavora per includere

7 Cfr., ad es., Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008; Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

solo un sottogruppo selezionato di umani nella sfera dell'umanità autentica, escludendo al contempo dal proprio dell'umano (per mezzo di un'esclusione inclusiva, dal momento che il processo di inclusione istituisce contemporaneamente le due zone) la stragrande maggioranza degli umani e degli animali e l'intero mondo naturale "non umano". È esattamente per questo motivo che il termine *specismo* (così spesso utilizzato nell'ambito degli studi sugli animali e sull'animalità) è fuorviante, in quanto non è in grado di individuare la logica operante nella cultura dominante, una logica che traccia distinzioni tra umani e animali e tra umanità e animalità. Per gran parte della sua storia la cultura occidentale non è stata specista, se per specismo intendiamo un pregiudizio irrazionale che assegna uno stato morale privilegiato alla specie umana in quanto tale. La nostra attenzione per l'umano e il conseguente privilegio che a questo viene accordato non sono mai stati il risultato di considerazioni meramente specie-inclusive, né la tendenza ricorsiva dell'antropocentrismo può essere spiegata semplicemente nei termini di un fallimento morale o di un pregiudizio irrazionale⁸.

Vediamo quindi in che modo possono essere lette le obiezioni di Staudenmaier alla luce di questo cambiamento prospettico.

I diritti animali sono anti-umanisti?

Se la presa in carico radicale delle soggettività animali nelle relazioni (affettive, economiche, simboliche, ecc.) non significa di per sé disinteresse o ostilità verso gli umani, non è detto però che sia conciliabile con l'umanismo in quanto ideologia. Come ha fatto notare, ad esempio, Bonnardel, l'idea che la nostra identità sia modellata sul concetto di umanità appartiene a una fase storica relativamente recente (e forse vicina alla sua conclusione):

Questa idea di umanità è lo zoccolo duro della nostra civiltà. È un'idea fondamentale per la nostra civiltà almeno a partire dal Rinascimento, dalla crisi (potremmo definirla laicizzazione) del Cristianesimo. Prima di allora, nel Medio Evo, era il fatto di essere cristiani ad essere fondamentale, a

8 M. Calarco, «Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e veganismo», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, pp. 5-22 (la citazione è tratta dalle pp. 7-8).

stabilire la nostra identità e fondare il nostro gruppo di appartenenza. Era così che si definivano le persone: cristiane [...]. Se prima era dunque la cristianità il gruppo di appartenenza fondamentale, ora l'umanità in generale è diventata la specie biologica a cui si deve appartenere. Eppure, all'inizio, con molte limitazioni: per esempio l'umanità del diciassettesimo secolo è essenzialmente un'umanità maschile, bianca, adulta e ricca; è un'umanità occidentale, un'umanità civilizzata. Questa nozione di umanità fa chiaramente riferimento al concetto di specie, ma l'appartenenza alla specie [umana] non è sufficiente per fare pienamente parte dell'umanità. Bisogna possedere alcune caratteristiche: essere uomo e non donna, adulto e non bambino, ricco (aristocratico o borghese, ma mai di un ceto basso) e non povero⁹.

Come si vede, ma come accade sempre più spesso nei testi antispecisti, si parla espressamente di «umanità» e di «animalità» in termini non biologici, ma piuttosto *politici*. Le conseguenze di questo modo di impostare la critica dell'antropocentrismo (che non a caso Derrida ha tematizzato come carnofallogocentrismo) portano in effetti a rifiutare l'umanesimo come forza di emancipazione. L'umanesimo è, dal Rinascimento ad oggi, una delle più potenti ideologie di *esclusione* e come tale deve essere sottoposto a una critica radicale:

Stando così le cose, come antispecista devo sottolineare che l'idea di eguaglianza [tra esseri umani] ha invece consentito la creazione di un gruppo specifico che ha certi privilegi e che è investito di certi diritti, compresi quelli fondamentali – come il diritto di vita e di morte, il diritto a non essere torturati/e, il diritto alla libertà. Non si tratta allora di universalità, di universalismo, ma piuttosto di un particolarismo¹⁰.

Al di là di questo, il fatto che si sia impegnata a superare l'impostazione della filosofia morale accademica indica che la riflessione antispecista sta problematizzando quelli che Staudenmaier chiama «valori capitalistici». Staudenmaier cita infatti nozioni come quelle di «valore», di «contratto», di «interessi» e critica la visione borghese della morale (la «concezione individualistica della morale [che] oscura i contesti sociali che producono e che sostengono determinate azioni»). Fra questi valori, a dire il vero, andrebbe annoverato anche l'umanesimo. È interessante

9 Y. Bonnardel, «Farla finita con l'idea di umanità», cit.

10 *Ibidem*.

notare come l'autore utilizzi in modo pregnante una delle più importanti categorie di pensiero della morale borghese, la distinzione fra agente morale e paziente morale. Seguiamo il suo ragionamento:

La posizione che sostiene i diritti degli animali dimentica un aspetto cruciale dell'azione etica. Vi è infatti una distinzione di fondamentale importanza tra agenti morali (esseri capaci di dare una valutazione etica, effettuare scelte morali e agire secondo il proprio giudizio) e tutti gli altri esseri moralmente rilevanti. Gli agenti morali sono gli unici in grado di formulare, articolare e difendere una concezione dei propri interessi. Non ci sono altri esseri moralmente rilevanti che sono capaci di questo, infatti i loro interessi da prendere in considerazione nella deliberazione etica devono essere interpretati da un agente morale. Per quanto ne sappiamo, gli esseri umani adulti mentalmente competenti sono gli unici agenti morali esistenti.

Se, come afferma, «il problema principale con la tradizione più diffusa in Occidente non è il fatto che promuova l'etica antropocentrica, ma che promuova l'etica borghese», sembra che l'etica borghese, scacciata dalla porta della filosofia rivoluzionaria umana, venga fatta rientrare dalla finestra quando si tratta di giustificare l'oppressione degli animali. Oltre all'evidente doppio standard morale contenuto in questa affermazione, la negazione della soggettività degli altri animali è quantomeno problematica. Eppure è su di essa che Staudenmaier fonda la sua critica dell'analogia tra antispecismo e altri movimenti: «L'analogia con il movimento dei diritti civili e il movimento delle donne è banalizzante e anacronistica. Entrambi i movimenti sociali sono stati avviati e guidati da membri dei gruppi di diretti interessati, non dagli uomini benevoli o da persone bianche che agivano per loro conto». È chiaro, però, che l'analogia è «banalizzante» se la si vuole articolare in modo banale. Nel caso del movimento femminista, ad esempio, esistono numerosi tentativi molto fecondi di intrecciare le due lotte¹¹, al di là del parallelismo suggerito da Singer fra specismo, razzismo e sessismo¹². Più precisamente, l'autore separa la questione animale dalle questioni degne di accedere alla sfera politica a partire da un assunto discutibile: «Gli animali non possono essere persuasi e non possono dare il proprio consenso. [...] devono essere gli agenti morali a decidere col proprio metro ciò che sono

11 Per una panoramica su alcuni di questi tentativi, cfr. A. Zabonati, «Femminismo e questione animale. Bibliografia e sitografia sul pensiero ecovegfemminista», cit.

12 Questo parallelismo ha comunque carattere eminentemente logico e illustrativo.

gli interessi dell'animale».

Qui i concetti problematici (anche se apparentemente scontati) sono più di uno. Anzitutto, direi che gli animali possono essere persuasi. Inoltre, è probabile che possano dare il proprio consenso, seppure soltanto in alcuni casi e ad alcune condizioni. Chiaramente, le due nozioni qui chiamate in causa, *persuasione* e *consenso*, si sono formate su modelli di comunicazione fra umani (ma – aggiungerei – umani *borghesi*: ancora, di fatto, Staudenmaier utilizza concetti fortemente marcati dalla tradizione liberale senza alcuna remora quando servono per presidiare il sacro confine umani/non umani). Rivedere la comunicazione in senso interspecifico richiede una serie di accorgimenti e di requisiti imprescindibili: apertura mentale; attenzione agli apporti di discipline quali l'etologia cognitiva, la zoosemiotica, la zooantropologia; consapevolezza dei rapporti intersoggettivi di natura economica. È probabile che «persuasione» e «consenso», così come molti altri concetti centrali nella comunicazione (politica), ne uscirebbero ampliati e ridefiniti. Tuttavia, anche in un senso generico ma conforme all'uso umano, esistono casi che chiunque viva con un *pet* definirebbe di «persuasione» o di «acquisizione di consenso». Ancora, l'unico modo per non riconoscere la possibilità di una relazione autentica fra membri di specie diverse, in cui la comprensione delle esigenze sia un esercizio incerto ma significativo, è fare riferimento alla dicotomia agente/paziente morale¹³. Questa forzatura è possibile prendendo in esame casi limite, come quello del gatto malato¹⁴, per farne una regola: gli animali (come i bambini, i folli, ecc.) non sono in grado di prendere decisioni e vanno dunque sottoposti al nostro controllo, a un vero e proprio dispotismo nel caso peggiore, a un'ambigua tutela nel migliore. Certo, il problema dei soggetti «non in grado di intendere e volere» è complesso e può richiedere anche l'imposizione di scelte, ma non può essere trattato nei termini dei classici concetti giuridici e filosofici «borghesi», come fa Staudenmaier. Nel

13 Per un esempio di tematizzazione di questo esercizio di relazione complesso, è ancora utile fare riferimento a un punto di vista femminista: cfr. Dianne Romain, «Riflessioni femministe sugli umani e gli altri animali domestici», trad. it. di A. Pignataro, in «Musi e muse», n. 2, luglio 2013 (rivista *online*). Un approccio diverso che tematizza la questione della comunicazione politica con gli animali è quello sviluppato in Eva Meijer, «La comunicazione politica con gli animali», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 16, primavera 2014, pp. 19-42. Cfr. anche Vinciane Despret, *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, trad. it. di G. Regoli, elèuthera, Milano 2010.

14 Staudenmaier menziona il caso della somministrazione forzata di farmaci a gatti malati, i quali, pur non comprendendo il valore della cura, vi vengono costretti a tutela della loro salute. Naturalmente è importante non trascurare questi casi, proprio come è importante prendere in considerazione i casi di acquisizione e negoziazione del consenso.

caso degli animali – e questo monito vale tanto per i detrattori dei diritti animali quanto per i loro sostenitori – dovremmo sempre prestare attenzione al contesto delle relazioni economiche, di sfruttamento e di dominio:

Nel corso della storia gli individui oppressi hanno fatto buon viso a cattivo gioco accettando di servire gli altri per evitare ritorsioni sociali, economiche o fisiche. Quindi, prima di servirci della voce di una persona oppressa per giustificare le nostre azioni, dobbiamo chiederci se tale persona parla liberamente¹⁵.

In realtà, questa cornice di riferimento è tanto "borghese" quanto antropocentrica, anche perché l'antropocentrismo, come abbiamo visto, non dovrebbe essere considerato un'ideologia che afferma la superiorità umana o che adotta la specie umana come metro di misura (cognitiva, morale, politica) di tutti i senzienti. L'antropocentrismo è invece un'ideologia che legittima la superiorità di *coloro che rientrano a pieno titolo nella categoria dell'«umano»*. Il metro universale è costituito, escludendo ampie zone anche all'interno della "nostra" specie, a seconda dei momenti storici: i barbari, gli "infedeli", le donne, i bambini, i migranti, le culture "primitive", e così via. Credo che questo spieghi perché Staudenmaier finisca per usare una serie di argomenti insoddisfacenti, con l'intento di connotare il movimento di liberazione animale come intrinsecamente "borghese" o addirittura fascistoide. Nella parte seguente esamineremo alcuni di questi argomenti.

I diritti animali sono anti-ecologici?

Staudenmaier fa appello a una visione ecologica per screditare i diritti animali:

Il benessere di una comunità, intesa come un complesso ecologico, con i suoi terreni, rocce, acque, micro-organismi e abitanti animali e vegetali, non può essere ridotto al benessere dei suoi abitanti come individui. Le relazioni dinamiche tra i membri costituenti il gruppo sono importanti tanto quanto i diversi interessi di ciascun membro del gruppo.

15 D. Romain, «Riflessioni femministe sugli umani e gli altri animali domestici», cit.

Le derive più inquietanti degli approcci ecologisti che trascurano l'analisi dei rapporti di dominio, nell'ambito della *deep ecology*, sono state bollate da Murray Bookchin con il termine di «ecofascismo»¹⁶. E il "maestro" di Staudenmaier aveva ragione: le visioni interclassiste del disastro ambientale finiscono per gettare sull'umanità intera – dai bambini del "terzo mondo" ai grandi magnati del petrolio – un'identica quantità di colpa per la distruzione di una natura concepita come elemento statico e intrinsecamente buono. Per questo si arriva a sacrificare la vita dei singoli al "sistema": un atto squisitamente autoritario. Quando si tratta di umani, tutti comprendono bene, almeno "a sinistra", che il "benessere" di un *habitat* o di un ecosistema non può giustificare la deportazione di un popolo "nocivo" o il compiacimento per un'epidemia di vaiolo che ristabilisse gli equilibri della suddetta nicchia ecologica. Lo stesso Staudenmaier converrebbe con noi che sarebbe scandaloso anteporre il «complesso» agli interessi del singolo. La questione diventa più difficile quando i popoli "nocivi" sono altrimenti-umani: i cinghiali che rovinano i raccolti, gli scoiattoli grigi che competono con gli autoctoni rossi alterando l'ecosistema, i ratti che popolano i grandi agglomerati urbani. Questo doppio standard morale (il singolo animale umano viene prima dell'ecosistema; l'ecosistema viene prima dell'animale non umano) può però essere sostenuto esplicitamente soltanto accettando il pregiudizio specista e contraddicendo il biocentrismo che sembra animare parte della critica ai diritti animali contenuta nell'articolo di Staudenmaier.

D'altra parte, la critica al primo antispecismo porta alla proposta di un approccio relazionale e sistemico, in linea di principio assolutamente condivisibile, approccio che afferma, sempre in linea di principio, la continuità biologica e ontologica fra tutte le specie animali, *Homo sapiens* compreso. Sono tuttavia sempre in agguato i privilegi umani, poiché tale continuità, stranamente, non è e non deve essere una continuità etica:

Invece di postulare uno statico e unidimensionale paesaggio morale popolato da esseri umani e animali gli uni di fronte agli altri in condizioni di parità, le politiche per i diritti degli animali dovrebbero prendere in considerazione un'alternativa più complessa: un punto di vista etico variegato

16 Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, trad. it. di A. Bertolo e R. Di Leo, elèuthera, Milano 1986 e *Per una società ecologica*, trad. it. di R. Ambrosoli, elèuthera, Milano 1989.

che comprende una dimensione sociale e una dimensione ecologica senza confondere le due. Un tale approccio riconosce la continuità fondamentale fra l'uomo e il resto del mondo naturale nel rispetto delle distinzioni eticamente significative che segnano questo continuum. Incorporando una visione dialettica dei processi naturali e delle entità, questa prospettiva alternativa comprende l'abbondanza soffocante, la raffinatezza e la diversità delle forme di vita e delle comunità che vivono sulla terra come occasione di meraviglia e come valore in sé.

Ancora, è della "natura" come «meraviglia e come valore in sé» che ci si fa scudo per ristabilire i giusti rapporti di forza laddove la rivoluzione darwiniana ha dimostrato che l'ontologia parla il linguaggio della continuità. Qui, in realtà, la cosa che suscita più meraviglia è che un sostenitore dell'ecologia sociale faccia implicitamente appello a un concetto quasi mistico dell'ambiente per giustificare i rapporti di dominio.

