

“ *Ho voglia di volare, di nuotare, d’abbaiare, di muggire, di urlare. Vorrei avere le ali, una corazza, una scorza; vorrei emettere fumo, avere una proboscide, contorcermi, dividermi in ogni luogo, essere in ogni cosa, dissolvermi negli odori, svilupparmi come le piante, scorrere come l’acqua... penetrare ogni atomo, discendere fino al fondo della materia - essere materia!* ”

– Gustave Flaubert

Liberazioni

58

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2024

58

F.ALOE Ripensare il “materialismo” di Marx. Per una teoria antropodecentrata delle forme sociali **G.ROSENBERG** Produrre la carne, produrre la sessualità. La disciplina dell’intimità interspecie dopo la produzione industriale (seconda parte) **A.BALZANO** *L’Eva virale* o del compost che siamo **F.BENEDETTI** Gorgona: isola, carcere, mattatoio e luogo di incontri multispecie **G.LOSI** In difesa dell’abbondanza. Un’intervista con Abundia Tristan Alvarado **M.MARTELLI** Passi in avanti lungo il percorso degli studi critici sugli animali **E.MAGGIO** *L’attivismo del suono, la memoria della luce* **V.GRECO** Specialità umane. Una lettura posizionata di *Cadavere squisito* di Agustina Bazterrica **A.G.RUSCONI** *L’esperimento*



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00

lib

Liberazioni

Trimestrale Anno XV n. 58 / Settembre 2024

Associazione Culturale Liberazioni

Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza

C.F. 03606200248

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

Giulia Barison, Luca Carli, Silvana
Ferrara, Leda Maiello, Luigia
Marturano, Bianca Nogara Notarianni,
Marialuce Sarti, Chiara Stefanoni,
Federica Timeto

Copertina e illustrazioni: Luigia Marturano

Impaginazione e grafica: Silvana Ferrara

Finito di stampare nel Settembre 2024

presso Yoo Print S.r.l.,

Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza

n. 1223 del 16 marzo 2010

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

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - info@rifugiojillphipps.org
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - cdlfelix@autistici.org Via XX settembre, 112
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Catania	Libreria Calandra - Via Antico Corso, 63
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Grado	CaVegan - tamarasandrin@virgilio.it - 3473080298
Milano	Libreria Les Mots - Via Carmagnola ang. Via Pepe Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Napoli	Libreria Tamu - Via Santa Chiara, 10/h Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l. - Via B. Croce, 28
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - Via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Via Marino Mazzacurati, 76 Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73 Libreria Antigone - Via dei Piceni, 1 Mr. Ibis Ludopub - Via Luigi Filippo de Magistris, 91-93
San Gavino Monreale	casa famiglia Animali di Nessuno - animalidinessuno@gmail.com - 3473189288
San Piero a Grado	Ippoasi - Via Livornese, 762
Torino	Biblioteca Civica Centrale - Via Della Cittadella, 5 Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via San Francesco da Paola, 6 Radio Blackout - Via Cecchi, 21/A
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - Via del Suffragio, 13
Valchiusa	KOIVU - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	Libre! - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Prima di portarci al mattatoio, com'era nei suoi programmi, volle prepararci

a quella visita. Affrontò prima l'argomento nel corso di parecchie lezioni, spiegandoci e rispiegandoci che gli animali non dovevano più soffrire, i tempi erano cambiati e non si agiva più come una volta, ora si faceva in modo che le bestie andassero incontro a una morte rapida e indolore. Arrivò al punto di usare in proposito il termine «umano» [...].

Io avevo di lui una tale stima e gli ero così affezionato che accettai anche questi preparativi un po' troppo circospetti per la visita al mattatoio, senza concepire nei suoi riguardi la minima avversione. Sentivo che voleva abituarci a qualcosa di inevitabile [...].

Pensavo tuttavia con grande angoscia al giorno della visita, che si faceva sempre più prossimo. [...]

Quando venne il momento e attraversammo il mattatoio, [...] mi tenne accanto a sé. Illustrò tutte le attrezzature come se fossero state appositamente studiate per compiacere gli animali. [...] Ripensandovi oggi, ho l'impressione che si comportasse come un prete che si sforza di distogliere qualcuno dal pensiero della morte. [...]

A un certo punto fu travolto dal suo amore per la scienza e ci mostrò qualcosa che distrusse tutto. Passammo accanto a una pecora appena macellata, che giaceva squarciata davanti a noi. Nella placenta nuotava un minuscolo agnellino, poteva esser lungo mezzo pollice, nemmeno testa e zampe erano chiaramente riconoscibili, ma tutto pareva ancora trasparente. [...]

Noi gli stavamo tutti attorno e lui mi aveva perso di vista. Ma in quel momento fui io che levai lo sguardo su di lui e dissi piano: «Assassinio».

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Francesco Aloe
Ripensare il “materialismo” di Marx
Per una teoria antropodecentrata delle forme sociali
- 18 Gabriel Rosenberg
Produrre la carne, produrre la sessualità. La disciplina dell'intimità interspecie dopo la produzione industriale (seconda parte)
- 39 Angela Balzano
L'Eva virale o del compost che siamo

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 46 Federica Benedetti
Gorgona: isola, carcere, mattatoio e luogo di incontri multispecie
- 55 Giorgio Losi
In difesa dell'abbondanza. Un'intervista con Abundia Tristan Alvarado

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 69 Maria Martelli
Passi in avanti lungo il percorso degli studi critici sugli animali
- 76 Emilio Maggio
L'attivismo del suono, la memoria della luce
- 84 Valentina Greco
Specialità umane. Una lettura posizionata di *Cadavere squisito* di Agustina Bazterrica
- 90 Anna Gabriella Rusconi
L'esperimento

NOTE BIOGRAFICHE

Francesco Aloe

Ripensare il “materialismo” di Marx

Per una teoria antropocentrica delle forme sociali

Un nuovo “materialismo”?

Secondo l’interpretazione tradizionale, la differenza tra il materialismo di Marx e i materialismi precedenti, in particolare quello feuerbachiano, risiederebbe nell’enfasi posta sul concetto di pratica quale chiave di volta per cogliere il carattere dinamico della realtà¹: il “nuovo materialismo” marxiano si configurerebbe perciò come un materialismo della *pratica* e la prima *Tesi su Feuerbach* non sarebbe altro che il suo condensato². Tuttavia, nel suo libro sul rapporto Marx-Feuerbach, Falko Schmieder ha mostrato in maniera convincente che anche già in questa prima tesi³ sono compresenti e si confondono due forme di critica, fondamentalmente differenti, dei materialismi precedenti e, in particolare, di quello feuerbachiano. Nella seconda metà della prima tesi, infatti, utilizzando una linea argomentativa piuttosto incoerente, Marx non rimprovera più Feuerbach di non vedere la pratica; piuttosto, lo critica per il fatto di vederla in modo erroneo o unilaterale⁴.

Anche se Marx non ha indagato o spiegato in dettaglio la differenza tra le due critiche né ha mai avvertito la tensione tra queste come un problema⁵ – probabilmente, come si vedrà, a causa dei modelli di teoria

della rivoluzione a cui ha aderito per larga parte della sua esistenza – prendendo in considerazione la sua critica dell’economia politica, sviluppata dal 1857 in poi, si comprende facilmente che ciò che distingue la sua postura “materialista” dal materialismo feuerbachiano non è più una nozione di pratica in contrapposizione a un’intuizione che non ha presa nel reale⁶, ma è piuttosto il concetto qualitativo di *forma sociale* di una determinata pratica⁷.

Dunque, uno sguardo retrospettivo, secondo l’ottica della critica dell’economia politica, sulla rottura con il vecchio materialismo inaugurata dalle *Tesi su Feuerbach*, rintraccia nel concetto di forma sociale il suo compimento. Come è stato opportunamente messo in luce dagli studi di Schmieder e Heinrich, questo concetto poteva emergere solo dopo la realizzazione, per effetto della critica di Stirner a Feuerbach⁸, dell’insostenibilità della nozione di essenza umana; tuttavia, la sua piena effettualità nei lavori di Marx non è precedente ai *Grundrisse*: solo a partire da questi manoscritti, infatti, si trova espresso con chiarezza che la pratica è impigliata nell’apparente naturalità dell’oggettività economica, e che pertanto non può costituire il punto di partenza per un’analisi critica delle società capitalistiche⁹.

Teoria delle forme sociali o teoria della rivoluzione?

Un fattore cruciale nell’instaurarsi e nel permanere dell’ambivalenza in Marx tra un materialismo della pratica e quella che potremmo chiamare, ampliando il raggio d’azione del progetto marxiano, una teoria delle forme sociali, è da rintracciarsi nei modelli di teoria della rivoluzione che, almeno fino al 1857, hanno fatto da cornice teorica ai lavori

1 Cfr. Pierre Macherey, *Marx 1845. Les «thèses» sur Feuerbach*, Amsterdam, Paris 2008, pp. 47-57.

2 «Il difetto principale di tutto il materialismo fino a oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l’oggetto, la realtà, la sensualità sono concepiti solo nella forma dell’oggetto o dell’intuizione; ma non come attività sensibile umana, pratica; non soggettivamente. Pertanto, il lato attivo è stato sviluppato astrattamente, in contrasto con il materialismo, dall’idealismo – che ovviamente non conosce l’attività reale, sensibile in quanto tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma non concepisce l’attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò, nell’*Essenza del cristianesimo* considera genuinamente umano solo l’atteggiamento teoretico, mentre la pratica è concepita e fissata solo nella sua sordida forma fenomenica giudaica. Egli non comprende, perciò, il significato di attività “rivoluzionaria”, “pratico-critica”». Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, trad. it. di Fausto Codino, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 3.

3 Falko Schmieder, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Philo, Berlin 2004, p. 182.

4 *Ivi*, pp. 184-185.

5 *Ivi*, pp. 186-188.

6 Invero, come sostiene Alfred Schmidt, è lo stesso Feuerbach a parlare «il linguaggio delle *Tesi* marxiane rivolte contro di lui» (Alfred Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, trad. it. di Gabriella Valera e Giacomo Marramao, De Donato, Bari 1975, p. 238).

7 Cfr. F. Schmieder, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie*, cit., pp. 205-206.

8 Michael Heinrich, *La scienza del valore. La critica marxiana dell’economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, trad. it. di Stefano Breda, Pgreco, Milano 2023, pp. 216-218 e F. Schmieder, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie*, cit., pp. 172-176.

9 Cfr. M. Heinrich, *Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung*, in Christine Kirkhoff, Lars Meyer et al. (a cura di), *Gesellschaft als Verkehrung. Prospektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Ça ira, Freiburg 2004, pp. 263-264, 267.

di Marx ed Engels.

Nella sua dettagliata analisi dei differenti paradigmi di teoria della rivoluzione presenti nei lavori di Marx ed Engels, Gerhard Kluchert individua innanzitutto una tensione tra un modello, per così dire, dialettico, sviluppato da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*, in cui il rovesciamento rivoluzionario dei rapporti sociali si raggiungerebbe al culmine della frizione tra tendenze contraddittorie¹⁰, e un modello evolutivo dello sviluppo infinito delle forze produttive, formulato limpidamente da Engels nel suo articolo *La situazione dell'Inghilterra*¹¹. Nell'*Ideologia tedesca*, entrambi i modelli si combinano poi sotto il primato della dinamica delle forze produttive, concettualizzata come momento unificante della storia, nella ben nota dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione¹². Nei lavori successivi di Marx ed Engels, questo sbilanciamento verso le forze produttive va a intensificarsi: sia negli scritti storico-politici della fase prerivoluzionaria, tra il 1846 e il 1848, sia in quelli dalla metà del 1850 in poi, si impone un'ipostatizzazione delle forze produttive con la conseguente riduzione dell'azione sociale a un'attività ancillare rispetto al loro sviluppo¹³.