Il doppio standard morale è all'opera anche quando Staudenmaier parla di consumo etico:

Anche all'interno dei ristretti confini dello "shopping etico" un punto di vista concentrato sui diritti animali spesso confonde sulle questioni rilevanti. Invece di indagare sulle condizioni sociali ed ecologiche nelle quali le banane ed il caffè, ad esempio, raggiungono i carrelli della spesa e i tavoli da cucina di Seattle e di Stoccolma, l'attenzione miope sulla sensibilità degli animali ci chiede di guardare con sospetto il pollame ruspante allevato localmente.

Al di là del fatto che la simpatia espressa verso il consumo di polli ruspanti è un'implicita adesione all'ideologia della *carne felice*¹⁷, si palesa di nuovo il solito vizio di fondo. Il consumo etico, mentre deve adottare il massimo rigore nel valutare la condizione degli sfruttati umani e il livello di sostenibilità ambientale, può concedersi al massimo uno sguardo distratto allo stato dei non umani coinvolti nella produzione (che possono razzolare prima del destino loro assegnato tanto dalla produzione intensiva quanto da quella "etica", destino che – vorrei ricordarlo – consiste invariabilmente nell'essere messi a morte in un mattatoio). I limiti dell'approccio dello «shopping etico» evocati da

17 Cfr. Matthew Cole, «Dagli "animali macchina" alla "carne felice". Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 6-27. Cfr. inoltre il sito del «Progetto BioViolenza»: www.bioviolenza.blogspot.it.

Staudenmaier pensando all'ambito dei diritti umani sono molto diversi dai limiti riscontrati nello «shopping etico» antispecista. Nel primo caso, tale modalità di intervento sulla realtà è *troppo poco* (nel senso che tutela in modo limitato i lavoratori o i popoli del "terzo mondo", ma anche nel senso che si pone sul piano limitato degli stili di consumo individuali e dell'ideologia del libero mercato). Quando si tratta di animali, al contrario, è *troppo*. Del resto, con un'evidente tautologia, Staudenmaier ha già decretato quali siano le reali priorità, le «questioni rilevanti», che dovrebbe invece dimostrare: l'attenzione alla sensibilità degli altri animali è *già da subito* un'«attenzione miope». Eppure la critica del consumo etico è ampiamente condivisibile e dovrebbe essere fatta propria dal movimento di liberazione animale, nonostante venga qui utilizzata, ancora una volta, per denigrare la sofferenza degli animali coinvolti nella produzione di cibo: «Questo spostamento dell'attenzione regressivo dall'economia politica della produzione alimentare ai rimorsi di coscienza per i consumi individuali è la testimonianza della polarizzazione e l'insularità culturale da cui scaturisce in gran parte il concetto di diritti degli animali».

In generale, nel momento stesso in cui ci si permette di dubitare della legittimità dell'atto di uccidere, si viene accusati di essere ideologici, settari e, soprattutto, ostili agli interessi dei piccoli contadini o delle popolazioni in lotta contro le multinazionali.

I diritti animali sono una forma di imperialismo culturale?

La strategia di mettere in competizione i diritti animali e il "terzo mondo", associando i primi alla borghesia bianca urbanizzata, diventa per Staudenmaier un *leitmotiv*:

I sostenitori dei diritti degli animali propongono una gamma di scelte alimentari tipiche di un ristretto strato socio-economico e la vorrebbero elevare a virtù universale, stigmatizzando le fonti di proteine comunemente disponibili alle comunità economicamente svantaggiate urbane, rurali, alle famiglie della classe lavoratrice e ai contadini del Sud del mondo.

In effetti, il movimento animalista, soprattutto negli ambienti più concentrati sul proselitismo *vegan*, rischia di proporre una nuova forma di imperialismo culturale. Qui però si suggerisce che in qualche modo la

“stigmatizzazione” di un certo tipo di proteine (che è poi la denuncia della violenza insita nella loro produzione) sia automaticamente stigmatizzazione dei popoli per i quali esse costituiscono la base alimentare. Questa equazione, ovviamente, è priva di senso. La strategia di opporre il movimento antispecista agli interessi del “terzo mondo” – più di quanto non facciano le frange scioviniste di cui sopra – è più esplicita in quanto segue:

Incuranti dei propri pregiudizi, considerano la caccia un'espressione del pregiudizio specista. Questi teorici dei diritti degli animali trascurano che l'attività di caccia fornisce spesso un supplemento stagionale significativo alla dieta delle popolazioni rurali che non possono permettersi il lusso di mangiare *tempeh* e *seitan*.

C'è da meravigliarsi che uno studioso della sinistra anticapitalista non riesca a rendersi conto del fatto, banale, che il motivo per cui i cittadini borghesi possono permettersi il *tofu*, mentre i contadini poveri non possono, non è certo legato a qualche caratteristica intrinseca di questi cibi, o a qualche stravagante legge di natura esente dal confronto con il divenire storico, ma è invece una conseguenza dell'economia liberista, con il *suo* specifico, e altamente iniquo, sistema di distribuzione delle risorse. Insomma: non è colpa dei vegani cattivi, ma del capitalismo.

Per alcuni gruppi (Staudenmaier cita *Sea Shepherd* ed altre organizzazioni che si battono contro la caccia alla balena), addirittura «i diritti degli animali hanno la precedenza sui diritti umani e molti di questi sostenitori dei diritti degli animali hanno “impresiosito” la loro retorica pro-balena con stereotipi razzisti contro i popoli indigeni e si sono schierati con i sostenitori irriducibili della dominazione coloniale e l'espropriazione». Anche tralasciando il fatto che *Sea Shepherd* e formazioni analoghe non sono unanimemente considerate gruppi antispecisti, ma piuttosto conservazionisti (in ultima analisi, ambientalisti), va rilevato come esistano tradizioni di pensiero che hanno posto il problema del rischio dell'adozione di un'ottica eurocentrica, bianca o colonialista, avviando una discussione in un certo senso analoga a quella che ha caratterizzato il movimento femminista (statunitense, in particolare), le cui prospettive sono tutte ancora da esplorare. Ad ogni modo, come Staudenmaier per primo segnala rispetto alle istanze ecologiste, quando non si tiene conto dei rapporti economici e sociali si finisce per alimentare politiche reazionarie dirette contro un capro espiatorio scelto fra le fasce più deboli. Proprio come è più facile attribuire la responsabilità

della disoccupazione ai migranti che «rubano il lavoro», invece che analizzare le vere cause dei flussi migratori, è altrettanto comodo attribuire ai vegani (e dunque agli animali) la colpa della dominazione coloniale.

I diritti animali sono di destra?

Se singoli o gruppi animalisti denunciano gli orrori dei mattatoi e degli allevamenti utilizzando una retorica volutamente sciovinista (o apertamente razzista), ciò non è da imputarsi ai diritti animali o al fatto di farsi carico di tale battaglia, ma è piuttosto da ricondurre al *loro* sciovinismo/razzismo. Gli animalisti, in questo, non sono probabilmente né meglio né peggio degli altri: si pensi alle tante occasioni in cui le lotte sociali sono state strumentalizzate in funzione xenofoba, a partire dalle lotte per l'autodeterminazione femminile fino a quelle contro l'omofobia¹⁸. Vero è che gli antispecisti sinceramente libertari dovrebbero fare estrema attenzione alle occasioni che la causa della liberazione animale fornisce alle destre per veicolare i propri messaggi discriminatori: la denuncia del consumo di carne di cane nei paesi orientali; l'opposizione alla macellazione rituale; l'enfasi esclusiva sulla cosmesi e su altri

18 Sulla strumentalizzazione del femminismo non mancano gli esempi (si pensi ai tentativi di vietare il velo islamico facendo leva sull'oppressione delle donne vista in un'ottica neocolonialista, o a quelli di mobilitare l'opinione pubblica femminile occidentale a sostegno delle guerre nei Paesi di religione islamica). Sull'utilizzo del consenso delle comunità *gay* e, in particolare sul fenomeno del cosiddetto *pinkwashing*, un'ottima sintesi è quella contenuta in Samuele Grassi, *Anarchismo queer: un'introduzione*, ETS, Pisa 2013, pp. 104-107. Cfr. anche Jin Haritaworn e Tamsila Tauqir Esra Erdem, *Imperialismo Gay: discorsi su genere e sessualità all'epoca della guerra al terrore*, trad. it. a cura di «Facciamo Breccia», <http://anarcoqueer.files.wordpress.com/2011/10/imperialismo-gay.pdf>. In una recente intervista, Judith Butler ha affrontato questo tema adottando una visuale che dovrebbe interessare tanto a Staudenmaier quanto a chi si batte per i diritti animali: «In effetti esiste un modo nazionalista, di destra, di difendere la causa degli omosessuali. Ma all'opposto troviamo fortunatamente anche *gay* e lesbiche che lottano sia contro l'omofobia sia contro il nazionalismo estremo: si tratta di persone che hanno in testa un progetto di giustizia sociale e che non si accontentano di reclamare diritti solo per se stessi, ma anche per tutte le altre minoranze e soprattutto per i migranti. Ciò che mi ha infastidito, a Berlino, era che l'unico gruppo nei riguardi del quale le associazioni tedesche muovevano l'accusa di omofobia era quello degli immigrati musulmani. Come se fosse facile essere un adolescente *gay* nelle scuole tedesche! Come se la chiesa avesse mai sostenuto la causa degli omosessuali! Quindi, ridurre l'omofobia in Europa alla minaccia islamica è un modo come un altro per dire: “Noi europei sì che siamo civili, non come i musulmani”. Significa edificare un capro espiatorio. Chiaramente la questione è molto più complessa di così. A chi sia capitato di recarsi a Il Cairo o a Ramallah vi avrà senz'altro trovato comunità *gay* molto vivaci». («Sulla “teoria del gender”». Judith Butler risponde ai suoi detrattori», intervista su «Le Nouvel Observateur» di Eric Aeschmann, trad. it. di F. Zappino, 15 dicembre 2013; <http://www.lavoroculturale.org/sulla-teoria-del-gender-judith-butler/>).

prodotti tipicamente femminili, e così via. Come è accaduto e accade in altri ambiti, è probabile che si stia aprendo una nuova frontiera nella ricerca del consenso, con la mobilitazione dell'opinione pubblica animalista in sostegno di politiche di volta in volta misogine, neo-colonialiste, xenofobe, e così via.

Staudenmaier elenca una serie di “temi” cari alla destra che si sarebbero fatti strada nell'ambiente animalista. In alcuni casi, rasenta decisamente la critica *ad hominem*, concentrandosi su gruppuscoli, individui o tendenze effettivamente reazionari o fascistoidi (come nel caso della sottocultura “*straight edge*”); in altri sottolinea delle derive che, sebbene qui sovrastimate, farebbero bene a preoccupare il movimento antispecista. Se è vero, come vedremo, che per ognuna delle accuse lanciate da Staudenmaier è possibile citare qualche ottima replica proveniente dal *milieu* antispecista; se è vero che per ognuna di esse è possibile rilevare come il movimento dei diritti animali sia per la maggioranza dei suoi attivisti connotato in senso opposto; se dunque appare pretestuosa la critica dell'autore, è anche vero che sarebbe il caso di prendere sul serio l'influenza di alcune tendenze pericolose e indagare quali aspetti delle teorie antispeciste prestano maggiormente il fianco alle infiltrazioni “da destra”, poiché esse non possono essere ascrivibili né al carattere intrinsecamente reazionario dell'antispecismo (come vorrebbe Staudenmaier) né a trascurabili idiosincrasie personali.

Lo stesso argomento del vegetarianismo di Hitler, confutato sul piano storico e facilmente confutabile su quello politico¹⁹, dovrebbe suggerire una domanda: perché molti gruppi di estrema destra si interessano ai diritti animali? È chiaro che questo di per sé non può screditare una causa, altrimenti il ragionamento di Staudenmaier dovrebbe essere applicato – in Italia, ad esempio – alla tutela dell'ambiente, alla critica dello strapotere bancario e persino al diritto alla casa, tutti temi cavalcati dalle frange più “movimentiste” del neo-fascismo nostrano. Staudenmaier non prova neppure a dare una risposta. Afferma anzi: «L'eredità di concezioni naziste dei diritti degli animali dovrebbe essere un motivo sufficiente (se ancora ce ne fosse bisogno) per far abbandonare ai sostenitori della liberazione animale i loro sconsiderati paragoni tra allevamenti

19 Anche nell'accuratezza storica, due pesi e due misure: mentre lo Staudenmaier studioso delle anime ecologiste del nazismo analizza finemente vicende e ipotizza relazioni concettuali, lo Staudenmaier che si cimenta con le tendenze “animaliste” del Terzo Reich è incredibilmente superficiale. Sul “vegetarismo” di Hitler, cfr., ad es., Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 137-140.

intensivi e campi di sterminio». Non vedo in che modo questo possa essere considerato un «motivo sufficiente», se non dal punto di vista dell'opportunità comunicativa. E questo nonostante possano effettivamente esserci ottimi motivi per abbandonare il “paragone scandaloso”, o per mantenerlo a un livello superficiale²⁰. Staudenmaier, nella sua panoramica sulla difesa dei diritti animali da parte del nazismo, si rifà tra gli altri a un testo di Boria Sax e a uno di Luc Ferry²¹, ampiamente commentati da alcuni autori antispecisti cui rimando per una critica più dettagliata²². In particolare, una considerazione è importante per tutte le critiche che vengono mosse ai diritti animali da Staudenmaier partendo da questa prospettiva:

Per rendere significativa la comparazione di un'ideologia col nazismo, perché essa sia altra cosa che una semplice constatazione di coincidenza, bisognerebbe mostrare e analizzare in che cosa gli elementi comuni che individua tra il nazismo e l'ideologia criticata sono legati a ciò che nel nazismo è condannabile – per esempio, al razzismo, al disprezzo, alla volontà di uccidere e di far soffrire. Se la dimostrazione e l'analisi di questo legame non vengono sviluppate, il paragone col nazismo non ha alcun significato morale; e se vengono sviluppate, il paragone diviene, se non superfluo, almeno secondario: esso non può ormai che servire da illustrazione. Si tratta nondimeno di un'illustrazione pericolosa, data l'enorme carica emotiva legata al riferimento al nazismo²³.

20 Ad esempio, se si vuole sostenere il parallelo *in senso stretto* ci si imbatte immediatamente nel problema delle funzioni delle due istituzioni nell'economia in cui si collocano, poiché i lager svolgevano principalmente la funzione di sterminio di individui, mentre gli allevamenti producono individui, li moltiplicano indefinitamente. D'altra parte, il parallelo può essere efficacemente usato per descrivere la *condizione soggettiva* di chi si trova rinchiuso in quei nonluoghi che sono gli allevamenti intensivi e i campi di sterminio nazisti; o anche per sottolineare alcuni meccanismi ideologici all'opera, fra cui in particolare l'animalizzazione delle vittime designate dell'Olocausto. Al proposito, cfr. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano 2013, in particolar modo pp. 49-66.

21 Boria Sax, *Animals in Third Reich*, Continuum, New York 2000; Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique: l'arbre, l'animal, l'homme*, Grasset, Parigi 1992. Per un'analisi complessiva della difesa della “natura” nell'ideologia nazista da parte dello stesso Staudenmaier, cfr. Janet Biehl e Peter Staudenmaier, *Eco-fascismo: lezioni dall'esperienza tedesca*, trad. it. non indicata, disponibile all'indirizzo: <http://anguane.noblogs.org/?p=1509>.

22 Cfr. David Olivier, «Luc Ferry o il ristabilimento dell'ordine: a proposito di *Le Nouvel Ordre Écologique*», in «Etica & Animali», nn. 1-2, primavera/autunno 1993, pp. 54-64; Élisabeth Hardouin-Fugier, David Olivier ed Estiva Reus, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*, Tahin Party, Lione 2003.

23 D. Olivier, «Luc Ferry o il ristabilimento dell'ordine», cit., p. 55.

Un'analisi della natura delle affinità e dei legami fra alcuni caratteri del nazismo (e di altre tendenze autoritarie) e alcuni caratteri dell'animalismo come teoria e prassi sarebbe irrinunciabile, a dire il vero, non solo per rendere la critica di Staudenmaier significativa, ma anche per la costruzione di un movimento di liberazione animale realmente egualitario e attento alle derive populiste e autoritarie sempre in agguato. Sembra però che il riferimento al nazismo sia qui giustificato soltanto dall'esigenza di chiamare a testimoniare il mostro per eccellenza e gettare una luce *sinistra* sulle visioni intersezionali delle lotte animali e umane:

In effetti, un certo numero di sostenitori dei diritti animali di sinistra sono anche attivi anti-fascisti. La mia critica non è intesa a denunciare il loro impegno politico, ma ad attirare l'attenzione sulle ambiguità filosofiche e storiche del tentativo di assimilare l'emancipazione sociale con la liberazione animale.

Quali siano queste «ambiguità filosofiche e storiche», non è dato sapere.

Dobbiamo prendere in esame gli esempi di contiguità ideologica con le destre proposti da Staudenmaier per provare noi a capire quali siano le ragioni teoriche di una commistione fra tendenze reazionarie e difesa dei diritti animali che nei fatti, purtroppo, esiste. Questi esempi sono essenzialmente: l'opposizione al diritto di aborto, l'omofobia, una generica ricerca della "purezza", il ritorno a una presunta natura edenica e le tendenze razziste o xenofobe (accanto al sessismo di cui Staudenmaier non parla). Tutti questi elementi, richiamati a più riprese dall'autore, si condensano nel suo (peraltro curioso) interesse per il fenomeno "*straight edge*", una tendenza musicale e culturale che si è intersecata con alcune frange del movimento di liberazione animale e che in effetti presenta tutte le caratteristiche del fondamentalismo religioso, e della retorica fascistizzante²⁴, ma che non può certo essere presa come dimostrazione di un intrinseco carattere reazionario delle rivendicazioni di eguaglianza per gli animali non umani.

24 Può essere sufficiente leggere uno dei "manifesti" fondanti di tale tendenza per rendersene conto: «A commitment for life. Straight edge: una scelta politica», <http://www.slideshare.net/kurtanglewwe1996/a-commitment-for-life>. Una sintetica critica "dall'interno" è reperibile qui: http://www.informa-azione.info/riflessioni_sul_sacro_sullopuscoolo_commitment_for_life.

I diritti animali sono contro natura?

Le prese di posizione anti-abortiste in ambito animalista, soprattutto nel chiacchiericcio dei *social network* o nelle discussioni informali, sono all'ordine del giorno. Non è sempre facile comprenderne il motivo. Probabilmente, alcune strategie comunicative incentrate sulla colpevolizzazione delle donne, sull'esposizione di bambolotti insanguinati o sull'enfasi assegnata alla "vita" non aiutano a chiarire la distanza fra le posizioni *pro-life* e le posizioni "*pro-animals*". E, certamente, c'è un malinteso sulla "vita"²⁵, che sembra dover essere difesa a tutti i costi – come un valore in sé – tanto dagli attivisti per la liberazione animale, quanto da quelli per il divieto di aborto. In realtà, è proprio sul controllo dei corpi, sul diritto all'integrità corporea, sul diritto all'autodeterminazione che si gioca buona parte della lotta "per gli animali". Aborto ma anche eutanasia e diritti delle persone intersessuali, dei malati ospedalizzati e dei neonati, sono tutti temi su cui l'antispecismo avrebbe da dire molto di più di quello che dice. Sull'interruzione volontaria di gravidanza, ad ogni modo, esistono critiche all'antiabortismo che si sono espresse proprio nella direzione di una valorizzazione dell'alleanza fra autodeterminazione femminile e critica degli allevamenti all'insegna dell'opposizione alla *maternità forzata*²⁶. Resta il fatto che molti attivisti animalisti sono *pro-life*. Sgombrato il campo da motivi contingenti e individuali (superficialità, mancato approfondimento del tema, ecc.) si può individuare forse un motivo di fondo legato, appunto, alla "vita". Questo concetto, anche nelle stesse pubblicazioni dell'antispecismo morale è associato a quello di essere senziente e ha quindi connotazioni tutt'altro che irrazionali o religiose: si ricollega all'evoluzionismo, alla distinzione fra regno animale e vegetale, ai requisiti corporei necessari a provare dolore e piacere. Tuttavia, nella retorica e nel sapere sotterraneo del movimento, diventa un'entità astorica, un principio astratto che condensa pericolosamente i sentimenti di compassione per gli animali che – come tutti i sentimenti nella tradizione (maschile) occidentale – faticano a trovare dignità politica. Se la lezione di Staudenmaier

25 Sulla messa in discussione della sacralità della vita da una prospettiva antispecista, cfr. M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

26 Cfr. D. Olivier, «Avortement et libération animale», in «Cahiers Antispécistes», n. 9, gennaio 1994 (trad. it. di A. Pignataro, in <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article341>); C. J. Adams, «Anima, Animus, Animal», cit.; A. Pignataro (a cura di), «Diritti delle donne e difesa degli animali: l'ecofemminismo di Carol J. Adams», <http://www.liberazioni.org/articoli/PignataroA-01.htm>.

sull'ecofascismo è preziosa, lo è perché ci ricorda che «sostituire ad una perspicace analisi socio-ecologica l'eco-misticismo ha [...] delle ripercussioni politiche catastrofiche, dato che la complessità della dialettica tra società e natura viene collassata in un'unità purificata»²⁷.

Come per l'ecologia, che in alcune sue versioni rivendica di non essere né di destra né di sinistra, per l'animalismo la semplice denuncia di un'ingiustizia può condurre ad alleanze preoccupanti o a derive autoritarie se non si accompagna all'analisi dei rapporti sociali che la determinano. Alla comparsa di valori fittizi e statici come quello di "vita", si associa quella di un altro grande tema reazionario, quello del "contro natura". Staudenmaier ha illustrato come l'idea di un ordine naturale si affermi nelle correnti "apolitiche" dei Verdi e in effetti qualcosa di simile accade anche nell'ambito antispecista sotto la spinta di diverse sollecitazioni, dall'accusa di violare le leggi di natura lanciate ai vegetariani al fascino esercitato da una visione monolitica e *naïf* del "mondo animale", all'ambiguità fra difesa degli animali come individui o come rappresentanti di specie. Un antispecismo che chiarisse, a partire da quest'ultimo punto, le sue divergenze dall'ambientalismo e dall'ecologia sarebbe meno permeabile alla retorica della "natura" e del "contro natura", che è responsabile di una delle altre contraddizioni sottolineate da Staudenmaier, ossia la condanna dell'omosessualità da parte di molti animalisti²⁸.

Per comprendere l'omofobia animalista bisogna far emergere alcuni elementi-chiave. Ne suggerisco alcuni su cui focalizzare l'attenzione, senza la pretesa di esaurirli, né di trattarli a fondo. Innanzitutto, la scarsa propensione a mettere in discussione la dicotomia umano/animale porta con sé l'accettazione di tutta una serie di opposizioni: cultura/natura, attivo/passivo, tecnologia/corpo, e così via. Queste polarità non possono che rinforzarsi a vicenda, a partire da una serie di figure radicate anche nel pensiero animalista. Abbiamo così la cultura umana responsabile della perversione di un mondo animale intrinsecamente buono, che non interviene sull'ambiente poiché si limita a farne parte (gli animali per gli animalisti sono ancora spesso poco più che parte del "paesaggio"),

27 P. Staudenmaier, «Ecologia fascista: la "corrente verde" del partito nazista e i suoi precedenti storici», in Janet Biehl e P. Staudenmaier (a cura di), *Ecofascismo. Lezioni dall'esperienza tedesca*, cit.

28 Sull'essentialismo e lo specismo, cfr. Y. Bonnardel, «Idea di Natura, umanismo e negazione del pensiero animale», trad. it. di F. Trasatti, in «Liberazioni», n. 11, inverno 2012, pp. 30-44; sul nesso fra tali temi e l'omofobia, cfr. F. Trasatti, *Contro natura. Omosessualità, Chiesa e biopolitiche*, elèuthera, Milano 2008.

partecipando della sua armonia e guardandosi bene dall'avvicinarsi alla tecnologia, il "peccato originale" che, introdotto dagli umani, ha impresso alla *non-storia* terrestre una deriva storica irreversibile. Il fatto che molte discipline, a partire dall'etologia, abbiano iniziato a fare piazza pulita di questo pensiero essenzialista non impedisce che esso resti molto popolare; al pari, l'accettazione della lezione darwiniana non garantisce che gli animalisti si considerino a tutti gli effetti una specie animale fra le altre. In questo quadro, il sesso è ancora incatenato alla riproduzione e le sessualità *altre* rispetto alla norma eterosessuale sono sostanzialmente deviazioni di quanto accade nel mondo animale che ci immaginiamo (giacché il "mondo animale" – di per sé un'astrazione poco sensata – è comunque molto più variegato di quello che pensiamo: ad esempio, il sesso riproduttivo ne costituisce solo uno dei tanti aspetti). Ma questo mancato superamento, molto grave, dell'eccezionalismo umano, si interseca con il secondo elemento, la negazione della *vegefobia*.

Il fatto che un numero crescente di persone smettano di mangiare animali è destabilizzante per i rapporti di potere consacrati che vedono gli umani negare il proprio essere carne macellabile, potenziali prede (sul piano simbolico e ideologico, ma anche sul piano del tutto concreto dei dispositivi che servono a *chiamarsi fuori* dalla predazione) e al tempo stesso inchiodano altre specie all'unico ruolo concepibile di pietanze o di merci. Il vegetarianismo/veganismo suscita quindi diffidenza, rifiuto, aperta ostilità, ridicolizzazione, ostracismo sia nell'ambito del privato che in quello pubblico e istituzionale (accesso alle cure, agli alimenti, corretta informazione, rispetto del diritto a condurre la vita ed educare i figli secondo le proprie convinzioni, ecc.). Spesso, anche se giustificato con argomenti indiretti più che rassicuranti (salutismo, attenzione agli sprechi), il veganismo non fa che ricordare la strage di esseri senzienti per l'alimentazione umana. Poiché questa ecatombe deve essere negata, esso viene negato²⁹. Per una serie di motivi complessi, il "movimento" non ha tematizzato a sufficienza tale reazione, tanto che si può forse parlare di "*vegefobia* interiorizzata". I vegetariani tendono ad offrire un'immagine di sé il più "normalizzata" possibile, un atteggiamento che inevitabilmente si concentra sui nodi sensibili che il vegetarianismo stesso tocca – tra cui la sessualità, la virilità, gli stereotipi di genere –, minacciando lo *status quo*. Chi si rifiuta di mangiare animali tende quindi a rassicurare gli interlocutori sulla propria eterosessualità o sulla

29 Sulla *vegefobia* in generale, cfr. i materiali sul sito <http://it.vegephobia.info>.

propria adesione ai ruoli familiari tradizionali: nel caso di alcune donne, ad esempio, cucinando la carne per i maschi della famiglia; nel caso dei maschi, riconfermando addirittura un modello di eterosessualità predatoria, in cui la dieta vegetale non mette in discussione, ad esempio, la caccia come pratica legata al patriarcato, ma soltanto come attività "vile" (la tecnologia delle armi da fuoco contro i corpi animali: ancora un'opposizione binaria che poco aggiunge ai *rapporti reali* fra il cacciatore e la preda). Più che le ingenue risposte dei singoli sono però emblematiche le modalità di comunicazione pubblica degli animalisti, a partire da alcune campagne mediatiche della PETA che associano il veganismo alle immagini di corpi (iper-)sani, (iper-)belli, conformi agli stereotipi dei corpi femminili/maschili sessualizzati dal marketing, e persino all'idea di famiglia eterosessuale. La stessa funzione viene assolta dall'ossessiva insistenza sulla potenza sessuale dei vegani da parte di associazioni e minoranze di medici "pro-veg" (una risposta comprensibile, ma ipertrofica, alle più o meno velate accuse di impotenza sessuale). Il riconoscimento di un odio vegefobico permetterebbe di reagire con un'analisi dei caratteri "disturbanti" introdotti dal vegetarianismo nella società e con una rivendicazione consapevole delle loro implicazioni. Ad esempio, il conflitto fra la diserzione dal carnivorismo e gli stereotipi di genere potrebbe essere risolto proprio facendosi carico della potenzialità della critica a tali stereotipi: una critica tutt'altro che teorica, una critica incarnata e vissuta in una scelta inevitabilmente quotidiana. Questo secondo elemento si lega a sua volta a un terzo.

La visione più diffusa del veganismo è quella di uno "stile di vita" o di consumo, uno stile "*cruelty-free*" la cui centralità nei discorsi della maggioranza dei militanti spesso oscura il carattere politico della contestazione dello sfruttamento animale, che è un fenomeno strutturale, istituzionalizzato, non ascrivibile alla crudeltà dei singoli individui né risolvibile con dei singoli atti di benevolenza. Di fatto, questa visione non può che aumentare gli effetti negativi del mancato riconoscimento della *vegofobia*: se l'obiettivo principale è la crescita del numero dei vegani, la dieta senza crudeltà deve essere descritta come sana e alla portata di tutti e coloro che la praticano devono presentarsi come persone *normali*. Inoltre, il veganismo deve apparire come un'istanza che influisca il meno possibile sulle strutture economiche, sui rapporti di potere, sull'assetto della società e, in fondo, sul modo in cui i soggetti si costituiscono e vivono. Idealmente, esso rappresenta il sogno di una società in tutto e per tutto uguale a quella attuale, ma senza animali nei supermercati. Questo rifiuto del potenziale sovversivo del

veganismo diventa facilmente una resistenza ad esplorare le possibili intersezioni con altri rapporti di dominio, se non addirittura una ferma volontà di espellerli dal discorso animalista come fattori influenti o persino contaminanti e dannosi³⁰.

Gli aspetti qui tratteggiati possono aiutare a comprendere alcune derive dell'antispecismo che sono sempre in agguato, come il sessismo, l'omofobia e le visioni neo-colonialistiche. Bisogna notare, però, che tali derive sono ben più complesse (e pericolose) di quanto potrebbe sembrare dalle caricature presentate da Staudenmaier. Contrastarle è un'attività tanto più necessaria in quanto assistiamo a numerosi tentativi di mobilitare il sentimento di indignazione per la violenza contro gli animali in senso xenofobo, misogino o omofobo; ma è anche un'attività che non può avere come esito quello di rifiutare questa indignazione né quello di inglobarla nell'ecologia (più o meno sociale), bensì di approfondirla nei suoi nessi con altre forme di indignazione e di sottoporla a una critica costante affinché sviluppi teorie e prassi più consapevoli del proprio potenziale di cambiamento delle società esistenti.

30 Su tutti questi temi, cfr. Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, ed. it. a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprile 2014.

Emilio Maggio

Buono, pulito, giusto

Slow Food, L'ultimo pastore e la rappresentazione ecosostenibile del piacere

Contro coloro, e sono i più, che confondono l'efficienza con la frenesia, proponiamo il vaccino di un'adeguata porzione di piaceri sensuali assicurati, da praticarsi in un lento e prolungato godimento. Iniziamo a praticarlo con lo Slow Food¹.