Poiché in entrambe le periodizzazioni prevale l'enfasi sul lato materiale dei processi economici, incarnato dalle forze produttive, questi schemi di teoria della rivoluzione non sono soltanto riduzionistici verso l'azione sociale, ma anche verso le forme di relazioni. Questo aspetto è stato evidenziato da Reichelt che, in un saggio coevo al libro di Kluchert¹⁴, ha indagato il rapporto ambivalente tra forze produttive e forme di relazioni nei testi marxiani fino al *Capitale*. Reichelt ha mostrato la presenza – prevalentemente negli scritti teorici di Marx che precedono i *Grundrisse*¹⁵ – di un concetto *causa-sui* di forze produttive:

10 Gerhard Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, pp. 50-52, 377-378.

11 Ivi, pp. 67-69, 378-379.

12 Ivi, pp. 85-86, 379-381 e Ingo Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie, Berlin 2010, p. 538.

13 Fa eccezione il periodo tra il 1848 e il 1850 in cui l'analisi di Marx si concentra «interamente sul campo d'azione socio-politico», sviluppando le dinamiche degli accadimenti rivoluzionari in base alla dialettica immanente degli interessi antagonisti e dei conflitti sociali (cfr. G. Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution*, cit., pp. 383-386 e I. Elbe, *Marx im Westen*, cit., pp. 543-544).

14 H. Reichelt, *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion*, in K. Marx, *Produktivkräfte und Produktionverhältnisse*, Ullstein, Frankfurt am Main 1983, pp. 7-59.

15 K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della miseria di Proudhon*, trad. it. di Franco Rodano, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 182-183,

in queste opere, le forze produttive si ergono ad auto-catalizzatori e motori storico-universali del progresso. Secondo Reichelt, Marx «postula [...] la funzione determinante delle forze produttive» come «base di [...] tutta quanta la storia»¹⁶, elevando il loro sviluppo – e l'inevitabile collisione con i rapporti di proprietà che ne deriverebbe – a logica generale del procedere storico¹⁷: «con l'acquisizione di nuove forze produttive, gli individui cambiano il loro modo di produzione e, con esso, tutte le relazioni economiche le quali non erano che condizioni necessarie di questo determinato modo di produzione»¹⁸. Nella sua risposta alla *Filosofia della miseria* di Proudhon, scritta circa due anni dopo l'*Ideologia tedesca*, e nella lunga *Lettera ad Annenkov* scritta in precedenza, è il carattere stesso dei mezzi di produzione a suggerire o a determinare effettivamente specifici rapporti di proprietà: «il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale»¹⁹. Così, i rapporti di produzione vengono ridotti a mere variabili reattive dello sviluppo delle forze produttive.

In contrapposizione a questo modello tecnicistico che concepisce le forze produttive come la “base della base” (economica), la matura critica dell'economia politica di Marx evidenzia che, in realtà, il processo di modernizzazione industriale è *risultato*, e non presupposto, delle relazioni di produzione capitalistiche²⁰. Ciò deriva dal fatto che la tendenza verso lo sviluppo delle forze produttive non è un fenomeno transtorico, bensì è *immanente a questi rapporti*: nel *Capitale*, l'analisi marxiana della produzione di plusvalore relativo chiarisce come questa

224-225, *Id.*, *Lettera ad Annenkov*, trad. it. di Mazzino Montinari, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 459-460 e *Id.*, *Lavoro salariato e capitale*, trad. it. di Fausto Codino, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. IX, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 218.

16 H. Reichelt, *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionverhältnissen*, cit., p. 42 e K. Marx, *Lettera ad Annenkov*, cit., pp. 459-460.

17 K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 182-183 e *Id.*, *Lettera ad Annenkov*, cit., p. 460.

18 *Id.*, *Lettera ad Annenkov*, cit., pp. 460-461, 467; cfr. anche *Id.*, *Miseria della filosofia*, cit., p. 173. Cfr. H. Reichelt, *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionverhältnissen*, cit., p. 42 e I. Elbe, *Marx im Westen*, cit., pp. 539-540.

19 K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 173; cfr. H. Reichelt, *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionverhältnissen*, cit., p. 42 e I. Elbe, *Marx im Westen*, cit., p. 539.

20 Il concetto di rapporti di produzione viene spesso interpretato in modo troppo restrittivo: è cruciale sottolineare che tale nozione non si limita esclusivamente ai rapporti “verticali” di estrazione del surplus, ma comprende anche una molteplicità di relazioni “orizzontali” che permeano il tessuto socio-economico (cfr. Robert Brenner, *Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong*, in Chris Wickham (a cura di), *Marxist History-Writing for the Twenty-first Century*, Oxford University, Oxford 2007, p. 58; Spencer Dimmock, *The Origin of Capitalism in England 1400-1600*, Haymarket, Chicago 2015, pp. 16-17). Nel *Capitale*, Marx esamina in dettaglio queste relazioni sia a livello dello scambio di merci che a quello della concorrenza tra capitali individuali.

tendenza si imponga *in modo coercitivo attraverso la concorrenza*, a prescindere dalle intenzioni dei singoli capitalisti²¹. Secondo Reichelt, il riconoscimento di questo fatto porta a un rovesciamento di prospettiva sulla correlazione tra forze produttive e relazioni di produzione²²: sono, dunque, i rapporti capitalistici a generare lo sviluppo delle forze produttive e a plasmare in modo prevalente il lato tecnico-concreto del processo produttivo, e non viceversa²³.

Marx non ha però mai discusso esplicitamente le conseguenze della sua concettualizzazione della dinamica del processo di valorizzazione del capitale e della transizione al modo di produzione capitalistico. Così, anche dopo il 1857, soprattutto nelle parti più declamatorie dei suoi lavori, si trovano una serie di formulazioni ambivalenti, in cui non troppo velatamente ricompare il primato delle forze produttive e, come meccanismo della transizione, la loro collisione con i rapporti di produzione²⁴. Tuttavia, come è stato adeguatamente dimostrato nello studio di Heinrich, queste formulazioni non sono costitutive per gli enunciati essenziali della critica dell'economia politica di Marx²⁵. Invece di profezie apodittiche sul corso futuro della storia, non troppo cripticamente basate su «passe-partout di una teoria storico-filosofica generale»²⁶, come la collisione tra forze produttive e rapporti di produzione, ciò che si può mostrare a partire da questi enunciati è l'inerente distruttività della produzione capitalistica di ricchezza²⁷. Queste tendenze distruttive, che sono all'opera non solo nelle crisi ma anche nel corso normale dell'accumulazione capitalistica, non si basano sulla ristrettezza

mentale dei singoli capitalisti o su una politica statale inadeguata: è questo stesso modo di produzione, il cui scopo consiste unicamente nella valorizzazione del capitale, nella massimizzazione dei profitti attraverso la concorrenza tra i singoli capitali, a inscriverele strutturalmente nel reale²⁸.

Poiché, come si è detto, sono le relazioni di produzione capitalistiche a modellare il lato tecnico-concreto del processo lavorativo, il loro potenziale distruttivo «non si manifesta solo nel modo in cui una tecnologia viene applicata, ma anche *nella selezione di specifici percorsi di sviluppo tecnico-industriali*»²⁹. Ci sono alcune cruciali linee di sviluppo dell'industrializzazione, come ad esempio l'uso dei combustibili fossili e la produzione zootecnica, che sono distruttive non solo nella loro utilizzazione capitalistica: anche in una società liberata da dominazione/sfruttamento di classe, porterebbero comunque al riscaldamento globale. Pertanto, dalla prospettiva della teoria delle forme sociali che si sta cercando di delineare attraverso le ambivalenze e le discrepanze dei testi marxiani, non è ammissibile una visione del processo di produzione industriale neutrale o positiva.

La sfida dei nuovi materialismi

Come si è visto, la critica dei modelli di teoria della rivoluzione, basati su un primato delle forze produttive, non intacca gli enunciati essenziali della critica dell'economia politica di Marx. Tuttavia, la radicale messa in discussione da parte dei nuovi materialismi dell'antropocentrismo ingenuo nelle scienze sociali e nel marxismo tradizionale sembra potersi estendere agevolmente anche ad essa.

La tipologia di nuovo materialismo di gran lunga più diffusa oggi è quasi certamente quella vitalista. Storicamente, a inaugurare questo materialismo è stata la singolare lettura della filosofia di Spinoza, proposta da Deleuze nella seconda metà degli anni '60 del XX secolo. In contrapposizione a filosofi come Bacon, Descartes, Hobbes o Newton,

21 M. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Schmetterling, Stuttgart 2004, p. 106; cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, trad. it. di Roberto Fineschi, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. XXXI, t. 1, La Città del Sole, Napoli 2011, p. 345 e Francesco Aloe, *Riattivare il potenziale ecologico-critico del Capitale di Marx*, in Giuseppe Sottile e Francesco Tigani (a cura di), *La lingua resa. Dal silenzio animale all'antispeticismo*, Aracne, Roma 2023, pp. 153-154.

22 H. Reichelt, *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen*, cit., pp. 49-50; cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 344-351 e M. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, cit., pp. 104-107.

23 Cfr. I. Elbe, *Marx im Westen*, cit., p. 541.

24 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di Emma Mezzomonti, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 298-299; cfr. H. Reichelt, *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen*, cit., p. 50. K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 836-838; cfr. M. Heinrich, *Geschichtsphilosophie bei Marx*, in Diethard Behrens (a cura di), *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, Ça ira, Freiburg 1997, pp. 135-136.

25 M. Heinrich, *Geschichtsphilosophie bei Marx*, cit., p. 138.

26 K. Marx, *Lettera alla redazione dell'«Otecestvennye Zapiski»*, trad. it. di Bruno Maffi, in K. Marx e F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 236.

27 Cfr. M. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, cit., pp. 113-116.

28 K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 549-551; cfr. anche *Id.*, *Ökonomische Manuskript 1863-65*, in K. Marx e F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. 4, t. 2, Dietz, Berlin 1992, pp. 752-753, Kohei Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, trad. it. di Emma Lenzi e Mariangela Pietrucci, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 218-225 e F. Aloe, *Riattivare il potenziale ecologico-critico del Capitale di Marx*, cit., pp. 154-156.

29 M. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 116.

per i quali la forza vitale è qualcosa di distinto dalla mente o dalla materia e dunque loro estrinseca – spesso in forma divina o nomologica – lo Spinoza rifratto nel prisma deleuziano affermerebbe che tutta la natura non è altro che l'espressione di una forza vitale ad essa immanente³⁰.

Il nuovo materialismo vitalista riprende fedelmente questo assunto nel tentativo di superare la concezione antropocentrica – comune ai materialismi antichi e moderni – di una materia considerata come oggetto passivo di forze esterne, naturali o divine.

Un esempio emblematico di questo approccio è fornito da Jane Bennett, una delle fautrici più celebri di questa corrente neovitalista, che richiama esplicitamente l'attenzione su questo aspetto:

Ciò che chiamo affetto impersonale o vitalità materiale non è un supplemento spirituale o una "forza vitale" aggiunta alla materia che dovrebbe fungere da contenitore. Il mio non è un vitalismo nel senso tradizionale; per me affetto e materialità coincidono, non postulo una forza separata che può entrare e animare un corpo fisico. Il mio scopo, lo ripeto, è teorizzare una vitalità intrinseca alla materialità in quanto tale, e slegare la materialità dalle figure di una sostanza passiva, meccanicistica o divinamente infusa. Questa materia vibrante non è la materia prima per l'attività creativa degli umani o di Dio³¹.

Sia per Bennett che per lo Spinoza di Deleuze, la materia non è nulla di diverso da questa vitalità intrinseca³². Come sostengono Diana Coole e Samantha Frost, curatrici di una significativa raccolta di saggi sui nuovi materialismi, esisterebbe «un eccesso, una forza, una vitalità, una relazionalità o una differenza che rende la materia attiva, auto-creativa, produttiva, imprevedibile»³³. Dunque, una differenza cruciale tra questo materialismo e quelli precedenti risiede nel fatto che, al posto della passività meccanicistica della materia atomica che li caratterizzava, si trova invece l'ontologizzazione di questa vitalità immanente. In questa cornice metafisica, la materia non è né deterministica né epistemologica;

30 Cfr. Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan e Thomas Nail, *What is New Materialism?*, in «Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities», vol. 24, n. 6, 2019, p. 119. Per una lettura di Spinoza in distonia con quella deleuziana, cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. it. di Emilia Marra, Ombre corte, Verona 2016, pp. 183-190.

31 Jane Bennett, *Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, trad. it. di Angela Balzano, Timeo, Cles 2023, p. 16.

32 Cfr. C.N. Gamble, J.S. Hanan e T. Nail, *What is New Materialism?*, cit., pp. 119-120.

33 Diana Coole e Samantha Frost, *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Duke University, Durham 2010, p. 9.

non è qualcosa costruito dalla coscienza umana, dal linguaggio o dalle strutture sociali; piuttosto, essa è tutt'uno con la creatività stessa³⁴.

Questo materialismo vitalista è stato però criticato da più fronti: da un lato, perché «appiattisce le relazioni tra diversi attori e attanti [...] oscurando i rapporti di potere tra i diversi attori, in particolare la possibilità per un attore di alterare il contesto in cui gli altri agiscono»³⁵; dall'altro lato, perché, mancando di cogliere la relazionalità della materia, conduce a una visione non-performativa della stessa, in quanto le cose possiederebbero «una certa forza vitale» prima di entrare in una determinata connessione. Come osserva Thomas Lemke, «esiste[rebbe] una forza vitale prima e oltre gli assemblaggi, che appartiene alle singole entità assemblate indipendentemente dalle relazioni in cui entrano»³⁶.

A ben vedere, però, soprattutto nel pensiero di Bennett, dietro questa idea pervasiva di una vitalità della materia e di una forza delle cose originaria, emerge una tensione concettuale tra una nozione di agentività che, come sostengono i suoi critici, ricorre ancora all'idea che l'agire sia una qualità intrinseca agli esseri materiali e un'altra, più sotterranea ma non per questo meno presente, secondo cui l'agire non è una capacità o una proprietà, ma piuttosto il risultato di un assemblaggio. Questa ambivalenza è riscontrabile anche nella definizione stessa di vitalità: quando Bennett la caratterizza come la «capacità delle cose» di «agire come quasi agenti o forze con traiettorie, propensioni o tendenze proprie» e, poche pagine dopo, come una particolare modalità relazionale delle affezioni di un assemblaggio³⁷.

Il corpo esteso

A prescindere dai limiti della cornice teorica dei nuovi materialismi, il proposito di superare l'antropocentrismo, che li anima e li contraddistingue non soltanto dai materialismi antichi e moderni, ma anche dalla teoria delle forme sociali qui enucleata obliquamente, rimane un

34 Cfr. C.N. Gamble, J.S. Hanan e T. Nail, *What is New Materialism?*, cit., p. 120.

35 Erika Cudworth e Stephen Hobden, *The Emancipatory Project of Posthumanism*, Routledge, London 2018, p. 15.

36 Thomas Lemke, *An Alternative Model of Politics? Prospects and Problems of Jane Bennett's Vital Materialism*, in «Theory, Culture & Society», vol. 35, n. 6, 2018, p. 41; cfr. C.N. Gamble, J.S. Hanan e T. Nail, *What is New Materialism?*, cit., p. 120.

37 J. Bennett, *Materia vibrante*, cit., pp. 8-9, 68-69; 15-16, 66-67.

orizzonte inaggrabile che deve essere integrato nella teoria delle forme sociali che si sta cercando di delineare.

Sorprendentemente, è lo stesso Marx a indicarci una via di fuga (per evadere) dalla gabbia antropocentrica: in una lunga nota del primo libro del *Capitale*, Marx ripensa l'opera di Darwin come «storia delle tecnologie naturali», come storia della «formazione degli organi come strumenti di produzione della vita»³⁸. Con questa riconcettualizzazione della teoria dell'evoluzione, Marx suggerisce implicitamente di considerare in modo complementare i mezzi di lavoro – vale a dire, come *organi di un corpo esteso extrasomatico, umano e nonumano*. Secondo Marx, i mezzi di lavoro divengono organi che si aggiungono a quelli corporei, estendendo «a dispetto della Bibbia» la figura umana³⁹. Si tratta di una specificazione del concetto di organizzazione corporea a cui accennano Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*, concetto che è stato di recente discusso da Søren Mau: «Il primo fatto da constatare è dunque l'organizzazione corporea di questi individui e la loro conseguente relazione con il resto della natura»⁴⁰.

Questa concezione di un corpo esteso extrasomatico, i cui organi nonumani sono i mezzi di lavoro, potrebbe ricordare l'idea di natura come "corpo inorganico" dell'umano delineata da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*. Tuttavia, per quanto questa nozione possa evidenziare il rapporto di dipendenza e di "continuo interscambio" nei confronti della natura senza cui i cormi e i corpi non potrebbero esistere⁴¹, il valore analitico di una definizione così ampia di corpo esteso è piuttosto dubbio. In generale, quando Marx menziona i mezzi di lavoro, si riferisce a un concetto più specifico e ristretto, ovvero alle «cose che

38 *Ivi*, p. 406, cfr. anche *Id.*, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-63)*, in K. Marx e F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. 3, t. 6, Dietz, Berlin 1982, p. 1913.

39 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 199; cfr. anche *Id.*, *Manoscritti del 1861-63*, trad. it. di Laura Compagnoni, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 57-58.

40 *Id.*, *L'ideologia tedesca*, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. V, cit., p. 17; cfr. Søren Mau, *Stummer Zwang. Eine marxistische Analyse der ökonomischen Macht im Kapitalismus*, Dietz, Berlin 2021, pp. 100-108. Le osservazioni di Marx sull'organizzazione corporea sono state inquadrate da Mau (cfr. *ivi*, p. 109; *Id.*, *The body*, in Beverley Skeggs, Sara R. Farris et al. (a cura di), *The SAGE Handbook of Marxism*, Sage, London 2022, p. 1272, 1276-1277; S. Mau, *The Mute Compulsion of Economic Relations': Towards a Marxist Theory of the Abstract and Impersonal Power of Capital*, in «Historical Materialism», vol. 29, n. 3, 2021, p. 26) nei termini di un'antropologia epimeteica (cfr. Roberto Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, pp. 75-77, 110-120).

41 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, trad. it. Galvano della Volpe, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 302; cfr. Judith Butler, *Due letture del giovane Marx*, trad. it. di Didier Contadini, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 65, 68-70.

mediano l'effetto del lavoro sul suo oggetto»⁴² e non alla natura nella sua interezza.

Nel *Capitale*, Marx ha riconcettualizzato questo «continuo interscambio» come *metabolismo* degli umani con il resto della natura, che è una condizione comune a «tutte le forme sociali determinate della vita umana»⁴³. L'adozione di questo concetto è profondamente influenzata dal chimico agrario Justus von Liebig, il quale lo definiva come «un processo incessante di scambio organico di composti vecchi e nuovi attraverso combinazioni, assimilazioni ed escrezioni»⁴⁴ senza cui gli organismi viventi morirebbero. Con questa nozione, Marx non intende ridurre le dinamiche sociali ai processi fisiologici; piuttosto, mira a mettere in risalto la materialità dell'esistenza – ovvero, il fatto che l'umano è soltanto un momento di una totalità concreta, un organismo naturale inserito indissolubilmente in un flusso di materia, proprio come animali, piante, batteri e funghi.

A livello tecnico-concreto del processo produttivo, che Marx analizza nel capitolo V del *Capitale* a prescindere da ogni forma sociale specifica, il metabolismo degli umani con la natura è mediato non soltanto dagli organi extrasomatici – i mezzi di lavoro che estendono i corpi oltre l'umano – ma anche dalla *pluralità stessa degli umani*⁴⁵. Pertanto, un generico corpo esteso impiegato nel processo di produzione non si deve intendere solo come l'estensione protesica di un singolo corpo umano, ma piuttosto come una *coalescenza* di umani e di enti (organi) nonumani⁴⁶. È fondamentale riconoscere che, tuttavia, questa mediazio-

42 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 200.

43 *Id.*, *Manoscritti del 1861-63*, cit., p. 62. Per un'analisi recente e dettagliata di questa nozione, cfr. K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, cit., pp. 79-101. Contrariamente all'ipotesi avanzata da Marx (cfr. *Il capitale*, cit., pp. 53 e 204), è importante osservare che il rapporto metabolico degli umani con la natura non è sempre stato mediato esclusivamente attraverso il lavoro e la tecnica. Nelle società arcaiche, ad esempio, questo rapporto era orientato non tanto alla trasformazione o all'alterazione della natura, quanto piuttosto all'influenza e all'imitazione, mediante pratiche magico-mimetiche, delle forze naturali considerate come enti dotati di una forma di soggettività (cfr. Hendrik Wallat, *Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik*, Unrast, Münster 2015, p. 38).

44 K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, cit., p. 88.

45 Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 358 e *Id.*, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-63)*, cit., p. 1463.

46 Marx utilizza svariati termini come "corpo articolato" (K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-63)*, cit., pp. 2029-2030), "conglomerazione/agglomerazione" (*Id.*, *Manoscritti del 1861-63*, cit., p. 311), "corpo animato" (*ivi*, pp. 57-58), "arrangement" (*Id.*, *Manoscritto economico 1863-65*, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. XXXI, t. 2, cit., p. 1007) per indicare questa coalescenza tra umani e nonumani, descrivendola spesso con immagini vivide che ne richiamano la mostruosità, l'inumanità, l'orridezza, l'esialità (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica I*, trad. it. di Giorgio Backhaus, in K. Marx e F. Engels,

ne tecnico-concreta del metabolismo non avviene mai al di fuori o al di là di forme sociali storicamente specifiche. Combinando le riflessioni di Marx sul corpo esteso con i presupposti analitici del *Capitale*, si può sostenere che, a livello formale-sociale, è in realtà il complesso di relazioni tra questi corpi estesi, umani e nonumani, a mediare l'accesso alle condizioni del metabolismo umano. Infatti, fin dalle prime pagine del *Capitale*, l'analisi marxiana è incentrata sulle relazioni (nel caso del primo capitolo, su quelle di scambio⁴⁷), a differenti livelli di astrazione, tra le «cellule individuali» dell'economia capitalistica – vale a dire, le «imprese private e separate»⁴⁸, le cui ossature tecnico-concrete, spogliate dai rapporti di proprietà, sono proprio i corpi estesi. Dunque, nella prospettiva di Marx, il metabolismo degli umani con la natura è mediato in maniera duplice e stratificata: da un lato, dai corpi estesi intesi come coalescenza di umani e nonumani; dall'altro lato, dal complesso imbricarsi delle forme sociali della produzione capitalistica che scaturisce dalle loro relazioni.

Nella ricezione della sua opera, queste sorprendenti osservazioni, che procedono nella direzione di un'ontologia visceralmente anti-umanista⁴⁹, sono per lo più eclissate dal celebre passo sulla distinzione tra

Opere, vol. XXIX, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 83; *Id.*, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-63)*, cit., p. 2058; *Id.*, *Il capitale*, cit., pp. 416, 458, 461-462; *Id.*, *Manoscritto economico 1863-65*, cit., p. 960). Occorre sottolineare, tuttavia, che questi passi non si situano più nel contesto di una caratterizzazione generale del processo lavorativo, in cui l'unità di umani e nonumani può essere colta come corpo esteso a prescindere da ogni specifica forma sociale, ma bensì in quello della sussunzione del processo lavorativo ai dettami della valorizzazione capitalistica, dove sia gli umani che i nonumani sono preformati dal capitale, diventando così modi particolari della sua esistenza (*Id.*, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica I*, cit., pp. 82-83, *Id.*, *Il capitale*, cit., pp. 365, 395, 459-461, 463, *Id.*, *Manoscritto economico 1863-65*, cit., pp. 933, 975-6; cfr. Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge University, Cambridge 2003, pp. 328, 339). In questa cornice, l'unità di umani e nonumani non è altro che un vasto automa orientato dalla compulsione all'auto-valorizzazione, cioè il capitale stesso (K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 458; cfr. M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, cit., pp. 345-346).