I film di propaganda devono rassicurarci su quel che vediamo, devono scegliere fra il documentario che ci presenta il proprio materiale come una realtà tangibile e la fiction che ce lo presenta come un fine desiderabile, mettere nei posti stabiliti la narrazione e la simbolizzazione².

Con lo slogan «Buono Pulito Giusto» l'associazione enogastronomica internazionale *Slow Food* sintetizza e promuove la retorica del *man-giar bene*. I corollari culturali di questa retorica, quali decrescita, sostenibilità ambientale, riduzione dei consumi e rallentamento dei cicli intensivi di produzione delle merci (inclusi quelli che utilizzano i corpi animali per trasformarli in cibo), trovano fondamento e ispirazione nel pensiero dei movimenti ecologisti degli anni Settanta in cui confluivano le istanze contro-culturali del femminismo, del pacifismo e dell'anti-razzismo. Lo slogan indica una presunzione qualitativa al cambiamento di modelli e stili di vita che fa leva su un immaginario che auspica un'utopica armonia tra l'umanità e la natura ed elude la vera questione dell'ideologia del dominio e dello sfruttamento economico. Smarcarsi dall'ecologia morale per approdare a un'ecologia sociale è il nodo politico e strategico per poter concepire una vera liberazione della e dalla

natura³. In effetti, la storia di *Slow Food*, dalla sua nascita ad oggi, è in tal senso esemplare. L'ispirazione ecologista, nata sulle ceneri del revisionismo post-comunista e sulla disillusione del mito irredentista e visionario della soggettività rivoluzionaria diffusa dopo il Sessantotto, si è presto arenata nelle secche della *rivoluzione del gusto*.

Il lungometraggio di Stefano Sardo *Slow Food Story*⁴ celebra i 25 anni dell'associazione inscenando l'agiografia del suo fondatore e *lider maximo* Carlo Petrini. Un personaggio che, tra feste dell'Unità, circoli Arci e incursioni nella setta dissidente del quotidiano "il manifesto", dopo che gli *anni di piombo* avevano reso irrespirabile la salubre aria italiana, ha riciclato la sua sfrenata passione politica di progressista apocrifo in una rigenerante ode ai peccati di gola sacrificati per anni sull'altare della militanza catto/comunista. È in quel di Bra, paese natio di Carlin, che inizia l'avventura della chiocciola⁵ e del suo *leader rivoluzionario*. «Una storia di bischerate, di passioni politiche, di ristoranti, di riti contadini riesumati e di viaggi», inneggia il *claim* promozionale del film. Non è casuale che la delusione e il disagio provocati in tanti benpensanti della sinistra italiana dalla conflittualità – talvolta violenta – e dalla radicalità che contraddistinse il movimento del Settantasette (così differente da tutte le esperienze di dissenso politico che lo avevano preceduto) e il conseguente senso di smarrimento che attanagliò studenti, operai e proletari dopo la fallimentare esperienza brigatista, coincidano con un ritorno in auge dell'individualismo, dell'intimismo piccolo-borghese e dell'edonismo. La ricerca ossessiva del piacere diventerà l'assioma portante e compensativo della crisi della militanza della fine degli anni Settanta. In questo contesto, il cibo e il sesso si trasformavano nel rifugio compulsivo dalla disillusione rivoluzionaria. La cultura del cibo sano, la scienza della gastronomia, l'enologia, l'arte della degustazione, insomma questo corollario sinestetico articolato attraverso parole chiave come *tradizioni popolari, mondo rurale, contadini scomparsi*, ecc., trovava terreno fertile proprio nel momento in cui si era fatto decisivo un ritorno al passato declinato secondo una neo-retorica nostalgica, verde e populista, in cui ogni conflittualità veniva rimossa – ovviamente insieme con tutta la problematicità etica legata al cosa e al come mangi (mi riferisco evidentemente alla condizione degli

1 «Manifesto della difesa e del diritto al piacere», redatto da Folco Portinari nel 1989 per la campagna informativa enogastronomica di *Slow Food*.

2 Jacques Rancière, *La favola cinematografica*, trad. it. di Bruno Besana, ETS, Pisa 2006, p. 42.

3 Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, trad. it. di A. Bertolo e R. Di Leo, elèuthera, Milano 1986.

4 Stefano Sardo, *Slow Food Story*, Italia 2013, andato in onda su Rai 3 l'11 luglio 2013 nella programmazione di Doc 3.

5 La lumaca è il marchio grafico che designa e sintetizza l'ideologia di *Slow Food*.

altri animali destinati alla macellazione).

È finita così che *refugia peccatorum* come *Slow Food*, *Terra Madre* e *Il Gambero Rosso* – che ha venduto fino a 150.000 copie – o le più prosaiche *Gli Amici del Barolo* e *Arci Langhe* hanno egemonizzato il mercato della carne felice⁶, imposto il biologico come nuovo *mantra* da osservare religiosamente, ridato dignità agli *appassionati* di cibo buono e vino giusto («Il vino berlusconiano fa effetto immediato ed è nocivo»)⁷, sostituito la parola compagno o cittadino (da usare a seconda dei contesti) con consumatore e attuato un ribaltamento di senso parlando di produzione ecosostenibile invece che di allevamento intensivo. *Slow Food*, da *pasionaria* associazione del gusto non omologato, si è ben presto trasformata in un'organizzazione multinazionale⁸ con sedi un po' ovunque nel mondo. La discriminazione dell'altro vivente considerato solo in base alla sua bontà gastronomica e ridotto in culetelli, pasticci e ragù garantiti dalla loro *tracciabilità* – questo termine derivato dalle transazioni bancarie di denaro non è casuale – fa il paio con la scarsa considerazione dell'altro umano. La disinvoltura con cui *Slow Food* attualmente esporta la propria ideologia e i suoi *prodotti* D.O.C. riflette infatti la concezione di un *oikos* da sfruttare sostenibilmente, mantenendo intatta la struttura che sorregge il dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura e che fonda la società occidentale capitalista per mezzo della gerarchia e della divisione in classi.

Una seria problematizzazione del cibo pone questioni inderogabili, quali la produzione e la distribuzione di alimenti esenti dalla crudeltà dell'allevamento (intensivo o meno che sia), i motivi reali della fame e delle carestie, i costi e i ricavi del *mangiar sano* e il *trash food* e il *fast food*, a cui masse sempre più cospicue di indigenti appartenenti a classi sociali marginali ed emarginate sono costrette a ricorrere per sopravvivere ed evadere dalla miseria esistenziale. Miseria esistenziale che Petrini ha il coraggio di stigmatizzare con un atteggiamento che oscilla dall'autoritario al paternalista denigrandone l'indole poco civile e la

gretta omologazione metropolitana del palato⁹. Si deve dire chiaramente che le questioni della fame, della carenza di risorse, del mangiare sano e del mangiare tutti sono indissolubilmente legate. E che queste questioni sono irrisolte in larga parte a causa del *business* agroalimentare, del saccheggio delle risorse, delle rivalità espansioniste degli ex- e neo-imperi e delle post-guerre umanitarie.

Per tutti questi motivi, ritengo che la ricostruzione del percorso che ha generato e formalizzato l'ideologia gaudente dei *seguaci della felicità* sia un punto di partenza necessario per una corretta critica all'attuale *gusto dominante*. Abbiamo bisogno di una critica militante che archeologizzi foucaultianamente il pensiero della governamentalità e lo metta in relazione con gli attuali dispositivi attraverso cui il potere seduce la soggettività dell'animale umano privandolo dell'*ethos* che ne garantisce la forza politica sovversiva. Per fare questo, seppur per sommi capi, dobbiamo risalire al libertino, *figura* nata nel XVII secolo in Francia nel momento in cui il testimone della sovranità passava dall'aristocrazia feudale alla nuova classe borghese. Il libertino, personaggio aporetico nel corso di questo passaggio, traccia una nuova mitopoiesi destinata a farsi radiosio senso comune nell'immediato futuro: divenire sovrani di se stessi, desacralizzarsi e autorealizzarsi¹⁰. Il Settecento è, infatti, il secolo-laboratorio in cui si sviluppa e si consolida l'ideale di *humanité* contrapposto al termine latino *humanitas*,

che designava un atteggiamento morale di pietosa comprensione e di rispetto per gli altri, non una specie biologica caratterizzata da una tecnologia del sé capace di includere tanto la ricerca della felicità per tutti quanto la giustificazione dei più atroci delitti¹¹.

La legge dell'*amour de soi* e dell'auto-interesse spodesta la legge di-

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

7 Cfr. S. Sardo, *Slow Food Story*, cit.

8 Tra conferenze, seminari e interventi indirizzati al settore *altermondialista*, Carlo Petrini è diventato il traghettatore di una strana ma diffusissima ecologia spuria che sintetizza due delle sue derive mitologiche: da una parte l'ecologia profonda che invoca un ritorno alla natura e alla sua forza primigenia democraticamente devastante; dall'altra l'ecotecnocrazia che auspica un futuro in cui scienza e tecnologia garantiranno una razionale pianificazione delle risorse debellando ogni forma di conflittualità.

9 Mi preme ricordare come il cosiddetto cibo spazzatura sia stato, e forse continua a essere, sperimentato sulla *minoranza afroamericana*, provocando una serie di malattie, disfunzionalità, dipendenze e disturbi neurologici enormi in una popolazione che vive ancora ghettizzata e spesso nella più completa miseria.

10 Cfr. Antonio Casilli, *La fabbrica libertina, De Sade e il sistema industriale*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 99, in cui l'autore descrive la relazione tra il libertino e l'imprenditore: «I due volti di questo eroe [l'eroe industriale], nel delicato momento della transizione tardo-settecentesca dall'antico al moderno industriale, sono quello del libertino e quello dell'imprenditore [...]. Entrambi sono sovrani, desacralizzati, autointeressati: entrambi individuano un ideale industriale [...] attraverso il vizio professato dall'uno e l'attitudine comunitaria simulata dell'altro».

11 *Ibidem*, p. 59.

vina e naturale. Questo «egocentrismo sensista»¹² permette il costituirsi di una neo-umanità per la quale la soddisfazione dei propri appetiti (sessuali, alimentari, affettivi) costituisce un nuovo paradigma politico e culturale fondato sulla ricerca ossessiva del piacere e sull'elusione del dolore. È proprio l'edonismo settecentesco a qualificare la concezione di *umanità* e legittimarla formalmente in diritto: «Tutti, nel sistema industriale, devono essere soggetti sovrani e corpi autoreferenti»¹³. Ovviamente questo riconoscimento umanitario e la legalizzazione del soddisfacimento del sé, questa carta costituzionale egotica che la Rivoluzione del 1789 istituzionalizzò in etica sociale, rimase una chimera per tutti i ceti considerati improduttivi, i paesi sottosviluppati da colonizzare e per quelli che venivano classificati come appartenenti a specie non umane o extra-umane.

La legittimazione della figura del libertino penetra talmente nella cultura del XIX secolo da farsi ideologia portante dell'Occidente e addirittura corpo sociale nell'attuale redistribuzione della sovranità, camuffando l'immoralità e la condotta licenziosa con il nuovo *habitus* vizioso del profitto economico. La sua pervasività patologica è talmente potente da insidiare perfino l'antagonismo contro-culturale delle lotte di liberazione del Sessantotto (dal lavoro alienante, dal sacrificio del privato, dall'omologazione del desiderio). *Slow Food* e la neo-etica interessata della carne felice non sono altro che le declinazioni più tristi e decadenti di questo percorso, manifestazioni di una psicosi passionale, e per questo patologica, di una società al collasso.

***L'ultimo pastore* – Come le neo-retoriche della sostenibilità ambientale e della carne felice propagandano la loro morale servendosi dell'arte (della favola)**

Oggi è sempre più diffuso il ricorso a tecniche medialità che promuovono un'ideologia ecologica strumentale, finalizzata cioè a una economicizzazione della natura ammantata di un *appeal* estetico “giusto” e vendibile. Ecologismo questo che intende sottrarre alla natura la sua ampia, vasta, aperta e partecipata soggettività multipla per poter continuare a manipolarla e a controllarla; in altre parole, per governarla

biologicamente e sostituire il suo valore d'uso con il suo valore di scambio, riconsegnandola così alla valorizzazione economica del biocapitalismo globale. La neo-discorsività ordinatrice fa un uso spregiudicato di ambiti narrativi come *bene comune*, *commercio equo* ed *economia solidale*, che servono a occultare la totale mercificazione del vivente.

Le iniziative che propagandano questo tracimante senso comune diventano sempre più numerose e riguardano soprattutto le istanze pubblicitarie, l'informazione *mainstream* e la pubblicistica creativa costruita intorno ai grandi eventi che reclamizzano il mangiar bene e l'allevamento *trasparente* (vere e proprie *fiere* della carne felice). Sempre più spesso, però, vengono messe in atto operazioni raffinate per assicurarsi la complicità del consumatore/spettatore; iniziative il cui livello di ambiguità si traduce nel neo-dispositivo filmico che va per la maggiore: la *docu-fiction*. Questo non-genere, in cui confluiscono le retoriche più seduttive del documentario, quali l'argomentazione erudita e la mitopoiesi iconica dell'autenticità insieme «alla vecchia arte di raccontare storie»¹⁴ propria delle opere di *fiction*, sembra essere diventato la strategia migliore per assolvere contemporaneamente i due compiti precipui del cinema come macchina spettacolare: adulare lo spettatore con l'azione verosimile e intrappolarlo nella tela della rappresentazione mimetica.

Il film *L'ultimo pastore*¹⁵, che vede tra i suoi sponsor ufficiosi proprio Carlo Petrini, si inserisce perfettamente in questo contesto adottandone gli stereotipi più triti. Il regista Marco Bonfanti sfrutta la griglia morfologica rigida e funzionale della favola per lanciare i suoi strali ammonitori sulla decadenza della modernità e la sete di progresso inarrestabile che connotano la civiltà occidentale, rievocando gli assiomi portanti dell'associazionismo *no profit*: un'economia *green*, *light*, *lovely*, giusta ed equa (e una carne felice, buona e sana) da contrapporre alla bramosia di un mercato che ingurgita tutto pur di saziare la sua atavica fame di denaro e ricchezza. L'ordito del racconto risente fortemente della struttura omogenea delle fiabe, quella che Vladimir Propp definisce con il termine di *morfologia*¹⁶. La storia si dipana attraverso alcuni personaggi che costituiscono l'invariante necessaria al costituirsi dell'intreccio. Ogni personaggio rappresenta una funzione. È, cioè,

12 *Ibidem*, p. 57.

13 *Ibidem*, p. 59.

14 Jacques Rancière, *La favola cinematografica*, cit., p. 12.

15 Marco Bonfanti, *L'ultimo pastore*, Italia 2013.

16 Vladimir J. Propp, *Morfologia della fiaba*, trad. it. di G. L. Bravo, Einaudi, Torino 2000.

funzionale allo sviluppo narrativo e al messaggio che il regista intende comunicare:

Renato Zucchelli – il protagonista e ultimo pastore – ha attirato subito la mia attenzione per il suo modo di vivere fiabesco e l'esemplarità umana della sua esistenza. Quando ho scoperto che si muoveva ancora con il suo gregge per la città ho pensato subito che egli potesse rappresentare un mondo in via d'estinzione, che potesse diventare un simbolo dell'Occidente e della sua corsa inarrestabile verso il progresso e insieme un monito. Renato sembra l'orco buono della favola: ha gli occhi dolci, il sorriso gentile, è un uomo di forti sentimenti. La sua purezza e innocenza hanno ispirato la storia di questo viaggio bizzarro facendomi tornare bambino come lui [...]. Il risultato è il racconto poetico e stralunato di un pastore metropolitano che, tra finzione e documentario, si fa largo come un Don Chisciotte del Terzo Millennio [...]. Renato dice a tutti noi che il mondo può essere migliore se crediamo nei sogni, se crediamo che esista davvero un ultimo pastore¹⁷.