47 Cfr. M. Heinrich, *Wie das Marx'sche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital»*. Teil 2, Schmetterling, Stuttgart 2013, pp. 190-191, 196.

48 Isaak I. Rubin, *Fundamental Features of Marx's Theory of Value and How it Differs from Ricardo's Theory (1924)*, in Richard B. Day e Daniel F. Gaido (a cura di), *Responses to Marx's Capital. From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*, Brill, Leiden 2017, p. 545.

49 È importante sottolineare che il concetto di “anti-umanesimo” qui sotteso si ricollega all'intenso sodalizio teorico tra Louis Althusser e Michel Foucault: fin dai primi anni '50 del secolo scorso, i due filosofi furono strettamente allineati nell'elaborazione di una prospettiva anti-umanista, sviluppata a partire da una comprensione di Marx che si contrapponeva alle letture umaniste, allora imperanti, della sua opera (cfr. Jean-Baptiste Vuillerod, *La naissance dell'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, ENS, Lyon 2022, pp. 288-295). Caratterizzante di questa prospettiva, divenuta poi celebre a metà degli anni '60 con la pubblicazione di *Per Marx*, è la rottura con ogni antropologia filosofica come orizzonte metateorico per l'analisi critica della società e della storia (L. Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 198-200).

l'azione istintuale animale e quella propriamente umana, caratterizzata da un'intrinseca progettualità ideativa, che costituisce il cuore antropocentrico dell'analisi marxiana del processo lavorativo⁵⁰.

Tuttavia, è chiaro che questi mezzi non sono meramente strumenti funzionali sui quali proiettare fini umani – fini che preesistevano alla connessione con essi. È necessario riconoscere il corpo esteso come una «conglomerazione» di elementi umani e nonumani, dalla quale possono emergere nuovi fini e capacità⁵¹. Pertanto, ha poco senso attribuire un primato di tipo mentalista, l'intenzionalità, alla parte umana di questi corpi estesi, come del resto però fa Marx, il quale mantiene la mente come ultimo baluardo di un antropocentrismo liminale – una mente tradizionale situata ai confini del somatico, necessariamente distinta dai mezzi di lavoro, che mal si accorda con la nozione innovativa di corpo esteso⁵². Cogliendo le potenzialità di questa nozione, e superando anche

50 K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 197-198. Cfr. Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota, Minneapolis 2008, pp. 46, 73, 80, e Jonathan L. Clark, *Labourers or Lab Tools? Rethinking the Role of Lab Animals in Clinical Trials*, in Nik Taylor e Richard Twine (a cura di), *The Rise of Critical Animal Studies. From the Margins to the Centre*, Routledge, London 2014, pp. 143-152.

51 K. Marx, *Manoscritti 1861-63*, cit., p. 311. Questo non significa attribuire a tutta la materia un ambiguo significato di “vita” (come nel campo dei nuovi materialismi), quanto piuttosto accettare la complessità e non linearità dei vari assemblaggi concreti.

52 Marx esprime questa distinzione nei termini di una differenza assoluta tra umani e animali – di genere e non di grado – come nella più classica delle antropologie filosofiche, incorrendo così in una concezione totalmente anti-darwiniana: «Ciò che distingue il peggior mastro costruttore dalla migliore ape è che egli ha costruito la cella nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo, viene fuori un risultato che era già presente nella rappresentazione del lavoratore, dunque già idealmente, all'inizio del processo. Non solo egli causa un cambiamento di forma nell'elemento naturale, ma, allo stesso tempo, realizza in esso il proprio scopo di cui è consapevole, che determina il modo del suo fare come una legge e al quale deve subordinare la sua volontà. [...] Per l'intera durata del lavoro, oltre allo sforzo degli organi che lavorano, è richiesta la volontà intenzionale» (K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 198; cfr. M. Heinrich, *Wie das Marx'sche Kapital lesen?*, cit., pp. 154-155). Sarebbe sufficiente richiamarsi alle recenti scoperte dell'etologia cognitiva e delle discipline correlate (ci riferiamo in particolare agli studi sulla cognizione dei castori, cfr. James L. Gould e Carol Grant Gould, *L'architettura degli animali. Nidi, tane, alveari*, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 295-317, 328-329) per verificare queste osservazioni approssimative di Marx e metterle in luce la loro infondatezza. Invero, è proprio sulla scorta dell'evidenza di tali acquisizioni scientifiche che il celebre geografo marxista David Harvey ha ammesso che «più conosciamo le api e più il confronto con il migliore dei lavori umani (per non parlare del peggiore degli architetti) appare sempre meno lusinghiero nei confronti dei nostri presunti poteri superiori» (David Harvey, *Spaces of Hope*, University of California, Berkeley 2000, p. 202; cfr. J.L. Clark, *Labourers or lab Tools?*, cit., pp. 150-151). Tuttavia, il germe delle osservazioni di Marx non risiede nella penuria di conoscenze etologiche (è infatti un suo contemporaneo, l'antropologo e naturalista Lewis H. Morgan, il primo a inferire le capacità cognitive dei castori, cfr. J.L. Gould e C.G. Gould, *L'architettura degli animali*, cit., pp. 258-260); esso dimora piuttosto nella problematica della differenza essenziale umano/animale, dell'abisso che separa l'umanità degli umani e l'animalità degli animali. Questa problematica, che Althusser in una strabiliante interpretazione di Feuerbach – e a tratti non del tutto consapevole dell'ampiezza della sua portata – ha definito “umanesimo teorico”, non sorregge/produce soltanto la nozione

quest'ultimo residuo antropocentrico, l'umano, il cui metabolismo ha costituito il punto di partenza delle osservazioni di Marx, diventa infine irricognoscibile: è un ente i cui organi sono animali, macchine, piante, ecc., e il cui corpo è completamente decentrato, la cui mente è totalmente distribuita.

Rispetto ai nuovi materialismi dell'agentività distribuita, va notato tuttavia che le osservazioni sul corpo esteso appena discusse, e quanto è stato delineato nelle sezioni precedenti, costituiscono una teoria delle forme sociali antropodecentrata, in cui il livello tecnico-concreto e quello formale-sociale non sono confusi insieme ma ben distinti; questa differenziazione impedisce l'appiattimento delle relazioni di potere/dominazione che, come evidenziato in precedenza, costituisce uno dei principali difetti dei nuovi materialismi. Inoltre, al contrario degli assemblaggi vitalisti, i corpi estesi sono decisamente *performativi*, in quanto la forza produttiva che esprimono non è preesistente, ma risulta dal loro aggregarsi⁵³.

Estensioni

Sulla base della rilettura qui proposta, si può sviluppare la teoria delle forme sociali di Marx in due modi non mutuamente esclusivi.

Da un lato, antropodecentrando la teoria formale del lavoro: per smantellare l'antropocentrismo al cuore della teoria del capitale di Marx è necessario internalizzare lo sfruttamento dei nonumani, considerando quale momento determinante del processo lavorativo, anziché (esclusivamente) il lavoro umano, quello più generale erogato da un corpo esteso⁵⁴. Dall'altro lato, estendendo questo programma in modo da cogliere le forme sociali di dominazione/sfruttamento relative a genere e specie: in contrapposizione alle analisi culturaliste che riducono tali forme a matrici astratte transtoriche, è essenziale ricostruirne la

feuerbachiana di essenza generica, da cui anche Marx aveva attinto così diffusamente nei *Manoscritti economico-filosofici*, ma anche tutto lo spettro degli orientamenti antropocentrici. Secondo Althusser, la filosofia di Feuerbach dà vita a una «biologia trascendentale» che anticipa di quasi un secolo il tema caratteristico dell'opera heideggeriana *Concetti fondamentali della metafisica della differenza* abissale tra le relazioni mondane umane e quelle animali (cfr. L. Althusser, *Su Feuerbach*, Mimesis, Milano 2003, pp. 41-42, 35-36, 61-62, 54-55, 49).

53 Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 357-358, M. Heinrich, *La scienza del valore*, cit., p. 419-420 e *Id.*, *Kritik der politischen Ökonomie*, cit., pp. 109-110.

54 Cfr. F. Aloe, *Riattivare il potenziale ecologico-critico del Capitale di Marx*, cit., pp. 143-156.

necessità e l'apparente naturalità, partendo dalle condizioni sociali, storicamente specifiche, del processo di produzione degli individui e della loro coesione in popolazioni⁵⁵.

Queste modalità richiedono una teoria adeguata del potere e della dominazione, capace di integrarsi con la nozione di corpo esteso, e un profondo ripensamento della nozione di emancipazione. Solo così il materialismo di Marx può evolversi in un materialismo autenticamente intersezionale e dinamico, in grado di affrontare le complesse realtà sociali contemporanee.

55 Cfr. Francesco Aloe e Chiara Stefanoni, *Anatomia della nazione. Dalla formula trinitaria alle forme della produzione di popolazione*, in «Consecutio Rerum. Rivista critica della Postmodernità», n. 10, 2021, pp. 364-370.

Gabriel Rosenberg

Produrre la carne, produrre la sessualità. La disciplina dell'intimità interspecie dopo la produzione industriale [II]¹

L'eccezione zootecnica

Anche in preda al panico morale che avrebbe altrimenti assecondato l'approvazione legislativa di leggi contro la bestialità, l'elaborazione di una normativa incontrava spesso imprevisti e ostacoli. La bestialità era un tabù tale che pochi legislatori desideravano veder comparire il proprio nome in una legge che la riguardasse. La legislatura della Pennsylvania non è riuscita a reintrodurre alcun provvedimento sulla bestialità per cinque anni, dopo che precedenti disposizioni erano state eliminate in una complessiva revisione del 1995 del codice di Stato sulla "condotta sessuale deviante". Interrogato sul perché di un simile ritardo, il consulente della commissione giudiziaria del Senato, Gregg Warner, spiegava che i legislatori «non erano propriamente entusiasti alla prospettiva d'introdurre la legge e di associare il proprio nome a un simile problema»². Quando la legislatura della Pennsylvania è infine intervenuta, uno staff legislativo ha dichiarato al Philadelphia Inquirer che l'intervento aveva avuto luogo in un clima di generale silenzio: «I legislatori ritengono che meno se ne parla, meglio è»³. Tra il 2008 e il 2011, problemi analoghi hanno riguardato i tentativi di Nan Rich di re-criminalizzare la bestialità in Florida, sforzi che si sono arenati nel corso di tre sedute perché, come ha spiegato un rappresentante di Stato, ai legislatori «non piace discutere di sesso e animali» o, come si è anche detto, «è un tema semplicemente disgustoso»⁴.

Si è tentat* di prendere per buone queste smentite. Ma vale anche la

pena di considerare come altre figure politiche abbiano invece apertamente nominato il desiderio cosiddetto bestiale, specie all'interno del più ampio dibattito sulla costituzionalità dei codici contro la sodomia e, più avanti, sui divieti rispetto ai matrimoni tra persone dello stesso sesso. Il giudice della Corte Suprema Antonin Scalia⁵, per esempio, all'interno del caso Lawrence sosteneva che lo stesso interesse statale che portava lo Stato a proibire «fornicazione, bigamia, adulterio, incesto tra adulti, bestialità e oscenità» portava alle leggi contro la sodomia consensuale. All'indomani del caso Lawrence, Rick Santorum poteva ancora nominare assieme matrimoni omosessuali e bestialità: «Non è certo paragonabile, be', al caso di un uomo e di un* bambin*, o di un cane e simili»⁶. Come notava Foucault⁷ a proposito del presunto silenzio sulla sessualità de* bambin* nella Francia del XIX secolo, il silenzio non è mai l'assenza di un discorso ma è, piuttosto, un preciso tipo di discorso. E così come si potrebbe documentare la centralità della sessualità de* bambin* esaminando l'architettura progettata per occultarla e contenerla, possiamo scoprire, nell'architettura strategica del silenzio sulla bestialità, un'altra preoccupazione saliente: quella nei confronti della produzione della carne. Dovremmo forse prendere sul serio una battuta contenuta in un editoriale del Kansas City Star pubblicato sulla scia di una legge fallita in Missouri nel 2001: «Quella dannata lobby equerasta deve essere più forte di quanto pensassimo»⁸. E se esistesse una lobby della bestialità? Quale costellazione di interessi potrebbe rappresentare?

Il percorso del Missouri verso la re-criminalizzazione è in questo senso illuminante. Due legislative del Missouri, Catherine Hanaway e Kate Hollingsworth, avevano tentato di far passare una relativa legge in tre sedute consecutive – nel 2000, 2001 e 2002. La legge non ha però mai superato la commissione di diritto penale del Senato, né nel 2001 né nel 2002, e Hanaway si è quindi apertamente lamentata: una simile reticenza faceva sembrare il Missouri «uno stato arretrato»⁹. Qual è stato, allora, il motivo dell'opposizione di Hanaway alla legge? Il St. Louis

1 Pubblichiamo la seconda parte della traduzione italiana di *How Meat Changed Sex*, originariamente apparso sulla rivista "GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies", 23, 4, 2007, pp. 473-507, e disponibile al sito <https://dukespace.lib.duke.edu/server/api/core/bitstreams/61097ce0-6418-40c3-b9fb-97740b89b145/content>. La prima parte è stata pubblicata su "Liberazioni" n. 57.

2 Dichiarazione riportata in Rena Singer, *Accidentally Decriminalized, Bestiality to Go Back on Books*, in "Philadelphia Inquirer", 4 Giugno 1999.

3 *Ibidem*.

4 Dichiarazione riportata in Cristina Silva, *Once Again, Legislature Fails to Outlaw Bestiality*, in "St. Petersburg Times", 6 Maggio 2000.

5 Cfr. Antonin Scalia, *Dissent in Lawrence v. Texas 539 U.S. 558*, 2003.

6 *Excerpt from Santorum Interview*, in "USA Today", 23 Aprile 2003.

7 Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano 2020.

8 Rhonda Chris Lokeman, *Missouri Fails to Protect Animals*, in "Kansas City Star", 27 Maggio 2001.

9 Eric Stern, *Missouri House Panel Discusses Bill to Restore Law against Sex with Animals*, in "St. Louis Post Dispatch", 6 Aprile 2000.

Post-Dispatch racconta che l'influente presidente della commissione penale del Senato, Morris Westfall, aveva bocciato la legge in entrambe le sedute perché temeva che avrebbe permesso a* activist* per i diritti degli animali di interferire con l'allevamento del bestiame¹⁰. Westfall, egli stesso un allevatore, temeva che la legge sarebbe stata usata per perseguire veterinari e allevatori che raccoglievano sperma di toro e inseminavano artificialmente le mucche¹¹.

Per comprendere a pieno la preoccupazione di Westfall, bisogna considerare l'evoluzione dell'allevamento zootecnico negli Stati Uniti. L'intensificazione d'un regime capitalistico nel sistema di alimentazione e macellazione degli animali, e quindi nella distribuzione della carne – esplorata sapientemente in *Nature's Metropolis* di William Cronon¹² – si è estesa anche, all'interno degli allevamenti, ai processi riproduttivi. Parte di questa intensificazione del sistema capitalistico ha preso la forma della manipolazione genetica attraverso l'incrocio eterodiretto, l'eliminazione degli animali "inferiori" e la segmentazione delle operazioni di allevamento e alimentazione nella Corn Belt a partire dalla fine del XIX secolo¹³. Nella seconda metà del XX secolo, *sistema zootecnico* inizia a significare anche *industrializzazione della riproduzione* attraverso le tecnologie di inseminazione artificiale. Per le vacche da latte, l'inseminazione artificiale emerge diffusamente come pratica negli anni Cinquanta. Negli allevamenti suini, l'inseminazione artificiale, che oggi domina il settore, non ha invece trovato un'estesa applicazione se non dagli anni '90¹⁴.

Il termine *inseminazione artificiale* è quanto più di asettico e generico. Nasconde l'ampia gamma di contatti visceralmente intimi tra uomini e animali necessaria ad assicurare la riproduzione. Questi includono la raccolta di sperma utilizzando la stimolazione manuale, vagine meccaniche, cavalcature e stimolatori elettrici della prostata; l'inserimento di mani umane nel retto delle vacche per facilitare l'ingresso della pistola

da riproduzione nella cervice bovina; e la varietà di pratiche associate all'eccitazione delle scrofe durante l'inseminazione artificiale – gli operatori spruzzano feromoni di cinghiale, strofinano i fianchi delle scrofe, accarezzano gli uteri, stimolano col pugno le vagine e siedono sulla schiena delle scrofe – per "simulare" la presenza dei cinghiali durante l'inseminazione¹⁵. Come chiarisce la letteratura sull'allevamento, gli esseri umani fanno di tutto per disconoscere le pratiche sopra descritte come sessuali, anche se alcuni lavoratori¹⁶ le riconoscono esplicitamente come tali¹⁷.

La legge del Missouri proibiva ogni «contatto sessuale con un animale», laddove il contatto comprendeva (1) la vicinanza dei genitali di un animale e il corpo, o i genitali, di una persona umana e (2) i genitali di una persona umana e il corpo, o i genitali, di un animale. Molte delle pratiche base dell'allevamento sopra descritte sarebbero chiaramente e inequivocabilmente in contrasto con l'attuale definizione legale di bestialità. A onor del vero, Hanaway aveva anticipato questa obiezione e, nella seconda proposta di legge, aveva incluso una disposizione aggiuntiva che esentava «le pratiche di allevamento, zootecnia e *ranching* accettate, così come le pratiche mediche veterinarie generalmente previste»¹⁸. Questa esenzione non era però riuscita a placare i timori di Westfall, e il disegno di legge non venne così approvato sino al 2002, quando fu infine ratificato da entrambe le camere e firmato dal governatore Bob Holden¹⁹.

I contrasti tra allevatori e sostenitori della re-criminalizzazione si sono manifestati in numerose altre battaglie legislative. Per esempio, il *Nashville Banner* riportava l'opposizione dei veterinari «che temevano di essere arrestati per aver inseminato artificialmente gli animali»²⁰

10 *Down on the Farm*, in "St. Louis Post-Dispatch", 6 Maggio 2000.

11 Cfr. E. Stern, Missouri House Panel, cit., e R.C. Lokeman, *Missouri Fails to Protect Animals*, cit.

12 William Cronon, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, Norton, New York 1991.

13 Cfr. Alan L. Olmstead e Paul Rhode, *Creating Abundance: Biological Innovation and American Agricultural Development*, Cambridge University Press, New York 2008; G. Rosenberg, *A Race Suicide Among the Hogs: The Biopolitics of Pork in the United States*, "American Quarterly", vol. 68, n. 1, 2016, pp. 49-73.

14 Brett Mizelle, *Pig*, Reaktion Books, London 2011; Kendra Smith-Howard, *Pure and Modern Milk: An Environmental History since 1900*, Oxford University Press, New York 2013; Margaret Derry, *Masterminding Nature: The Breeding of Animals, 1750-2010*, University of Toronto Press, Toronto 2015.

15 Ian R. Gordon, *Reproductive Technologies in Farm Animals*, CABI Publishing, Cambridge 2004; Elsayed Saad Eldin Hafez, *Reproduction in Farm Animals (Seventh Edition)*, John Wiley and Sons, New York 2013.

16 Colter Ellis, *Breeding Inequality: Human-Animal Relationships in Beef Production*, University of Colorado, Boulder 2011; Alexander Blanchette, *Conceiving Porkopolis: The Production of Life on the American 'Factory' Farm*, University of Chicago, Chicago 2013; Jeannette Vaught, *Animal Sex Work*, in "Platypus: The CASTAC Blog", portale del Committee for the Anthropology of Science, Technology, and Computing, 15 Giugno 2016.

17 La mia, seppur più limitata, ricerca sulle operazioni di allevamento dei suini conferma le conclusioni secondo cui l'* operator* riconoscono l'allevamento come una sorta di «lavoro sessuale multispecie», per citare Jeannette Vaught – e si attivano ferocemente per rimuovere questa stessa conclusione.

18 Dichiarazione riportata in R. C. Lokeman, *Missouri Fails to Protect Animals*, cit.

19 *Ibidem*.

20 Alisa LaPolt, *Carefully Worded Bill Outlawing Bestiality Moves to Senate Floor*, in "Nashville Banner", 12 Marzo 1997.

davanti a una proposta di legge del 1997. L* autor* del disegno di legge aggiungevano così una postilla per specificare che gli atti non consentiti fossero solo quelli «a scopo di eccitazione o gratificazione sessuale»²¹. Una simile formulazione poteva così ottenere la ratifica del Tennessee Farm Bureau, anche se il disegno di legge non è poi mai diventato effettivamente legge operativa. Quando il Tennessee ha re-criminalizzato la bestialità nel 2007, lo ha fatto a partire da un lessico simile a quello impiegato in Missouri: «Nessuna parte di questa sezione può essere impiegata per vietare pratiche zootecniche o pratiche mediche veterinarie generalmente previste»²². In modo analogo, in Nebraska, più testate hanno tentato di spiegare perché una legge proposta dalla Humane Society non avesse mai trovato consenso²³ – fino a quando alcuni legislatori anonimi avevano rivelato che l* loro colleg* si domandavano se quelle attività che andavano dall'inseminazione artificiale all'estrazione dei vitelli non avrebbero, da lì in avanti, «messo nei guai le persone»²⁴.

Queste obiezioni frammentarie, ufficiose e più o meno sottotraccia mosse da quei legislatori che agivano per conto dell'industria zootecnica lasciano intendere ciò che la più ampia architettura delle leggi sulla bestialità rende esplicito. Nell'ultimo quarto di secolo, esenzioni quasi identiche sono entrate nelle versioni finali di quasi tutti i codici di re-criminalizzazione. Dei ventuno Stati che dal 1990 hanno criminalizzato il contatto sessuale umano-animale, diciotto ne hanno esplicitamente esentato le pratiche che avvengono nell'ambito della zootecnia e della medicina veterinaria – di solito con un linguaggio identico a quello usato nello statuto del Missouri. Nello Stato di Washington, per esempio, il Farm Bureau si è alleato con le organizzazioni animaliste per fornire un importante sostegno alla legislazione²⁵. Un'alleanza legislativa che sembra ascrivere il contatto sessuale con gli animali a due ambiti ben separati: l'abuso sessuale di animali da compagnia e la zootecnia, asettica e non promiscua, nei contesti agricoli.

21 *Ibidem*.

22 Tennessee Code § 39 - 14 - 219.

23 In effetti, un disegno di legge del 1977 rendeva «l'atto osceno con un animale» reato penale, con eccezioni previste per «scopi medici e sanitari» che si estendevano, naturalmente, all'allevamento. La Humane Society non era presumibilmente a conoscenza dello statuto, o voleva una legislazione che rendesse il contatto sessuale con un animale un reato. Cfr. Nebraska Revised Statutes § 28 - 1010.

24 Fred Knapp, *Failing to Oppose Sexual Abuse of Animals Doesn't Mean, Well...*, in "Lincoln Journal Star", 14 Febbraio 1999.