Seguendo la griglia interpretativa morfologica della favola proposta da Propp si possono identificare gli snodi narrativi del film e la funzionalità dei personaggi all'interno del racconto, cioè le costanti che permettono l'avvicinarsi delle situazioni e la loro collisione/relazione con i personaggi. All'inizio assistiamo all'introduzione dell'eroe, che Bonfanti ci presenta attraverso l'espedito del pastore il quale, davanti all'obiettivo della camera da presa, interpella direttamente lo spettatore per renderlo partecipe della sua *straordinaria* umanità e della sua *verve* performativa, che lo connotano appunto come *eroe* con una missione da espletare e contemporaneamente come un contadino frugale e autentico. Renato Zucchelli stabilisce un patto confidenziale con lo spettatore raccontandoci la sua infanzia e la nostalgia che ha sempre nutrito verso le tradizioni della sua terra, tradizioni compromesse dall'imporsi sempre più spietato di una civiltà alienata. La *mission impossible* del pastore/eroe (portare il proprio gregge in Piazza Duomo a Milano, cuore nevralgico della città/stato e simbolo del degrado a cui la civiltà dei consumi ha finito per immolare il suo cuore primigenio) costituisce quella che Propp descriverebbe come infrazione di una realtà data. L'antagonista, «il cui ruolo è quello di turbare la pace della famiglia

felice, provocare sciagure, danno o menomazione»¹⁸, assume nel film le sembianze della città/castello da espugnare, sorta di drago da sconfiggere, male da estirpare. Per realizzare questa infrazione – che costituisce un'infrazione dell'ordine simbolico/sociale –, l'eroe deve mettere in atto una dislocazione spazio-temporale, deve cioè abbandonare la casa (l'*oikos*, il suo ambiente naturale) e intraprendere il percorso che lo porterà a risolvere il compito che si è prefisso.

Il film ci fornisce una serie di indizi contestualizzanti che servono a certificare la verosimiglianza della storia, che ruota intorno a questo bizzarro pastore metropolitano e a contrappuntarne l'impianto favolistico. La famiglia dell'ultimo pastore, intervistata in una confortevole residenza piccolo borghese del bergamasco, territorio limitrofo alla metropoli. Una moglie/manager, scaltrissima negli affari, che pianifica gli spostamenti del marito e procura gli appuntamenti per la vendita delle pecore (ancora vive, a ucciderle e a macellarle ci penseranno i clienti)¹⁹. Quattro figli, di cui uno, il più sfortunato, alle dipendenze delle transumanze del padre. Qualche animale da cortile. Alcune sequenze di pastorizia errante, la spola tra le montagne orobiche e le valli quasi del tutto inurbate, i tramonti, gli agnellini che vengono alla luce, meglio in controluce, la colonna sonora *folk-bandistica* vivace e lirica al momento giusto, la pacifica bellezza della natura e il caos infernale della metropoli, la mansuetudine del gregge. E, parallelamente, un asilo dove viene inscenata una lezione sulla pastorizia in via di estinzione e sull'importanza delle tradizioni culturali con domande del tipo: «Cosa fa un pastore?», oppure «A cosa servono le pecore?», domande che scandiscono lo svolgimento della storia.

Se, come afferma Propp,

di solito l'oggetto delle ricerche si trova [in un altro reame], [un diverso] reame, che può essere situato molto lontano in linea orizzontale o a grande altezza o profondità in senso verticale²⁰,

allora, più è lontano il *diverso reame*, cioè il luogo dove portare a termine il proprio compito, più impervio e più disseminato di ostacoli sarà

18 V. J. Propp, *Morfologia della fiaba*, cit., p. 34.

19 In una delle sequenze più imbarazzanti del film, che ha tra i suoi *target* potenziali il pubblico infantile (futuri consumatori di carne felice), l'ultimo pastore consegna alcuni agnelli a una macelleria *halal* non esitando a esprimere una serie di considerazioni sulle loro barbare usanze, ma rispettandone sostanzialmente l'endemicità culturale.

20 V. J. Propp, *Morfologia della fiaba*, cit., p. 55.

17 M. Bonfanti, *Note di regia*, allegato al dvd *L'ultimo pastore*, distribuito da Luce Cinecittà, Roma 2013.

il percorso, più la risoluzione finale sarà appagante e catartica e più l'edificazione morale della favola coinciderà con il suo messaggio *am-maestrativo*. La riconquista della città perduta con le mille pecore che pascolano all'alba in Piazza Duomo rappresenta il momento tipico del film e la realizzazione del compito che l'eroe si è prefisso – infrangere le regole della convivenza civile per ristabilire un ordine naturale che si è inceppato –, in tal modo ripristinando una gerarchia simbolica in cui il «cuore inaccessibile della grande metropoli»²¹, debitamente blindata e svuotata per la messa in scena, fa nuovamente da quinta teatrale al «presepe vivente» formato dal pastore, dal gregge e dai bambini.

L'Ultimo pastore si inserisce perfettamente nel “calco” dell'interpretazione strutturalista di Propp, perché la sua adesione a un modello fortemente connotato come la *favola di magia* e la sua attualizzazione verosimile nello stile della *docu-fiction* imperante lo impongono come referente del senso comune pattuito con lo spettatore, inibendo così ogni potenzialità destabilizzante propria di un'arte che intenda rimettere in discussione lo *status quo*. *L'ultimo pastore* rivela in tal modo la sua natura di opera di propaganda di un modello produttivo – governare con lentezza per ottenere maggiori benefici a un costo minore – e di contraffazione del reale in cui il gregge funge da epitome di una domesticazione connaturata all'evoluzione di *Homo sapiens*. La *transumanza* rappresenta, con il sincretismo dell'allevamento errante, l'archetipo culturale, politico ed economico che fonda e da cui origina la civiltà dell'“Umano” per come si svilupperà nel corso dei secoli e in molteplici punti geografici. I primi animali a essere allevati sono state pecore e capre (dopo il cane che ha subito una domesticazione diversa, non legata necessariamente alla produzione di beni), specie particolarmente docili e in grado di resistere alla estenuante ricerca di pascoli in territori aridi e desertici come quelli medio-orientali. È tra il 9.000 e il 3.000 a.C. che si assiste alla domesticazione di questi animali erbivori in grado di fornire cibo e indumenti. La mitopoiesi a cui rimanda *L'ultimo pastore* è strettamente legata alle origini bibliche del pastore come traghettatore di anime e greggi:

Dio fa iniziare la storia degli uomini in uno spazio verde e la fa concludere in una città santa, Gerusalemme. Tra l'uno e l'altra, Egli ha posto il deserto affinché non ne perdiamo le tracce²².

21 Cfr. «Estratti dal diario dell'ultimo pastore», allegato al dvd *L'ultimo pastore*, cit.

22 Régis Debray, *Dio, un itinerario. Per una storia dell'Eterno in Occidente*, trad. it. di E.

Nel nobilitare la figura del pastore riesumandone l'origine divina come vate tra Cielo e Terra e come anello mancante di congiunzione tra Natura e Cultura, questa pellicola cela la sua intenzione di fondo: ripristinare un mondo costruito a immagine e somiglianza dell'“Uomo” in cui l'altro vivente è sempre escluso e, se incluso, lo è solo per funzionalità e produttività. Contro l'ideologia imperante, è allora necessaria una rinnovata visione del bene comune:

Bene Comune [dovrebbe significare] non che la [cosa in sé] è a disposizione di noi tutti, ma che siamo noi tutti ad avere qualcosa in comune con essa, che siamo parti comuni allo stesso Bene, forme diverse della stessa sostanza²³.

Greblo, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 59.

23 Raffaele K. Salinari, «L'angelo dell'anima, la trama del vivente», in «Alias», supplemento de «il Manifesto», 3 maggio 2014, p. 9.



Ralph R. Acampora

Noi i non umani: l'affascinante bestiario postmoderno di Tom Tyler

All'epoca in cui stavo leggendo il saggio di Tom Tyler intitolato *Ciferae: A Bestiary in Five Fingers*¹ fui vittima, mentre giocavo a tennis, di uno spiacevole incidente: cadendo, mi provocai numerose fratture alle ossa della mano destra e mi lesionai gravemente le articolazioni di due dita. Inaspettatamente, l'esperienza che seguì mi rivelò un mondo e la fine di un mondo: poiché ad essere colpita era stata la mano dominante e in particolare il dito indice, anche le più banali attività quotidiane (ad esempio, l'utilizzo di strumenti o la pulizia dei denti, ma anche allacciarsi le stringhe, scrivere, aprire lattine e bottiglie, ecc.) divennero, finché non guarii, molto complicate o addirittura del tutto impossibili da compiere. Visto da una prospettiva esterna, questo infortunio non destava alcuna preoccupazione – giusto qualche livido, un po' di gonfiore e un paio di leggere contusioni che mi costrinsero a indossare un bendaggio leggero. Eppure queste lesioni, per quanto relativamente modeste, a causa della loro localizzazione corporea, mi hanno insegnato in prima persona il motivo per cui Heidegger ha tanto insistito sul fatto che l'umanità (o ciò che egli chiama *Dasein*) si rappresenti principalmente tramite il ricorso a un insieme strumentale di abilità basate sulla manipolazione. Abilità di cui raramente ci rendiamo conto fino a quando non vengono impedito, danneggiate o alterate. Il principale obiettivo del saggio di Tyler – saggio sostenuto da una notevole profondità di pensiero e da una raffinata capacità immaginativa – è quello di mostrare che la “condizione manuale” del *Dasein* non rappresenta qualcosa di esclusivo nell'ambito del regno animale, dal momento che anche altri organismi contano, nel loro equipaggiamento mondano, organi sensoriali e di esplorazione che, seppur diversi, sono altrettanto importanti (zampe, artigli, becchi, ali, tentacoli, ecc.) di quelli umani. In altri termini, Tyler decostruisce l'antropocentrismo epistemologico che Heidegger e altri filosofi hanno intimamente associato alla tanto

¹ Tom Tyler, *Ciferae: A Bestiary in Five Fingers*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.

decantata “manualità” umana.

Tyler fa leva sull’esegesi e sull’illustrazione – al contempo rigorose e divertenti – del pensiero di alcuni filosofi classici, prendendo di mira la superficialità con cui parlano degli animali. È probabile che chi frequenta gli *Animal Studies* considererà *Ciferae* come una sorta di preparato interdisciplinare in cui sono stati mescolati elementi del lavoro di Kelly Oliver su una base *à la* Paul Shepard, insaporita dal pensiero di Boria Sax. Per chi non ha dimestichezza con gli autori citati proverò a spiegare meglio la “ricetta” di Tyler. Fin dal titolo, il libro mette in evidenza due aspetti: a) gli animali sono *codici* in quanto nell’ambito del panorama del pensiero occidentale (in filosofia, nella letteratura e nella scienza) hanno frequentemente assunto il ruolo di simboli, metafore e tropi; b) gli animali, però, sono anche *selvaggi* in quanto non si sono mai piegati ai tentativi di addomesticamento linguistico, rendendo possibile un’auto-comprensione dell’umano molto più profonda di quanto i loro presunti padroni/autori si siano auspicati e siano disposti ad ammettere. Gli animali, infatti, ci in-formano attraverso la costituzione multi-organica dell’immagine che l’umano ha di sé (come sostiene Oliver²), arricchiscono il *bios* della biografia e ci insegnano che la storia dell’umanità non è un’*autobiografia* pura, ma piuttosto una “biografia dell’altro”, che contiene quantomeno le tracce, se non addirittura le strutture, dell’altro non umano. L’idea portante di tutto ciò è una sorta di eco della riflessione di Shepard³, per il quale gli animali modellano non solo i processi cognitivi umani, ma l’intero nostro pensiero, che si radica in organizzazioni zoologiche (il che corrisponde ad affermare che il concetto kantiano di conoscenza non è una categoria astratta quanto piuttosto animalità terrestre). In altre parole, Shepard estremizza la famosa massima di Lévi-Strauss – “Gli animali sono buoni da pensare” –, sostenendo che essa non è prerogativa del solo “pensiero selvaggio”. Tyler, pur concordando con questa “ecologia della mente” zootica, ne sviluppa il tema non tanto su un piano evolutivo (come ha fatto Shepard), quanto piuttosto a un livello immaginifico, attraversando la storia occidentale delle idee – il suo lavoro si avvicina così a quello di Sax che cerca di portare alla luce l’immaginario animale dell’umanità⁴.

2 Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009.

3 Cfr., ad es., Paul Shepard, *Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence*, University of Georgia Press, Athens 1998.

4 Cfr., ad es., Boria Sax, *Imaginary Animals: The Wondrous, the Monstrous, and the Human*, Reaktion Books, Londra 2013.

Riprendendo l’osservazione di Michèle Le Doeuff secondo la quale «l’attuale storia della filosofia è quantomeno incompleta, per non dire mutilata, in quanto di nessun pensatore ci viene presentato un album fotografico»⁵ e arrischiandosi in quella che Jacques Derrida definisce «l’ambigua sfida di un bestiario filosofico, del bestiario che è all’origine della filosofia»⁶, Tyler indaga l’immaginario animale di diversi filosofi (e di studiosi in genere), attraversando i territori del realismo, del relativismo e del pragmatismo. In questa esplorazione, decostruisce l’animalità astratta, le proiezioni iperboliche dell’antropomorfismo e le iterazioni degli stereotipi di specie, entrando in contatto con una moltitudine di animali: isticci, cani, leoni, topi, anatre, zanzare, uccelli, umani, api, tigri, montoni, pesci, altre scimmie e insetti e altri ancora. Dal mio punto di vista, Tyler ottiene almeno due risultati importanti grazie allo sviluppo di tale zoontologia epistemica: a) la riaffermazione della prospettiva nietzschiana, secondo cui di quanti “più occhi” ci dotiamo – quanti più punti di vista assumiamo –, tanto migliore, perché più completa, sarà la nostra comprensione di qualsivoglia fenomeno; e b) la possibilità di realizzare una composizione ancora più vasta dell’identità plurale e della solidarietà condivisa. Attraverso la critica della nostra tassonomia che si è inventata una specie completamente separata dalle altre, Tyler ci invita a dirci e a pensarci meno spesso come «noi gli umani» e più frequentemente come «noi gli scimpanzé»⁷. Questa mossa non va sottovalutata, in quanto rappresenta uno sconvolgimento del modo tradizionale con cui l’umano si è auto-definito a partire dal classico triumvirato della filosofia occidentale (Socrate-Platone-Aristotele), modo che identifica chi siamo rimarcando la nostra (presunta) differenza esclusiva rispetto a tutti gli altri. Tyler, al contrario, si rifà al Nietzsche anti-platonico e ci esorta «a identificarci con tutto ciò che siamo»⁸. Certo, non mi sarebbe affatto dispiaciuto se Tyler avesse parlato più spesso, e non una sola volta⁹, di «noi i tetrapodi» e di «noi i vertebrati»; ciononostante, la sua apertura, che si allarga verso gli altri scimpanzé e le specie affini, costituisce comunque il proverbiale passo in avanti nella giusta direzione.