25 Mike Baker, *Senator Sponsors Ban on Bestiality at Group's Urging*, in "Seattle Times", 1 Febbraio 2006.

Molte delle leggi in questione per sostenere l'esenzione dell'allevamento complicano la differenziazione di questi due termini apparentemente più semplici. Guardiamo per esempio al divieto del South Dakota, emanato nel 2003. La sua struttura e il suo lessico, del resto caratteristici delle leggi di altri quindici Stati, meritano di essere esaminati in dettaglio:

22 - 22 - 42. Atti che costituiscono bestialità – Determinando reato. Nessuna persona, a scopo di gratificazione sessuale, può:

- (1) compiere un atto sessuale con un animale; o
- (2) costringere qualsiasi altra persona a compiere un atto sessuale con un animale; o
- (3) usare qualsiasi parte del corpo della persona, o un oggetto, per stimolare sessualmente un animale; o
- (4) filmare una persona che compie un atto sessuale con un animale; o
- (5) uccidere o abusare fisicamente di un animale.

Chiunque violi qualsiasi disposizione di questa sezione è colpevole del reato di bestialità. La bestialità è un reato di classe 6. Tuttavia, se la persona è stata precedentemente condannata per un reato a sfondo sessuale ai sensi del § 22 - 24B-1, la successiva violazione di questa sezione è un reato di classe 5.

22 - 22 - 43. Definizione di atti sessuali con un animale - Al fine della prova. Ai fini del § 22 - 22 - 42, per atto sessuale con un animale si intende qualsiasi atto tra una persona e un animale che comporti un contatto fisico diretto tra i genitali di uno e la bocca o l'ano dell'altro, o un contatto fisico diretto tra i genitali di uno e i genitali dell'altro. Un atto sessuale con un animale può essere dimostrato anche senza la prova della penetrazione.

22 - 22 - 44. Le disposizioni del § 22 - 22 - 42 non si applicano né vietano le pratiche normate, ordinarie o generalmente previste nell'allevamento di animali, nell'inseminazione artificiale o nella medicina veterinaria.

Nonostante la legge definisca inizialmente, nella Sezione 22 - 22 - 42, il reato come limitato agli atti commessi «allo scopo di gratificazione sessuale», questo avvertimento, ironicamente, torna a reinvestire gli atti di allevamento di animali con il potenziale di «gratificazione sessuale». L'articolazione della prova della Sezione 22 - 22 - 43 non richiede alcuna prova di intenzionalità, applicandosi solo alla definizione di *atto sessuale* utilizzata nelle Sezioni 22 - 22 - 42 - 1, 22 - 22 - 42 - 2 e 22 - 22

- 42 - 4. In realtà, la disposizione maggiormente rilevante rispetto alle pratiche di allevamento è invece la Sezione 22 - 22 - 42 - 3, che riguarda la “stimolazione” sessuale, non gli atti sessuali. In ogni caso, a partire dal principio convenzionale dell’elaborazione dei codici giuridici, che evita il *surplusage* (ovverosia che uno statuto non abbia parole in eccesso, ridondanti o prive di significato), possiamo comunque ritenere che la legislazione del South Dakota abbia previsto la Sezione 22 - 22 - 44 per esentare quegli atti che non sono compresi nell’avvertenza della Sezione 22 - 22 - 42: in altre parole, dovremmo credere che «le pratiche normali, ordinarie o accettate previste nell’allevamento di animali, inseminazione artificiale o medicina veterinaria» potrebbero comportare «scopo di gratificazione sessuale»; se non fosse così, la Sezione 22 - 22 - 44 sarebbe ridondante e non necessaria. Piuttosto che descrivere l’allevamento come dimensione entro la quale ogni gratificazione sessuale è assente, la legge del South Dakota sembra fare qualcosa di opposto: la presenza di «gratificazione sessuale» non diventa un mezzo adeguato per distinguere l’allevamento di animali dalla bestialità. La distinzione tra bestialità e allevamento di animali qui formulata deriva esclusivamente dal diritto del sovrano di creare un’eccezione, e non dalla natura pruriginosa dell’atto²⁶.

E cosa dovremmo mai pensare di questa strana alleanza tra istituzioni zootecniche e organizzazioni per i diritti degli animali? In quanto principale lobby delle aziende agricole americane, le istituzioni zootecniche si ritrovano tendenzialmente in aperto attrito con le organizzazioni per i diritti degli animali – su questioni che vanno dalla produzione di carne agli statuti sulla crudeltà animale, dai divieti sulle gabbie alle regolamentazioni sulle operazioni di alimentazione al chiuso. Indipendentemente dal fatto che l’alleanza sia opportunistica – come è probabile che sia – il suo effetto è stato quello di definire una divisione tra gli animali a partire da come questi vengono esposti, o resi disponibili, al contatto sessuale. In altre parole, mentre il contatto sessuale con gli animali è vietato per i circa centosessanta milioni di animali da compagnia che vivono negli Stati Uniti, le esenzioni zootecniche consentono esplicitamente forme di contatto sessuale per gli oltre nove miliardi di animali da carne macellati ogni anno.

Se prestiamo fede alla Humane Society, secondo la quale queste leggi prevengono l’abuso sessuale degli animali, quale definizione operativa di abuso sessuale degli animali possiamo mantenere? L’abuso sessuale

²⁶ South Dakota Codified Laws, Sezioni 22 - 22 - 42 - 22 - 22 - 44.

non è definito solamente dall’atto, poiché lo stesso atto può essere criminale in un contesto e lecito nell’altro. Non si definisce nemmeno in base all’assenza di consenso, poiché gli animali da carne sono impossibilitati a dare il proprio consenso legale tanto quanto gli animali domestici. Non si definisce nemmeno in base alla presenza di un intento perverso da parte dell’autore del reato, poiché alcune leggi riconoscono che tale intento può essere congruente col più ampio contesto dell’allevamento. Né si definisce a partire all’esperienza soggettiva del dolore e della violazione dell’animale, dal momento che ferite, dolore e morte sono più che comuni nell’allevamento, e che i bovini e gli ovini sono cognitivamente capaci di provare dolore e trauma quanto i cani e i gatti. Si tratta di una sorta di reviviscenza della logica delle leggi sulla sodomia, ma capovolta. La sodomia era intesa come contatto sessuale non riproduttivo. L’interdizione bestiale, con la propria esenzione zootecnica, consente un tipo di contatto sessuale procreativo senza più raffigurare la procreazione come rigidamente confinata dai confini della specie. Se le leggi sulla fornicazione e sulla sodomia cercavano di limitare i contatti sessuali autorizzati a quelli fra moglie e marito, queste leggi, lette correttamente, producono una nuova coppia di diritto: animale e allevatore. Così come la coppia originaria riproduceva apparentemente la normata e normale vita umana, la coppia dell’allevamento riproduce solo carne per il consumo.

Tali esenzioni producono la figura dell’allevatore e dell’animale da riproduzione come identità normali e normate all’interno di un’economia della carne, del consumo e del piacere. Al contrario, la figura perversa de* zoofil* è marcata da una rovinosa debilità, diviene criminale sessuale, ed è dunque esposta a forme estreme di violenza statale²⁷. Indipendentemente da quanto rari possano essere i casi di contatto sessuale interspecie portati a giudizio, la figura de* zoofil* riconfigura le tassonomie sessuali dello Stato, e nuove congiunture di legge e violenza istituzionale hanno luogo attorno al panico morale che questa figura solleva²⁸. La persona zoofila occupa la posizione strutturale dell’abietto e dell’inassimilabile che Lee Edelman²⁹ definisce *queer*: abbiamo a che

²⁷ Joseph Fischel, *Against Nature, Against Consent: A Sexual Politics of Debility*, in “differences: A Journal of Feminist Cultural Studies” 24, n. 1, 2013, pp. 55-103.

²⁸ Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Carole S. Vance (a cura di), “In Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality”, Routledge, New York 1984, pp. 143-178.

²⁹ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham 2004.

fare con un contatto sessuale che rinuncia a qualsiasi velleità di riproduzione; anzi, che si aggrappa a una riproduzione che appare già condannata al fallimento dalla differenza di specie. Eppure è inadeguato dire che lo Stato, attraverso lo stentato surrogato dell'intenzione, mira a reprimere e punire il desiderio bestiale. Anche se lo Stato punisce le persone zoofile, leggi strutturate come quella del South Dakota registrano e avallano un desiderio bestiale che agisce in conformità con la produzione di biocapitale: quello in gioco nell'allevare, e nel far riprodurre, un animale. Ciò che ratifica la *queerness* de* zoofil*, quindi, è la sola distanza dalla conformità ai processi di produzione del biocapitale. Le persone zoofile, l'allevatore, l'animale da allevamento e l'animale da compagnia sono oggetti giuridici coerenti solo nel contesto del contemporaneo sistema di produzione della carne. E, più che figure antipodali, la persona zoofila e l'allevator* sono categorie complementari, che si costituiscono l'un l'altra – distinguendosi non a partire dalla relazione, spesso funzionalmente identica, all'animale, ma dalla relazione alla riproduzione del biocapitale.

Le carenze dell'intento di queste leggi diventano più evidenti se consideriamo il coinvolgimento legale di minori – quindi sempre presuppost* innocent* – impiegat* come lavorator* nell'allevamento di animali. Nella maggior parte delle giurisdizioni degli Stati Uniti, i tutori possono dare il permesso a* bambin* dai dieci anni di età di impegnarsi nel lavoro agricolo salariato: e tale lavoro è normalmente esentato dalla regolamentazione se avviene in un'azienda agricola di proprietà dei tutori stessi³⁰. Le eccezioni alle leggi sul lavoro minorile nella zootecnia si sono sviluppate a partire dal lavoro che l* bambin* hanno storicamente fornito nelle piccole aziende agricole degli Stati Uniti – lavoro che spesso prevedeva pratiche d'allevamento di animali³¹. Chi ne sosteneva l'esenzione giuridica spiegava come l* fattor* fossero nella posizione migliore per determinare gli interessi della loro prole – molto più di quanto lo fossero degli agenti governativi. Anche se l* minori non avevano le capacità cognitive per comprendere il pieno significato del consenso al lavoro salariato, la legge consentiva a* fattor* di sostituire loro il proprio giudizio e di acconsentire per procura, come nei caso di que* tutor* che agiscono “a nome” di animali vulnerabili. Ma il sesso è uno dei pochi ambiti in cui l* tutor* di solito non possono sostituire

il proprio giudizio a quello della prole. L* tutor* e altre figure adulte in posizione di potere sono naturalmente impedit* dall'avere rapporti con l* minori loro affidat* – per quanto l* tutor* possa ritenere che tale contatto sarebbe piacevole, non traumatico e sano per lo sviluppo de* bambin*. In questi casi l'interesse de* tutor* li rende soggetto parziale e, quindi, inferiore a* agenti governativi nel soppesare i danni del sesso – soprattutto perché lo Stato sostiene diffusamente che il sesso sia universalmente dannoso per l* minori³².

Tenendo a mente ciò, possiamo renderci conto di come le attuali leggi sulla bestialità producano allevatori e zoofili come soggetti antipodali – il normale e l'anormale. Supponiamo che un* tutor* ordini a un* bambin* d'inserire la mano o le dita nel retto di un animale³³. Nella maggior parte delle giurisdizioni, se fosse un gesto fatto a un animale domestico, l* tutor* sarebbe legalmente responsabile di un reato grave secondo le leggi sull'abuso sessuale di minori. Il contesto non zootecnico produce e impone una precisa lettura dei desideri de* tutor* – si tratta di sesso, non di riproduzione ai fini dell'allevamento – e tale desiderio squalifica l* tutor* dal fornire il consenso per conto de* bambin*. Al contrario, se l'atto avviene in un'azienda agricola di proprietà della famiglia, ciò comporta una serie di interessi che si presumono “economici” e “non sessuali”, ossia compatibili con il normale esercizio della tutela. In entrambi i casi è decisivo il rapporto con la riproduzione del biocapitale. Ai fini dell'esercizio della legge, intenzione, interesse e desiderio sono prodotti dal contesto e non risiedono “dentro” i soggetti. I codici partono dal presupposto che l* bambin* non sia in grado di distinguere sostanzialmente tra un atto sessuale e un atto non sessuale, poiché è proprio questo presupposto che vieta loro di offrire il consenso in primo luogo. E se l* bambin* non è in grado di distinguere tra i due atti, la sua intenzione è irrilevante rispetto alla determinazione della sessualità, o meno, di un atto. La legge potrebbe riconfigurare l'interrogativo esaminando il secondo ordine di intenzioni, ovverosia quelle de* tutor*, ma

30 USA Department of Labor, 2007.

31 G. Rosenberg, *The 4 – H Harvest: Sexuality and the State in Rural America*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015.

32 G. Rubin, *Thinking Sex*, cit.; Joseph Fischel, *Pornographic Protections: Itineraries of Childhood Innocence*, in “Law, Culture and the Humanities”, vol. 12, n. 2, 2016, pp. 206-220.

33 Il Department of Labor vieta a* minori di sedici anni le «occupazioni pericolose» della zootecnia. Ciò include il lavoro in prossimità di «un toro, un verro o un cavallo da monta mantenuto a scopo riproduttivo» (USA Department of Labor 2007, p. 5). Sebbene questo proibisca a* minori di sedici anni di lavorare nella raccolta dello sperma, non ne limita l'impiego nell'inseminazione. Inoltre, l'età del consenso legale per il sesso è di diciassette e diciotto anni in alcune giurisdizioni, il che significa che la legge potrebbe permettere a un* diciassettenne di raccogliere lo sperma da un toro da riproduzione, ma proibire alla stessa persona di raccogliere lo sperma da un uomo consenziente.

in generale le legislazioni comportano requisiti di *mens rea* estremamente sottili nei casi di bestialità e di abuso sessuale. La maggior parte dei codici sul reato di stupro, per esempio, vieta esplicitamente la difesa nel caso in cui l'imputat* abbia frainteso l'età della vittima. I pubblici ministeri sostengono che il danno potenziale a* bambin* innocenti è così grave, e l'interesse dello Stato alla deterrenza così forte, che l'assenza di intenzionalità non può scagionare l'imputat*. Come ci ricorda il teorico politico Joseph Fischel³⁴, l'innocenza de* bambin* presenta una straordinaria variabilità politica. Essa consente un contatto definito statutariamente come sessuale in un contesto, ma lo proibisce nell'altro. Come vorrei mostrare attraverso una lettura del film *Zoo*³⁵ a partire dai testi di Giorgio Agamben, i discorsi sull'innocenza attorno agli animali e a* bambin* sono egualmente potenti e produttivi; è il dispositivo biopolitico a stabilire in quale momento l'innocenza sia salvifica, e in quale sia invece mortifera.

Cicatrici

Dovremmo rivalutare l'ipotesi, avanzata dai discorsi sull'abuso sessuale degli animali, che la legge possa finalmente manifestare una rinnovata sensibilità nei confronti degli animali. All'interno della legge sulla bestialità, come suggerisce un simile assunto, l'animale è passato dal suo ruolo premoderno di cospiratore in un contatto sessuale interspecie alla sua posizione attuale di inerme vittima di abusi sessuali. A questa pretesa illuminazione sono legati due gesti: il disvelamento della natura innocente dell'animale, precedentemente sconosciuta dalle leggi antiche, e l'inclusione del corpo dell'animale nella sfera di protezione della legge. Questa mossa, in nome di una protezione rinnovata dell'innocenza, non pare altro che l'esito di una gestione onnipotente e sempre in espansione sui corpi animali, configurata in modo da riconoscere qui gli animali con un'intimità asessuata, lì gli animali al sesso disponibili – se questo *produce* carne spendibile. L'eccezione *consuma* la regola. E, proprio come l'eccezione consuma la regola, quando gridiamo all'innocenza dell'animale e invociamo la sua protezione stiamo in realtà *rendendo* la carne dell'animale di nostro gusto.

34 J. Fischel, *Pornographic Protections*, cit.

35 *Zoo* (2007), di Robinson Devor, Cook Ding Productions.

Nel 2007 Robinson Devor ha prodotto un film tanto intenso quanto straniante intitolato *Zoo* – in parte documentario e in parte finzione narrativa – in cui si racconta della morte di Kenneth Pinyan nel 2005. Come ben narra il film, Pinyan trascorreva i fine settimana in una fattoria nella zona rurale di Enumclaw, Washington. Lì socializzava, sotto lo pseudonimo di Mr. Hands, con un gruppo di uomini che si auto-identificavano come zoofili, e s'impegnava in rapporti anali ricettivi con i cavalli ospitati nella fattoria. Pinyan era il gestore di uno di questi cavalli, uno stallone di nome Strut. Nel luglio 2005, Pinyan muore per la perforazione del colon dopo un rapporto sessuale con lo stallone. La morte di Pinyan desta grande attenzione da parte dei media nazionali, nonché un controllo stretto della polizia sulla sua cerchia di amici zoofili. Poiché lo Stato di Washington non possedeva un codice che criminalizzasse il sesso interspecie e il pubblico ministero non aveva trovato prove che i cavalli fossero oggetto di abusi criminali, il clamore della "fattoria della bestialità", come la soprannominarono i media internazionali, aveva portato alla sola condanna per violazione di domicilio. In seguito al caso, la senatrice dello Stato di Enumclaw, Pam Roach, aveva introdotto una legge per criminalizzare il sesso interspecie – legge che esentava allevatori di animali e veterinari. Il film riporta anche una registrazione della Roach in cui si paragonano gli animali a* bambin*: nessuno dei due può essere consenziente, dice la senatrice, poiché entrambi sono naturalmente "innocenti".

Data la simile dichiarazione d'innocenza degli animali, che cosa dovremmo fare dell'inquietante serie di scene che concludono il film? In queste scene, il fratello di Pinyan e una soccorritrice, Jenny Edwards, si recano alla fattoria di Enumclaw; devono prendere con loro lo stallone di Pinyan, Strut. Strut è accudito intanto da James Tate, un uomo che Edwards ritiene, correttamente, un membro del circolo zoofilo, e che considera "pericoloso" proprio come un "pedofilo". Mentre cerca di caricare Strut nel suo van per cavalli, un mini-pony si avvicina con la bocca al membro dello stallone. Edwards è turbata da questo richiamo esplicito al sesso di Strut, e teme che i membri del circolo zoofilo potrebbero tentare di adottare per vie traverse l'animale per poi continuare a fare uso del suo sesso. Prende quindi provvedimenti immediati per castrare Strut.

Il filmato rimette quindi in scena la castrazione. A Strut viene somministrato un anestetico generale, e gli vengono lavati gli organi genitali. Viene quindi sollevato con un sistema di carrucole e binari e trasportato sul tavolo operatorio. Sul tavolo vediamo ora sdraiato, con le zampe

distese, quello che è un corpo inerte, visivamente indistinguibile da un corpo morto. Un tubo di plastica viene inserito nella gola e collegato a un respiratore. In questo stato di incoscienza prodotta artificialmente, un veterinario impugna un bisturi e rimuove i testicoli del cavallo. I punti di sutura vengono applicati alla ferita – tutto quel che rimarrà di questa parte del sesso di Strut è una cicatrice. Se tutto ciò fosse stato fatto a un essere umano, questo contatto sarebbe stato considerato una grave e profonda forma di violenza sessuale. Ma a Washington non c'è ancora una legge che criminalizzi il contatto con i genitali di uno stallone, e la legge che eventualmente verrà emanata prevederà sicuramente specifiche eccezioni proprio per questo tipo di contatto.

La castrazione suggerisce che Strut è stato corrotto dal desiderio bestiale, tanto da non figurare più come un essere “innocente”. I contatti precedenti hanno *domesticato* Strut a desiderare il sesso interspecie, e le autorità non hanno modo di sradicare questo desiderio in modo sicuro e definitivo. Per ripristinare l'innocenza di Strut è quindi necessario impedirgli il sesso – non attraverso un'interdizione giuridica, ma con un intervento chirurgico. Un'operazione cui molti animali negli Stati Uniti, da compagnia e da reddito, sono sottoposti. I maschi delle razze cosiddette da carne vengono castrati in giovane età, per garantirne la docilità e ancor di più la qualità della carne. L'American Society for the Prevention of Cruelty to Animals stima che, negli Stati Uniti, l'83% di tutti i cani e il 91% di tutti i gatti siano sterilizzati e/o castrati³⁶. Solo una piccola parte degli animali da compagnia e da reddito sono lavoratori sessuali – anche se i nove milioni di mucche da latte della nazione sono, ovviamente, continuamente ingravidate. La Humane Society, principale critica degli abusi sessuali sugli animali, è anche tra i più accesi sostenitori della sterilizzazione sistematica degli animali da compagnia. La Humane Society considera la sterilizzazione e la castrazione un beneficio tangibile per gli animali domestici, i* loro proprietari* e la società tutta. Al di là di giustificazioni come la limitazione demografica dei domestici in eccesso e i potenziali (anche se spesso contestati) benefici per la loro salute, la Humane Society descrive la sterilizzazione e la castrazione come un modo per «disinibire i comportamenti indesiderati» che, si assicura, «non cambierà la personalità [dell'animale domestico], il suo carattere, il suo istintuale affetto»³⁷. A prescindere da

36 ASPCA, Pet Statistics, www.aspc.org/animal-homelessness/shelter-intake-and-surrender/pet-statistics.

37 Humane Society of the United States, *Myths and Facts about Spaying and Neutering*, 2016.

ciò che costituisce la “personalità” di un animale domestico, la Humane Society respinge l'idea che la sterilizzazione o la castrazione la alterino. «Gli animali domestici non hanno alcun concetto di identità sessuale o di ego», sostiene ancora la Humane Society. «La sterilizzazione non cambia la personalità dell'animale. Questo non subisce alcun tipo di reazione emotiva o di crisi di identità quando viene sterilizzato»³⁸. Accantoniamo l'affermazione che gli animali domestici non abbiano «un concetto di identità sessuale e di ego»; i termini di questa formulazione confondono gli effetti della castrazione con la sua causa sufficiente: gli animali domestici dovrebbero avere una personalità entro la quale il «comportamento indesiderato» legato al sesso è un aspetto non necessario o fondante. Configurando il corpo castrato dell'animale da compagnia come la sua *reale* personalità, la posizione della Humane Society stabilisce un'asimmetria nei rapporti con il sesso. In questa formulazione, gli esseri umani mantengono potenzialmente un'apertura verso il sesso – piacevole o spiacevole, sano o abusivo, normale o anormale – mentre gli animali da compagnia rimangono innocenti e immacolati dal punto di vista sessuale, cosicché il sesso può essere solo (1) abuso o (2) “comportamento indesiderato” che altera la reale personalità dell'animale da compagnia – un fardello dal quale, quindi, lo stesso deve essere liberato³⁹.