Ciferae è non solo intellettualmente stimolante, ma è anche un testo

5 Michèle Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, trad. ingl. di C. Gordon, Stanford University Press, Stanford 1990, p. 2.

6 Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 80.

7 T. Tyler, *Ciferae*, cit., p. 260.

8 *Ibidem*, p. 261.

9 *Ibidem*, p. 259.

elaborato, ricco di illustrazioni e di passaggi segreti. Tyler organizza e maneggia tutto il materiale raccolto con grande sapienza, costruendo un discorso parallelo che si snoda contemporaneamente all'esposizione e alle argomentazioni del testo principale, senza che il saggio diventi il calco di un testo scolastico (a cui solo uno sguardo superficiale lo avvicinerrebbe). Come si domanda Le Doeuff a proposito di qualsiasi saggio che intraprenda un percorso eterodosso di analisi dell'immaginario filosofico, «uno studio del genere potrà mai essere accettato dalla storiografia filosofica» ed essere «ritenuto degno di essere preso in seria considerazione»?¹⁰ Mentre è difficile immaginarsi che filosofi di orientamento analitico possano rispondere affermativamente a questa domanda, i pensatori continentali di stampo europeo e quelli pragmatisti di scuola americana apprezzeranno l'innovativo lavoro di Tyler. Anche al di fuori del contesto più strettamente filosofico, chi si occupa di studi umanistici o di discipline socio-scientifiche potrà arricchire la propria riflessione se accetterà di misurarsi con questo affascinante bestiario postmoderno.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

¹⁰ M. Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, cit., p. 2.

Timo Müller
Mondi corporei dilaniati
L'estetica di *Earthlings*

Devo ammettere di non aver mai visto una tale quantità di crudeltà in 125 minuti. La vista di questo documentario è stata una vera e propria tortura. Già dopo i primi minuti volevo andarmene, ma mi sono imposto di rimanere. Dopo aver visto questo film, vorrei vivere in maniera diversa e cercare di fare qualcosa contro tutto questo.

(Anonimo, su un *forum internet*)

Questa citazione restituisce bene quanto si prova alla visione del documentario *Earthlings* del regista statunitense Shaun Monson, documentario che ha avviato un'ampia discussione sui presupposti morali del nostro modo di vivere. *Earthlings* si apre e si chiude con una serie di riprese del globo terrestre con cui Monson mostra la dipendenza degli umani dagli animali e sottolinea il rapporto che corre tra le tre forze della vita [*Lebensgewalten*]: natura/animali/umani – l'ultima delle quali è responsabile della catastrofe in corso. Mostrando diverse riprese di uccisioni di animali – inequivocabilmente reali e di forte impatto visivo – e attraverso un montaggio che evidenzia l'unitarietà di tutte le creature terrestri (*earthlings*), il regista mostra come la presunta superiorità (morale) umana sia solo un mezzo per giustificare lo sfruttamento delle forze della vita, tra cui la stessa umanità che non ha smesso di produrre differenze anche al proprio interno.

Earthlings è una *docu-fiction* programmatica, al pari, per fare un esempio, della *Trilogia Qatsi*, in cui Godfrey Reggio propone una critica convincente della civilizzazione mescolando immagini scioccanti (risultato delle attività umane) a immagini affascinanti che riproducono la ricchezza misconosciuta del nostro pianeta. Anche *Earthlings* ricorre a una simile alternanza di immagini per portare alla luce la percezione dissociata che l'uomo occidentale ha di sé e del mondo animale. La prospettiva utilitaristica e antropocentrica impone agli animali forme di rappresentazione che negano le loro singolarità e i loro caratteri (come mostra la suddivisione di *Earthlings* in differenti sezioni): gli animali

vengono smontati dall'industria alimentare, da quella dell'abbigliamento, da quella del divertimento, ecc. In *Earthlings*, in maniera del tutto diversa dal modo in cui il pubblico cinefilo occidentale è abituato a vederli, gli animali vengono uccisi, impacchettati, maltrattati, asfissati e narcotizzati su scala industriale.

Ciò contrasta nettamente con l'abitudine percettiva che, grazie a processi di trasformazione mediatica, rappresenta gli animali secondo raffigurazioni nelle quali è solo il loro aspetto esteriore a ricordarci la loro "realtà". Nel cinema e nella letteratura, infatti, gli animali sono solitamente presentati come simboli culturali. Gli animali che parlano, ad esempio, vengono ridotti a una funzione astratta. In tal modo, il mezzo di comunicazione interferisce con il significato originario della natura; gli animali, che chiaramente non si esprimono con il linguaggio umano, subiscono l'intervento del regista-creatore, che pertanto non usa la cinepresa in modo neutro. La potenza delle immagini di Monson ci spalanca di fronte agli occhi il dualismo cartesiano in cui viviamo quotidianamente, dualismo che separa l'animale come simbolo culturale dall'animale "reale", quello vivente che viene condannato a morte. Pertanto, lo choc si realizza su due livelli: il primo è quello dell'evidenza delle immagini stesse che ci trasformano in testimoni del modo in cui gli animali vengono uccisi per essere consumati; il secondo avviene invece a livello invisibile: possiamo riconoscere, ma non vedere, come la nostra immagine collettiva dell'animale venga umanizzata. Ritengo che l'espressione "estetica dell'invisibile", ossia l'estetica di tutto quello che può essere percepito ma che va oltre il piano visivo, pur continuando a interagire con esso, riassume bene il tentativo di Monson di riportare tali immagini smembrate degli animali a un denominatore comune rispettoso, annunciando così l'avvento di un'inedita coscienza globale.

Nelle pagine che seguono, cercherò di mostrare come Monson, in quanto regista militante, si serva di precise "strategie di rappresentazione del mattatoio" per promuovere una visione "vegana". Farò, inoltre, delle incursioni critiche per sottolineare l'incontestabile veridicità, risultato dal serrato montaggio delle immagini. Devo infine confessare che non sono ancora riuscito ad assumere una chiara posizione morale rispetto al mio personale rapporto con gli animali, verosimilmente perché poco esperto del loro addomesticamento e delle modalità in cui vengono uccisi.

La "metapicture". Un impegno per cambiare

Come accennato, la pellicola, invece di seguire la "finzione" di una trama cronologica, presenta una serie di immagini di animali/umani/natura, indipendenti l'una dall'altra, in una sorta di *collage* (scene di vita selvaggia, filmati di macellazione industriale, simboli della civiltà umana, istantanee di carattere storico). Il film assume una trama soltanto grazie all'ordinamento dialettico dei titoli delle sue varie sezioni e grazie all'accompagnamento narrativo della voce fuori campo che, con la sua cadenza monotona e suadente, cerca di provocare un cambiamento nello spettatore. Pare proprio che la voce narrante voglia toccare la coscienza di chi guarda, esibendo la stessa indifferenza a cui siamo assuefatti.

«We are all EARTHLINGS. Nature; Animals; Humankind – Make The Connection» non è soltanto uno slogan. Esso, infatti, è riportato anche sulla custodia del DVD, in cui viene istituita una stretta corrispondenza tra testo e immagine raffigurata. All'estrema sinistra, la natura è rappresentata da un ramo con delle foglie rosse – implicito riferimento, in un ordine simmetrico contrapposto, a un sistema vivente perfettamente efficiente ma molto fragile. All'estrema destra è invece raffigurata la metà del volto del narratore, l'attore Joaquin Phoenix, che rappresenta l'umanità e che evoca, con il brillio dei suoi occhi, qualcosa di insondabile e di ambiguo. Nel mezzo compare l'animale sotto forma di un muso di bovino che, con le sue imponenti corna distese come un arco, unisce l'uomo alla natura. La composizione simmetrica di immagine e testo forma ciò che viene definito con il termine di "metapicture", termine proposto da Thomas Mitchell¹. Secondo questo autore, la *metapicture* svolge un discorso su due livelli, quello della rappresentazione e quello dell'autoreferenzialità dell'immagine; essa non è tanto un'innovazione estetica e formale, quanto piuttosto un mezzo per veicolare un messaggio politico². Nel caso in esame, la *metapicture* si rivolge alla coscienza dello spettatore, invitandolo a riconoscere e accettare il legame vivente tra natura, umani e animali. Essa promuove un preciso senso della comunità [*wir-Gefühl*] costituita dagli abitanti del pianeta Terra. La trinità natura, umani e animali si smarca dallo specismo dogmatico che viene criticato in tutta l'opera come una

1 Thomas W. J. Mitchell, *Picture Theory*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra 1994, pp. 35-82.

2 *Ibidem*, p. 91.

categoria rigidamente antropocentrica, risultato di un rapporto di forze egoista ed egemonico tra la specie umana “dominante” e le specie animali “sottomesse”. «Make the Connection» è il messaggio del film, un invito a superare tutte le differenze e opposizioni instaurate tra la nostra e le altre specie e a renderci consapevoli e rispettosi di tutte le espressioni della vita terrestre in direzione di un più elevato livello di consapevolezza³. La ciclicità della composizione testo/immagine, che scatena un effetto ricettivo a corrente alternata, può essere interpretata come una variante dell’“effetto vortice” di Mitchell⁴: solo quando gli spettatori si abbandonano all’altalenante combinazione di testo e immagini, assumendo il ruolo di osservatori attivi, le immagini possono svolgere la loro funzione educativa⁵.

Il grado di turbamento e di responsabilità verso quanto stiamo osservando aumenta e si intensifica grazie all’effetto del testo che leggiamo e di ciò che ci racconta la voce narrante. *Earthlings* sviluppa un’integrazione tra testo acustico e testo scritto nel campo della “pura” rappresentazione visuale, integrazione che funziona da strategia per farci entrare in relazione con immagini particolarmente crudeli. Come afferma Monson, «se vuoi davvero conoscere la verità, guarda. Gli animali soffrono. Tutto ciò che devi fare è aprire gli occhi e guardare ciò che accade»⁶. Questo “dover solo aprire gli occhi” è un autentico martirio visivo, una purificazione che può essere raggiunta continuando a guardare uno spettacolo insopportabile e di cui siamo corresponsabili. L’epilogo, liberamente ispirato al concetto di redenzione, delinea però una via di fuga, un accenno di riconciliazione che viene individuato nella possibilità, da parte dello spettatore, di modificare i propri comportamenti quotidiani. Questo è l’unico aiuto che ci viene offerto: «Riconsiderare le nostre abitudini alimentari, le nostre tradizioni, i nostri stili di vita, ma soprattutto il nostro modo di pensare»⁷. Questa frase esprime chiaramente l’intento del film: anche coloro che continueranno a mangiare carne, senza forse rendersi conto del perché non dovrebbero farlo, devono prendere atto del fatto – come dichiarato da loro stessi – della bontà del regista, del narratore, del musicista (Moby), ecc. Nel momento stesso in cui gli autori della pellicola, affermando «Sono

vegano e quindi sto dalla parte giusta», sostengono di aver trovato una soluzione allo sfruttamento economico degli animali – soluzione che il regista fonda su una concezione esoterica della coscienza⁸ –, il senso di colpa provato dagli spettatori si fissa nella visione (del film).

La parola fatta carne: un approccio inconsistente al senso di colpa

In «Comment de pas manger: Deconstruction and Humanism», David Wood solleva la questione dell’instabilità dialettica del rapporto tra animale e umano, dialettica che ritiene fondata sulla definizione della nostra identità e di quella degli altri esseri viventi. Secondo Wood, non esiste alcun punto di riferimento definitivo che permetta di prendere una posizione “moralmente corretta” nell’ambito del rapporto umano/animale e di conseguenza anche il senso di colpa sarebbe qualcosa di inconsistente⁹.

In ultima istanza, ci possiamo orientare esclusivamente sulla base delle conseguenze risultanti da un sistema di riferimento molto complesso, che include i nostri sentimenti verso gli animali – tra cui anche paura e orrore – e una gamma molto vasta di pulsioni – dal desiderio culinario all’auto-immolazione dell’attivista¹⁰. Concetti come “umano” e “animale” diventano così delle astrazioni presuntamente universali grazie alle quali tutte le specie – dal crostaceo al cane – vengono iscritte in un’unica categoria (l’animale) e, al contempo, determinati gruppi di appartenenti alla nostra specie vengono esclusi dall’ipertrofico e immaginario essere umano. Wood parla di «categorie metafisiche» che rendono conto dell’instabilità del rapporto umano/animale e che motivano il bisogno di definire dei valori morali per mezzo della negazione della molteplicità che popola la categoria “animale”¹¹. Il senso di colpa, legato com’è alla dipendenza umana dagli animali, diventa in tal modo un aspetto da considerare nell’ambito dell’imperativo ideologico/morale di una società. La questione morale della colpa derivante dallo sfruttamento economico globale degli animali può sì colpire emotivamente, ma la posizione morale soggettiva, che determina le

3 Shaun Monson, http://www.youtube.com/watch?v=yJAfFII_kmE.

4 T. W. J. Mitchell, *Picture Theory*, cit., p. 75.

5 *Ibidem*.

6 S. Monson, http://www.youtube.com/watch?v=yJAfFII_kmE.

7 Joaquin Phoenix, *Earthlings*, 1:26:25.

8 S. Monson, http://www.youtube.com/watch?v=yJAfFII_kmE.

9 David Wood, «Comment de pas manger: Deconstruction and Humanism», in Peter H. Steeves (a cura di), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, State University of New York Press, Albany 1999, p. 16.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

abitudini alimentari, viene giudicata soltanto quando è la propria mano ad accostare il coltello alla gola del vitello.

Gli spettatori di *Earthlings* vengono posti di fronte ai propri conflitti, all'oscillazione tra crudeltà e tenerezza, tra indifferenza e partecipazione, tra amore e disprezzo. Questo dilemma, però, non viene risolto, poiché il senso di colpa, che pure si sviluppa, non modificherà le preferenze e il comportamento della maggioranza delle persone. Quello che manca, per usare un'espressione di Jean-Claude Wolf, è l'allarme sociale. Il dato di fatto che i polli in batteria soffocano per mancanza di spazio e che, nonostante i loro becchi siano stati bruciati e ridotti a monconi, si azzuffino e si calpestino a morte, può suscitare un'indignazione passeggera che, però, non basta a innescare preoccupazioni per la propria sicurezza alimentare o reazioni di rivolta. Wolf parla dell'assenza di una correlazione tra l'ingiustizia – la crudeltà verso gli animali – e l'allarme sociale, ossia «il riflesso dei limiti e delle discordanze di una morale fondata su virtù artificiali»¹². Akira Mizuta Lippit si spinge oltre, considerando il cinematografo un mezzo per eliminare il dilemma suscitato dall'uccisione degli animali. Nel saggio «Der Tod eines Tieres», Lippit analizza il rapporto tra la violenza sugli animali e il cinema per sottolineare come nel cinema venga attuato un inquadramento della violenza che ne comporta uno svilimento riduttivo¹³. Punto di partenza della sua tesi è il concetto di “*parergon*” sviluppato da Jacques Derrida, concetto che definisce una sorta di inquadramento di un'opera che la traduce in linguaggio contaminato¹⁴. Il *parergon* – che può essere inteso come un sinonimo dell'estetica dell'invisibile – introduce un'economia della realtà, a cui nel caso di *Earthlings* si aggiunge una crudeltà concreta. In questa pellicola, l'inquadramento della violenza, che suggerisce una distanza dalla realtà ridotta ai minimi termini¹⁵, funziona contemporaneamente come amplificatore della violenza stessa; è questo l'aspetto paradossale del *parergon*:

In maniera a un tempo concreta e artificiale, il *parergon* introduce

12 Jean Claude Wolf, «Menschen sind Tiere. Über die Schwierigkeit, Tierrechte zu begründen», in Hartmut Böhme (a cura di), *Tiere. Eine andere Anthropologie*, Böhlau Verlag, Colonia 2004, p. 315.

13 Akira Mizuta Lippit, «Der Tod eines Tieres», in Jessica Ulrich, Friedrich Weltzien e Heike Fuhlbrügge (a cura di), *Ich, das Tier. Tiere als Persönlichkeit in der Kulturgeschichte*, Reimer, Berlino 2008, p. 48.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*, pp. 48 segg.

un'economia della realtà che non opera né nei fatti né nella lingua, ma nell'inganno conseguente al loro contatto. Il *parergon* si costituisce come ibrido ingannatore per mezzo dell'avvicinamento di carne e parole, ottenuto in questo caso per mezzo dell'animale.¹⁶

La macellazione degli animali, a dispetto di una vicinanza e di una violenza teatrali, resta però imprigionata nella tecnologia del cinema¹⁷. Conformemente alla convinzione tradizionale del pensiero occidentale, non si dà la morte effettiva degli animali e neppure viene riconosciuta loro la consapevolezza dell'esperienza della morte. L'animale non dice che sta morendo o che sa che morirà. Come sostiene Jill Marsden a proposito di Georges Bataille, la coscienza della morte e della propria mortalità è prerogativa esclusiva dell'umanità: «La paura di fronte alla morte si giustifica con il terrore e la fascinazione umana che non possono essere estesi alla vita animale»¹⁸. Poiché manca di linguaggio e quindi di coscienza, l'animale non può avere esperienza della morte. Questo modo di intendere la soggettività e l'auto-consapevolezza è chiaramente insostenibile. Tuttavia, secondo Lippit, esso è emblematico della tecnologia cinematografica, grazie alla quale, come nel caso di *Earthlings*, viene riprodotta una spirale, spettrale e infinita, di violenza e di morte, nella quale l'unicità della morte individuale viene occultata. Il che, alla fin fine, porta a concludere che la morte degli animali è un aspetto ineludibile della vita¹⁹. Poiché la vita degli animali viene riconosciuta soltanto nella loro capacità di morire, gli animali vengono riconosciuti e visti soltanto come esseri consegnati alla morte²⁰. La domanda che, allora, ci si dovrebbe porre è: come può vivere un animale, se chi guarda può fare esperienza soltanto della sua morte? La risposta a questa domanda sta nel differimento della morte, nella sospensione della morte per mezzo del cinema, che garantisce una sorta di sopravvivenza tecnologica. La morte dell'animale non diviene una parola del linguaggio umano – e, come tale, menzognera – ma un «*animot*», come direbbe Derrida, una deformazione *parergonale* che va oltre il linguag-

16 *Ibidem*, p. 49.

17 *Ibidem*, p. 62.

18 Jill Marsden, «Bataille and the Poetic Fallacy of Animality», in Matthew Calarco e Peter Atterton (a cura di), *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Thought*, Continuum, Londra 2004, p. 42.

19 A. M. Lippit, «Der Tod eines Tieres», cit., p. 54.

20 *Ibidem*, p. 62.

gio²¹. Forse è proprio questa incapacità di comprendere il linguaggio degli animali come linguaggio la chiave per accedere a una più ampia comprensione della vita e della morte.

L'estetica dell'invisibile e la sua superiorità simbolica rispetto al voyeurismo del mattatoio

In *Earthlings*, il narratore ha il ruolo di coscienza morale: egli commenta quanto viene mostrato come moralmente riprovevole. Nella sezione intitolata «Food» si succedono sequenze riprese nei mattatoi, sequenze che sfociano inesorabilmente nell'uccisione industriale e per lo più meccanica degli animali destinati al consumo alimentare umano. Per rappresentare le caratteristiche delle varie torture perpetrate dall'industria alimentare, le sezioni dedicate si focalizzano sulle specie utilizzate, sulle modalità di uccisione (sgozzamento, uccisione *kosher*, ecc.) e su quanto precede questo momento (amputazione delle corna, taglio della coda, perforazione delle orecchie, ecc.). Agli spettatori viene offerto un contributo testuale per facilitare il loro orientamento e per focalizzare le loro emozioni. Se il grido di morte di un maiale è meno sopportabile del grido nevrotico dei polli in batteria, lo spettatore può concentrarsi sul ritmo del testo e della musica. Quando compaiono scene di crudeltà particolarmente efferate – ad esempio, quando gli operai, altrettanto nevrotici e frustrati degli animali che uccidono, infieriscono su di loro, insultandoli, colpendoli a calci, ecc. –, la cinepresa passa rapidamente a riprendere gli scaffali ricolmi di carne di un supermercato. Questa è una dinamica di astrazione e straniamento [*Entfremdung*] dalle scene appena proiettate in precedenza, dinamica che dovrebbe suscitare un sussulto di consapevolezza circa le nostre abitudini di consumo. Un effetto simile è cercato anche quando il narratore si domanda, mentre le immagini di allevamenti di polli vengono sostituite da quelle di allevamenti di maiali, «Se i mattatoi avessero muri di vetro, non saremmo tutti vegetariani?»²². Contemporaneamente, si vede un operaio che spinge i maiali fuori dalle gabbie metalliche con una sbarra di ferro. «Andiamo, figli di puttana!», «Cazzo, vi fermate!», «Su,

21 *Ibidem*.

22 J. Phoenix, *Earthlings*, 0:36:38.

troia!»²³, urla l'operaio, mentre colpisce violentemente gli animali con la sbarra. Grazie a questa assurdità verbale e alla perversa violenza esercitata contro questi animali, ci dimentichiamo completamente del fatto che noi ci cibiamo di queste creature così profondamente oltraggiate. Il processo di consumo rimane invisibile; soltanto la domanda posta in precedenza e l'interminabile fila di confezioni di carne negli scomparti frigoriferi ci ricordano che quanto visto nei mattatoi avviene proprio per produrre tutto questo. La verità si trova dietro le immagini, nel linguaggio del narratore, che in tal modo realizza un'"estetica dell'invisibile"²⁴. La maestria retorica di Phoenix istituisce un collegamento tra le immagini e il nostro senso morale, collegamento che non vogliamo vedere e che è comunicabile soltanto attraverso il linguaggio. Il narratore si fa carico di questa materia invisibile e non raffigurabile per offrirci una presa di posizione morale, che rivela la scomoda dipendenza dell'uomo dagli animali.

Anche se qualche spettatore può compiacersi esteticamente quando il sangue dei delfini, ai quali un pescatore giapponese ha appena squarciato la gola con un *machete*, schizza verso la cinepresa²⁵, ciò non potrà mai essere riferito al piano diegetico del film, ma bensì all'orrore della realtà, allo svelamento di come funziona l'industria alimentare. Anche se in queste immagini è presente una certa spettacolarità visiva, una sorta di sinfonia dell'uccisione e della tortura, ciò avviene in maniera del tutto involontaria. È infatti la realtà non-cinematografica della pellicola²⁶ a impedire il godimento sensoriale degli spettatori. Le immagini devono far male e rimandare, prima che a quella cinematografica, alla realtà che il narratore, appellandosi alla responsabilità e alla colpa, descrive. Il legame che corre tra le abitudini di vita dell'Occidente capitalista e il trattamento degli animali considerati alla stregua di una risorsa da sfruttare non consente agli spettatori di sottrarsi alle proprie responsabilità. In questo senso, si può parlare di una strategia estetica complessiva, composta di flusso narrante, musica, didascalie, contrapposizioni visive intenzionali e immagini inusuali di uccisione e di vita selvatica. È proprio quest'ultimo contrasto – tra l'uccisione industrializzata e la vita selvatica – che, nel finale, invita a una presa

23 *Ibidem*.

24 T. W. J. Mitchell, *Picture Theory*, cit., p. 114.

25 S. Monson, *Earthlings*, 0:44:23.

26 Julia Binter, *We Shoot the World. Österreichische Dokumentarfilmer und die Globalisierung*, Lit Verlag, Münster/Vienna 2009, p. 25, n. 14.

di coscienza, da un lato confermando l'impianto generale dell'opera e dall'altro disarmando le immagini dall'amplificazione emotiva provocata dalla colonna musicale e dal flusso narrativo.

Una famiglia di scimmie che si sposta rotolandosi nella neve e due koala che, abbracciati, si tengono a un ramo sono immagini che, confuse dai suoni epici e ricchi d'atmosfera di Moby, celebrano la varietà della vita terrestre e la sensibilità comune a tutti gli esseri viventi: «Come noi, anche gli animali vanno alla ricerca del piacere e non del dolore e come noi esprimono un'ampia gamma di emozioni»²⁷. Sulle orme di Albert Schweitzer, viene così avanzata una concezione patocentrica del mondo, che diviene convincente grazie all'orrore visivo che viene al contempo mostrato: un operaio in un allevamento colpisce a morte dei maiali con un martello, li fa roteare in aria tenendoli per le zampe e li sbatte violentemente per terra²⁸. Queste immagini sottolineano la perversione antropocentrica dei valori morali non soltanto sul piano della forza, ma anche su quello simbolico. Anche se nelle industrie di produzione della carne sono soprattutto i maiali ad essere maltrattati dai lavoratori nel corso di sfoghi di aggressività o, forse, soltanto come divertimento, ci si potrebbe comunque chiedere perché il film ponga l'accento proprio sulla violenza agita dagli umani su questi animali. La risposta a questo interrogativo sta nella continuità storica delle idee simboliche che riguardano determinati animali²⁹. Com'è noto, fin dalla Bibbia il maiale è disprezzato al pari di chi lo alleva (il "porcaro"). In Occidente, il significato dell'animale "maiale" ha così acquisito una connotazione negativa che si esprime sotto forma di insulti e come ingrediente di espressioni negative.

L'intreccio delle macellazioni e dei maltrattamenti con l'organizzazione meccanica e capitalista – intreccio che rende visibile la sottomissione ideologica e materiale degli animali³⁰ – costituisce la struttura visuale delle varie sezioni tematiche, struttura che nell'epilogo viene superata dal gioco alternato tra orrore repellente e trasporto emotivo. In questa alternanza si manifesta l'equilibrismo di Monson che intende conquistarsi anche l'empatia corporea dello spettatore. Gertrud Koch ritiene che le immagini in movimento di *Earthlings*, che sono perlopiù

27 J. Phoenix, *Earthlings*, 1:24:34.

28 S. Monson, *Earthlings*, 1:25:40.

29 Steve Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity and Representation*, University of Illinois Press, Champaign 2001, p. 35.

30 Jonathan Burt, *Animals in Film*, Reaction Books, Londra 2002, p. 176.

sequenze che ritraggono il girarsi di musci o sequenze rallentate, permettano di riprendere gli animali al di là delle proiezioni rappresentative antropomorfe³¹. Dal punto di vista estetico e formale, gli animali diventano una sorta di ingrandimento e piano sequenza che trasmette un'empatia corporea-sensoriale. Koch istituisce un parallelo con il piacere estetico dello zoo, dove all'osservatore viene offerta una percezione visuale, sensorimotoria, quasi tattile³². Questo scambio empatico può essere anche inteso come un "contagio affettivo" [*Affektansteckung*], ossia come un fenomeno di risonanza immediata, una capacità innata che gli umani condividono con altri esseri sociali³³. In alcune sequenze del film assistiamo a un tentativo di sincronizzare lo stato d'animo degli animali con la socialità degli spettatori – ad esempio, l'agitazione di un branco di giraffe che corrono nella savana o quella di una mucca che si avvicina a un bambino seduto nella paglia³⁴. Le immagini solenni di *Earthlings* sono un modo di riflettere sulla naturalità degli umani e sulla loro sintonia con il cosmo e gli altri viventi. Queste immagini di attenzione e di rispetto profondi nei confronti degli animali rendono convincenti le scene insopportabilmente crudeli del loro sfruttamento³⁵.

Un regista degno di questo nome dovrebbe essere consapevole che è controproducente martoriare visivamente i propri spettatori fino al punto da indurli a rifiutarsi di continuare a vedere e di interrogarsi sulla "realtà" delle immagini proiettate³⁶. Secondo alcuni critici, Monson ha oltrepassato questa soglia. Comunque, per coloro che riescono a non distogliere lo sguardo dagli occhi dell'animale – al quale viene letteralmente sfilata la pelle e che mostra in inquadratura ravvicinata l'orrore per quello che gli è appena capitato, come un cigno morente che reclina il capo³⁷ – si impone la domanda di quanto altro ancora rimanga nell'invisibilità. Il solo visibile non basta a restituire la complessità della "realtà". È piuttosto l'equilibrio tra visibile e invisibile³⁸, tra l'immagine scioccante e l'invisibilità di una serie di immagini proiettate davanti al

31 Gertrud Koch, «Von der Tierwerdung des Menschen. Zur sensomotorischen Affizierung», in Hartmut Böhme (a cura di), *Tiere. Eine andere Anthropologie*, Böhlau Verlag, Colonia 2004, p. 44.

32 *Ibidem*.

33 Jürgen Körner, «Die Verwendung des Tiers in der Tierliebe», in Hartmut Böhme (a cura di), *Tiere. Eine andere Anthropologie*, cit., p. 274.

34 S. Monson, *Earthlings*, 1:28:09.

35 S. Baker, *Picturing the Beast*, cit., p. 220.

36 *Ibidem*.

37 S. Monson, *Earthlings*, 55:30.

38 S. Baker, *Picturing the Beast*, cit., p. 221.

nostro occhio interiore, che ci fa intuire l'entità dello choc visivo che, con nostro sollievo, ci è stato risparmiato. La portata simbolica delle immagini crudeli risiede nella violenza dell'immaginabile. Come sostiene il regista Georges Franju,

la violenza non è un fine, ma è un'arma per sensibilizzare lo spettatore e che gli permette di vedere la lirica o la poetica di quello che di amorevole c'è nella realtà, al di là e al di sopra di se stessa³⁹.

Il momento di riconciliazione poetica della *docu-fiction* in questione è così riassunto dal regista:

In *Earthlings* vediamo che la sofferenza è sofferenza. Essa viene condotta dai nervi al cervello. L'intelligenza non ha nulla a che fare con la sofferenza. Quindi l'animale soffre perché prova sofferenza. L'animale continua a soffrire, anche se non conosce la fisica quantistica. Continuerà a soffrire. Che cosa porta di buono l'intelligenza all'animale? Nulla⁴⁰.

Propaganda e illuminismo

Prendendo le mosse dalla convinzione che umani e animali sono esseri senzienti – convinzione che viene sottoposta alla prova visiva [*pictoriale Evidenz*] e che mostra come la civilizzazione si fondi sull'indifferenza morale nei confronti degli animali e sulla negazione della loro capacità di provare dolore – *Earthlings* non fa soltanto un esplicito appello al potenziale militante degli spettatori, ma mira anche a indurre una presa di coscienza politica⁴¹. In quanto al contempo documentario e racconto epico dell'esistenza, *Earthlings* cerca di promuovere a livello di cultura di massa l'obbligo morale e politico nei confronti del mondo. In questo senso, *Earthlings* corrisponde all'ideale teorico del film documentario:

Invece di pretendere di trasportare il mondo nel cinema, lo spettatore

dovrebbe essere condotto fuori dalla sala cinematografica ed essere fatto entrare nel mondo. Il documentario non dovrebbe essere un sostituto del mondo, una realtà sostitutiva, bensì “un rifugio della realtà del cinema”⁴².

Grierson ritiene che, con la riduzione della distanza storicamente posta tra l'uomo e l'animale – esito questo dello choc provocato dalla visione di *Earthlings* –, sia opportuno e necessario un ripensamento della situazione attuale⁴³. Il programma pedagogico di Grierson circa la necessità di sviluppare un discorso sociale che favorisca l'insorgere di un consenso democratico viene, però, tradito da un approccio stilistico che fa scivolare *Earthlings* nella propaganda. La mancanza di una chiave di lettura ambivalente e di una dissociazione tra l'“evidenza visiva delle prove” e la voce “onnisciente” di Phoenix è, infatti, un tratto caratteristico del cinema di propaganda⁴⁴. Le immagini possono essere recepite soltanto nel modo descritto dal narratore. Phoenix, al pari di Moby, assume il ruolo di “avvocato degli animali”, seguendo in tal modo la tradizione liberale e borghese, diffusasi in Occidente a partire dalla fine del secolo XIX, che ha sempre fatto ricorso alle celebrità – stelle del cinema e rappresentanti noti dell'aristocrazia e del ceto medio – per promuovere le associazioni per la protezione degli animali⁴⁵. Lasciando da parte la questione se il culto delle celebrità abbia uno scopo propagandistico o non rappresenti piuttosto una semplice strategia di marketing, è certo che le scritte che compaiono sia nel *trailer* sia sulla custodia del DVD e che recitano «Raccontato da Joaquin Phoenix» e «Musica di Moby» siano intese a catturare l'attenzione del pubblico generale.

Un argomento a favore della mancanza di una lettura ambivalente delle immagini è che le diverse pratiche presentate, quali la macellazione *kosher*, la sperimentazione scientifica, la caccia alle balene, i combattimenti tra tori, il commercio delle pellicce, si inquadrano tutte nel contesto di un rapporto umano/animale basato sullo sfruttamento. Ciò che collega i vari fenomeni descritti nella pellicola, fenomeni che sono almeno in parte specifici di una determinata cultura, è la dimostrazione visiva della prova, ossia della sofferenza e dell'uccisione ad essi associati. Ciò determina, però, una perdita di complessità e una

39 Cit. in J. Burt, *Animals in Film*, cit., p. 176.

40 S. Monson, http://www.youtube.com/watch?v=yJAfII_kmE.

41 Eva Hohenberger, «Dokumentarfilmtheorien. Ein historischer Überblick über Ansätze und Probleme», in Eva Hohenberger (a cura di), *Bilder des Wirklichen. Texte zur Theorie des Dokumentarfilms*, Vorwerk 8, Berlino 1998, p. 14.

42 *Ibidem*, p. 25.

43 *Ibidem*, p. 13.

44 J. Binter, *We Shoot the World*, cit. p. 99.

45 J. Burt, *Animals in Film*, cit., p. 170.

riduzione del discorso, certamente più ampio, al solo nudo corpo fisico dell'animale⁴⁶. Si aggiunga a questo l'effetto avvincente del montaggio che presenta allo spettatore in maniera "simile" immagini differenti, seppur tutte caratterizzate da una incredibile crudeltà (delfini sgozzati, scimmie sottoposte a elettrochoc, zibellini spellati). La disomogeneità cronologica del materiale filmato viene così perduta. Per Monson, non sembra esserci alcuna differenza tra quello che succede oggi e quello che è successo in passato; in altri termini, un'immagine vale l'altra purché serva a svalutare gli umani a favore del pianeta Terra e dei suoi altri abitanti.

Per mezzo di un utilizzo della cinepresa che la fa sembrare nascosta e di un montaggio selettivo di sequenze raccapriccianti si cerca di colpire la fragile sensibilità dello spettatore. La rinuncia a ogni forma di rifinitura estetica – ciò che ho definito "estetica del mattatoio" – rispecchia la perdita dei rapporti "naturali" tra gli umani e gli animali e sottolinea la mancanza di qualsiasi senso di "umanità" nei confronti di questi ultimi⁴⁷. Il carattere documentaristico delle immagini suscita negli spettatori disperazione, indignazione, orrore e ribrezzo. Sentimenti questi che vengono utilizzati a scopo propagandistico dal momento che un'autentica comprensione degli eventi mostrati è limitata dalla monotonia della narrazione e dalla potenza della colonna musicale. Paradossalmente, le immagini sono meno convincenti dell'"abbellimento" simbolico-cognitivo realizzato sul piano testuale.

Il dilemma dell'identità

Se vogliamo renderci conto del perché ci affidiamo con tanta forza alle parole del narratore, le quali sembrano indicare una via di uscita dalla crisi morale in cui siamo caduti, dobbiamo confrontarci con il valore simbolico di quanto viene rappresentato e con le forme più comuni di rappresentazione degli animali. Il momento che conferisce un'identità all'umanità si consuma in entrambi i casi nello sproporzionato rapporto di forza tra umani e animali, momento in cui l'antropocentrismo costituisce il metro di paragone di qualsiasi strategia di rappresentazione. Da questa prospettiva, che presuppone che l'essere

umano agisca, intervenga e progredisca facendo riferimento esclusivamente a se stesso, anche le opere più disinteressate e militanti a difesa degli animali possono diventare ambigue. Nel caso di *Earthlings* l'eccesso delle immagini (sia in senso negativo – terrificante – sia in senso positivo – trasfigurante) configura una sorta di strategia di allontanamento e di negazione dell'animale. La ragione di tale allontanamento è rintracciabile nell'ossessivo bisogno umano di conservare un'identità definita e certa. Una dinamica analoga trova espressione perfino nello stile di vita vegano, se inteso come un regime di purezza fisica. Anche la militanza in difesa degli animali può essere interpretata come una sorta di fuga rituale: la denuncia della violenza dell'uomo sull'animale smaschera il potenziale autodistruttivo intrinseco dell'identità umana. La svalutazione di un'umanità e di un umanitarismo auto-compiaciuti culmina nel pensiero di una comunione tra tutti gli esseri viventi, che Monson sostiene al pari del rifiuto di qualsiasi forma di specismo.

Da un punto di vista psicoanalitico, ci si potrebbe spingere fino al punto di sostenere che nella nostra società la difesa degli animali rappresenta una delle varie strategie volte a escludere l'animalità dell'uomo e a nascondere la reale identità "animale" di *Homo sapiens*. Se le attuali rappresentazioni culturali degli animali, veri e propri indicatori dell'ego umano, vengono disposte lungo un *continuum*, i cui estremi sono rappresentati dalla sobrietà scioccante del mattatoio e dalla creazione di mitologie naturali e trasfiguranti, una riduzione a stereotipo del soggetto animale è riscontrabile anche in *Earthlings*, precisamente nella sua focalizzazione sulla corporeità animale. Con la feticizzazione del corpo (animale), la diversità e la distanza dalla corporeità animale diventano espressione della posizione dominante umana. In questo modo, può però realizzarsi la rottura con le convenzioni a cui siamo assuefatti: il nostro dominio si rende evidente nel momento in cui il corpo dell'animale viene sottratto alla "natura" per essere inserito in processi "culturali" astratti, ossia in quei processi che trasformano gli animali in beni di consumo di massa. Lo choc che proviamo come spettatori di *Earthlings* si annida pertanto nella contraddittorietà del nostro sentire – ancora una volta, quindi, sul piano estetico dell'invisibile –, che da un lato testimonia, con la riduzione dell'animale a mero corpo, una mancata vicinanza all'animale e dall'altro ci mette sotto gli occhi la smisurata presunzione umana. Gli animali diventano al contempo simboli che permettono di rendere visibile la natura autentica delle società capitaliste e industriali e rappresentazioni di una aspirazione nostalgica alla comunanza planetaria. Per la maggioranza degli spettatori

⁴⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 171.

e dei consumatori – quelli più distaccati e meno informati – rimane così possibile solo un auto-posizionamento (im-)morale su uno di questi due estremi: o ci si schiera a favore del consueto e vantaggioso godimento [*Genuss*] di un'illusoria superiorità morale completamente indifferente nei confronti degli animali o ci si adegua a una condotta di vita consapevole come quella indicata dalla “verità” di *Earthlings*. Le opzioni intermedie sono escluse. Chi non riconosce la verità che il film veicola, e pertanto non intende modificare il proprio pensiero e i propri comportamenti, è di fatto un fascista⁴⁸, dal momento che in *Earthlings* l'oppressione dei corpi umani e animali viene presentata come identica.

Non a caso il film fa ricorso ad una strategia stilistica di relativizzazione dell'Olocausto o, per essere più precisi, sottrae alla *Shoah* il suo sfondo politico-ideologico, montando in successione sequenze tratte dai campi di sterminio e sequenze tratte da un allevamento di bovini che si estende su tutto il paesaggio visibile. Ciò è interpretato dai critici antitedeschi⁴⁹ non soltanto come un dileggio delle vittime del nazismo e dell'antisemitismo, ma anche come il misconoscimento della differenza che corre tra la produzione capitalista e i campi di sterminio – sorta di fabbriche che negano il profitto. I campi di sterminio sono sì organizzati in maniera industriale, ma come centrali di annientamento del valore [*Wert-Vernichtungsstätten*], mentre i mattatoi sono uno dei risultati della produzione capitalista di beni. L'indignazione degli antitedeschi per questo sconcertante accostamento è dovuta alla relativizzazione della dimensione storica dell'ideologia ariana della razza che

48 In tedesco, questo termine va inteso in un'accezione politica e ideologica ampia e non strettamente storica [N.d. T.]

49 Qualche precisazione sul concetto di “antitedesco” può rivelarsi utile. Dopo il crollo dell'Unione Sovietica e la riunificazione della Germania si formò, a partire da alcune delle correnti di quella che fino a quel momento era stata la sinistra tedesca un movimento di estrema sinistra, che vede nell'affermazione di un rinnovato nazionalismo tedesco il rischio di un nuovo Olocausto. Gli antitedeschi aspirano al dissolvimento dello stato nazionale e del popolo tedesco, dominato da una presunta predisposizione fascistoide, da una sorta di inclinazione innata allo sterminio e al fascismo. Non si può, tuttavia, parlare di un blocco “antitedesco” definito, poiché i vari raggruppamenti che si definiscono tali hanno caratterizzazioni ideologiche differenti. Segno distintivo comune di queste varie correnti è l'incondizionata solidarietà alla politica di Israele e del popolo ebraico. Da ciò deriva il rifiuto di qualsiasi forma di antiamericanismo, dal momento che gli Stati Uniti vengono considerati come l'unico “sincero” alleato di Israele. Questo aspetto, in contrasto con la tradizione della sinistra, spiega il sostegno da parte degli antitedeschi alla guerra in Iraq e alle offensive militari israeliane nel conflitto con il Libano. Dall'inizio degli anni Novanta all'interno della scena politica della sinistra si è inoltre consumata la frattura ideologica tra antitedeschi e “tradizionalisti” filopalestinesi, frattura che è stata una delle cause della paralisi della politica di sinistra in Germania (cfr. http://www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2006.pdf, S.164-166).

Monson conferma fino a rasentare l'assurdo:

Vi è un'incredibile varietà, riscontrabile anche tra gli umani. Ed è possibile che qualcuno cerchi di modificarla. Hitler, ad esempio, voleva eliminare un determinato gruppo umano. Non era interessato alla varietà della vita. Hitler avrebbe anche potuto sterminare una specifica varietà di uccelli. Avrebbe anche potuto sterminare un determinato gruppo di fiori⁵⁰.

Conclusioni

Molto probabilmente il maggior risultato artistico di *Earthlings* è costituito dalla rappresentazione di scene di uccisione di animali e dalla celebrazione della molteplicità delle specie viventi sul pianeta Terra nonché della loro comune capacità di sentire. Viste le intenzioni militanti di Monson ciò è assai meno paradossale di quanto possa sembrare a prima vista; la collaborazione artistica con il musicista Moby e con l'attore Phoenix è una strategia per incrementare la carica emotiva associata alla violenza cieca delle sequenze di uccisione e sfruttamento degli animali, strategia che inoltre offre allo spettatore un sistema per orientarsi. L'accenno didascalico a una possibile via di uscita dall'orrore rappresentato – già presente nella premessa che sostiene l'unità che attraversa natura, animali e umani – può facilmente sfociare nell'adesione morale dello spettatore. La narrazione epica di Monson può, infatti, innescare una seria riflessione sul proprio modo di vivere. Nonostante questo, è però necessario domandarsi se la propaganda vegana, che è parte integrante del film, così come il paragone tra la condizione animale e l'Olocausto, siano davvero utili per far cambiare opinione alla maggioranza degli spettatori. Certo, come detto, il film svela una realtà tremenda su cui getta un'ulteriore ombra la progressiva scomparsa, nell'esperienza umana, della possibilità di incontrarsi con gli animali. L'umanità avanza le proprie pretese facendo leva su un rapporto distaccato tra umani e animali, un rapporto che si esprime con un linguaggio artificiale e che si basa sull'invisibilità delle fabbriche della morte, sulla routine del sistema di produzione della carne e, non da ultimo, sulla discriminazione razziale e sulla deumanizzazione di individui della nostra specie ritenuti “altri”.

50 S. Monson, http://www.youtube.com/watch?v=yJAfII_kmE.

A mio avviso, un reale spazio di pensiero in cui possano venire accordate agli animali, umani e non umani, autorità e autonomia non si dà né nell'antropocentrismo autocompiaciuto dell'umanesimo occidentale né nelle elucubrazioni fascistoidi di certa ecologia profonda. Riconosco pertanto l'importanza degli *Animal Studies* come progetto politico volto esattamente a creare proprio questi spazi, spazi dove i campi di esistenza di umani e non umani possano essere condivisi. L'attuale "coesistenza" con gli animali determinata unilateralmente dagli umani non è una verità assoluta, "un fatto naturale", ma il risultato di uno specifico modo di intendere ciò che significa oggi essere "umani". Dalla modalità con cui l'umanità si autocomprende dipende la possibilità di rifondare la nostra coesistenza con gli "altri".

Traduzione dal tedesco di Luca Vitali e Arianna Ferrari

NOTE BIOGRAFICHE

*B*enedetta Piazzesi, laureata in filosofia, è attualmente iscritta al corso di laurea magistrale in antropologia culturale ed etnologia presso l'Università degli Studi di Bologna. Attraverso il lavoro di tesi ha cercato di approfondire la storia dello sfruttamento degli animali da una prospettiva foucaultiana.

*S*erena Contardi, laureata in filosofia presso l'Università degli Studi di Milano, è redattrice di *Animal Studies. Rivista Italiana di antispecismo e blogger antispecista*. Si interessa di anti-antispecismo in rete e in particolare sui *social network*.

*T*imo Müller, antropologo sociale e culturale, sta concludendo il *Master of Art* presso la Libera Università di Berlino. Ha inoltre studiato cinema, teatro e comunicazione a Vienna, dove ha fatto parte del Collettivo teatrale *Kadaver exquisit* (kadaverexquisit.org). Si occupa principalmente di *Queer Studies* e di problematiche legate alle migrazioni, nonché della rappresentazione della differenza umano/animale nei media.

S E G N A L A Z I O N I



Rasmus Rahbek Simonsen
MANIFESTO QUEER VEGAN
 a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio
 Gli Artigiani
 Ortica editrice, 2014 - € 10,00

Che cosa significa dichiararsi vegano?
 In che modo il passaggio da una dieta carnivora a una vegana influisce sul senso della propria identità?
 Il veganismo sfida il carattere fondamentale del modo in cui “agiamo”. Sfida il nostro sé.

Massimo Filippi e Emilio Maggio
Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema
 Mimesis, Maggio 2014
 Pagine: 210, € 18,00



La redazione di Liberazioni sarà presente al Veganch'io 2014