Questa produzione di una differenza di specie, tuttavia, difficilmente si conforma alle più familiari immagini che accompagnano la teorizzazione critica contemporanea sulle relazioni tra linea di specie e biopolitica. All'interno della svolta animale e della teoria biopolitica, il macello industriale, e non la stalla di allevamento o la clinica veterinaria, funge da orrenda sineddoche per gli eccessi del biopotere. Si va via via riconoscendo come questa sterminata organizzazione tanatopolitica potrebbe, con aggiustamenti di grado minimi, essere riconfigurata per consumare vite umane altrettanto facilmente – potrebbe anzi già aver iniziato a farlo. Le tecnologie di messa a morte sono costantemente

38 Humane Society of the United States, *Why You Should Spay/Neuter Your Pet*, 2016.

39 Non voglio negare che i* proprietari* di animali domestici e gli animali sterilizzati possano avere relazioni ricche, complesse e profondamente intime – cfr. Kathy Rudy, *Loving Animals: Toward a New Animal Advocacy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011 – e ho forti perplessità sul fatto che la rimozione dei genitali renda il sesso impossibile o categoricamente abusivo. Il mio scopo in questa sede, comunque, non è quello di contestare nessuna di queste affermazioni, ma di far notare come quest'ultima affermazione spesso funzioni come condizione della prima. Ciò lascia aperta la possibilità di una lettura *queer* delle relazioni uomo-animale in cui varie forme di compagnia fisica ed emotiva possano essere comprese nella costellazione, in continuo mutamento, del sesso – cfr. Kathy Rudy, *LGBTQ . . . Z?*, in “Hypatia”, vol. 27, n. 3, 2012, pp. 601-615.

ottimizzate all'interno degli spazi dei mattatoi, e la differenza di specie che esclude gli esseri umani da una simile violenza è solo un effetto contingente, certamente né atemporale né universale. È in quest'ottica che molt* studios* hanno iniziato a mettere in questione la linea di specie nell'ambito della teoria biopolitica – chiedendosi in che modo l'articolazione della differenza di specie sia stata consustanziale allo sviluppo del potere biopolitico e della sua presa. Gran parte di questo lavoro ha tratto la sua valenza critica dall'influente lavoro di Agamben nella serie *Homo Sacer*⁴⁰ e ne *L'aperto*⁴¹. Tra le sue numerose intuizioni, Agamben affronta l'antropocentrismo alla base della definizione di biopolitica di Foucault, sottolineando come l'animalità, e talvolta gli animali in carne e ossa, giochino ruoli decisivi nel dispositivo biopolitico.

Eppure, la teoria di Agamben dell'antropogenesi non è in grado di offrire un resoconto adeguato del potere biopolitico a partire da una prospettiva multispecie. Si assesta invece sul dualismo di una ripartizione uomo/animale, e s'incentra maggiormente sulla preoccupazione per la forza annichilente della tanatopolitica. L'interesse di Agamben per la macro differenza fra uccidibile e non uccidibile occulta tutte quelle fondamentali gradazioni di piacere e dolore che esistono prima del momento dell'uccisione e che, invece, risiedono principalmente all'interno di una variegata *governance* della riproduzione animale. Per affrontare appieno la «topologia biopolitica»⁴² della produzione di carne dobbiamo fare qualcosa di più che esporre gli orrori del mattatoio; dobbiamo anche mappare gli assemblaggi della riproduzione animale, distribuiti tra gli esseri umani e gli altri animali⁴³. Questa mappatura rivela come l'allevamento animale, in quanto momento essenzialmente trans-specifico, deve essere considerato, per riprendere il termine di Eva Hayward⁴⁴ e di Donna Haraway⁴⁵, come *metaplasmico*: uno spazio antecedente le divisioni politiche di segno e referente, di materiale e semiotico, di voce e parola – e, soprattutto, di animale e umano. È uno spazio in cui «la

valuta semiotica dei simboli animali e il traffico materiale di sostanze animali»⁴⁶ si incontrano, dove gli intrecci carnali sono una fucina in cui sia la specie che il sesso vengono continuamente disfatti e ricreati. Se la macellazione fissa saldamente il confine di specie, come suggerisce Agamben, la commistione e l'intreccio trans-specifico necessari alla riproduzione del biocapitale lo confondono. L'audace proclama della legge, che dichiara che l'allevamento e la bestialità sono cose distinte, è una *favola* tanto tautologica quanto insostenibile e forse profondamente vulnerabile – ma, per il momento, rimane la favola fondamentale su cui si basa la massiccia accumulazione di biocapitale.

Eppure, stando all'influente teoria dell'antropogenesi di Agamben, questa favola potrebbe essere spiegata semplicemente come la prosecuzione dell'immemorabile separazione rituale dell'umano dall'animale. Il processo apparentemente semplice di separazione dell'umano dall'animale nel pensiero occidentale, secondo Agamben, procede infatti per verità, attraverso un'«inclusione escludente» o «un'intima cesura» che «passa innanzitutto all'interno dell'uomo»⁴⁷. Agamben nota ancora che la separazione tra uomo e animale dipenda da una precedente distinzione tra vita (*l'animale*) e non-vita (*l'inanimato*). Il termine che viene incluso (*animale*) nella prima distinzione (vita vs. non-vita) funziona come il termine invece escluso della distinzione secondaria (umano vs. animale). La distinzione secondaria, a sua volta, presuppone l'umano come qualcosa di più che un semplice essere biologico. A causa della prima inclusione, però, l'umano *deve* anche *essere* necessariamente biologico. L'antropogenesi, l'articolazione dell'umano, richiede perciò l'articolazione di qualcosa che è essenzialmente animale all'interno dell'umano. L'animale incluso nell'umano è una zona d'eccezione: quella zona dell'umano che può essere esclusa come essenza non ancora qualificata, o meglio «nuda vita». Piuttosto che identificare con fermezza e decisione l'umano con sé stesso, questa «macchina antropologica» sospende gli esseri umani in una «zona d'indistinzione» in cui essi possono non essere ancora sé stessi – proprio perché conservano la loro animalità, quello stesso *bios* che fonda la loro inclusione iniziale come viventi⁴⁸. La nuda vita come prodotto della macchina antropolo-

40 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2018.

41 *Id.*, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.

42 Michelle Murphy, *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience*, Duke University Press, Durham 2011, p. 11.

43 Sarah Franklin, *Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy*, Duke University Press, Durham 2007; Donna J. Haraway, *Manifesto delle specie compagne. Cani, persone e altri partner*, trad. it. di Matteo Martelli, contrastobooks, Roma 2008; Mel Chen, *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*, Duke University Press, Durham 2012.

44 Eva Hayward, *More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciated Selves*, in "WSQ: Women's Studies Quarterly" 36, 3-4, 2008, pp. 64-85.

45 D. Haraway, *Manifesto delle specie compagne*, cit.

46 Nicole Shukin, *Capitale animale. Biopolitica e rendering*, trad. it. di Bianca Nogara Notarianni, a cura di Federica Timeto e Massimo Filippi, Tamu, Napoli 2023, p. 27.

47 G. Agamben, *L'aperto*, cit. pp. 23-24.

48 *Ivi*, pp. 38-43.

gica, sostiene Agamben⁴⁹, coincide con quel che «lo stato di eccezione» dell'*Homo Sacer* produce come «elemento politico originario» della biopolitica contemporanea. L'animale è così l'incluso-escluso, e il termine sostanziale su cui si fondano le operazioni biopolitiche.

Che cosa dunque dire della macchina antropologica alla luce dell'interdizione giuridica contro il sesso interspecifico? Una facile lettura delle leggi sulla bestialità potrebbe portarci a concludere che esse sono parte integrante dell'antropogenesi. Agamben chiama le divisioni operate dalla macchina antropologica «cesure»⁵⁰, come le pause o le interruzioni forzate della poesia; e forse questa interdizione giuridica effettua una bestiale cesura per dividere gli uomini dagli animali lungo la linea del sesso. L'interdizione giuridica contro il sesso interspecifico, del resto, opera secondo una simile «divisione della divisione». Perché l'interdizione esista, deve esistere una commensalità biologica che, a sua volta, permetta il contatto sessuale: una antecedente distinzione tra cose *chiuse* al sesso (l'inanimato) e cose al sesso aperte (gli animali). È solo quest'ultima categoria – le cose aperte alla possibilità del sesso – che la cesura della bestialità percorre. E lo fa operando una seconda divisione tra uomini e animali. Questa divisione procede secondo un ragionamento che Agamben riconosce a partire dalla dichiarazione di Martin Heidegger secondo cui «l'animale è povero di mondo»⁵¹: gli animali hanno voce, si dice, ma non linguaggio. Rispondono agli stimoli ambientali senza essere in grado di distanziarsi da essi, di aprire il proprio orizzonte sul mondo che si dà al di là dell'immediato e del sensuale – ciò che cattura la loro attenzione e li attrae. Gli animali possono esprimersi – cinguettare, grugnire, ringhiare e muggire – ma questa espressione mancherebbe di una struttura di significazione che descriva un mondo; le loro espressioni mostrano, piuttosto, ciò che Agamben ha chiamato altrove «innocenza del linguaggio»⁵². Chi sostiene la cesura della bestialità pone da una lato gli esseri umani che, parlando, possono acconsentire al sesso e, dall'altra, gli animali incapaci di parlare, e che non possono quindi acconsentire al contatto sessuale. Per riconoscere in questo processo una «divisione della divisione», dobbiamo notare come il termine incluso nella prima divisione ricompaia, ancora una volta,

come termine escluso dalla seconda divisione: gli animali sono definiti come creature esposte alla possibilità del sesso, eppure dal sesso per sempre escluse, per l'assenza di un linguaggio capace di render conto del significato del sesso stesso.

Il trattamento giuridico degli animali in un'analisi di questo tipo assomiglia molto al trattamento giuridico de* *bambin** e delle persone disabili. I sistemi giuridici negano a* *bambin** la capacità di acconsentire al sesso, percorrendo un ragionamento parallelo a quello heideggeriano degli animali come «poveri di mondo». Le leggi sull'età del consenso negli Stati Uniti definiscono l* *bambin** come priv* della capacità cognitiva di valutare adeguatamente il significato e le conseguenze del sesso. Possono essere in grado di «esprimere» il consenso, cioè di vocalizzare fisicamente la parola «sì», ma si ritiene che non abbiano la capacità di giudicare il significato di ciò cui stanno acconsentendo. Il diritto, qui e altrove, definisce il consenso come mai solo vocale – il consenso è, piuttosto, la profonda consapevolezza di ciò che la vocalizzazione significa. E in effetti l'analisi di Agamben in *Infanzia e Storia*⁵³ dipende da una mossa simile, anche se inverte il tradizionale privilegio della significazione sull'espressione. Agamben definisce il complesso passaggio dall'infanzia alla storia come un movimento da un linguaggio puro di espressione a un linguaggio delimitato di significazione strumentale. Gli esseri umani, a differenza di qualsiasi altro animale, devono imparare a parlare e, nel farlo, devono accettare il limitato vocabolario storico della significazione. Devono imparare a dimenticare la voce senza significato, a parlare usando solo le parole che la Storia ha dato loro come strumenti. Per Agamben si tratta di una perdita di potenzialità, nella misura in cui preclude le infinite varianti dell'espressione a favore di un insieme finito di parole. L'interdizione giuridica contro il sesso interspecifico, che si fonda proprio sull'espressione innocente dell'animale, ascrive il linguaggio al solo essere umano. Ciò che è umano nell'uomo è proprio la capacità di significare, mentre ciò che è animale nell'uomo – ciò che dobbiamo imparare a dimenticare per entrare nella Storia – è l'espressione innocente. È questo che Agamben intende quando dice che la cesura «passa innanzitutto all'interno dell'uomo»⁵⁴. Nel definire l'animale come innocente, chi sostiene quella cesura che è la bestialità separa l'animale innocente dall'uomoificante.

Potremmo quindi chiederci se gli animali, come l* *bambin**, sono

49 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 137.

50 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, cit., p. 50.

51 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della Metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 1992, p. 243.

52 G. Agamben, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata, 1985, p. 27.

53 G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1979.

54 *Id.*, *L'aperto*, cit. p. 24.

esseri innocenti. Dobbiamo intendere la legge come anzitutto interessata all'innocenza del linguaggio dell'animale, preoccupata dell'incapacità dell'animale stesso di comprendere adeguatamente il significato del sesso? È proprio qui che l'ontoteologia "atemporale" dell'analisi di Agamben comincia a logorarsi⁵⁵. La cesura della bestialità opera infatti un terzo taglio strategico. Entro l'insieme delle creature aperte al sesso ma chiuse al linguaggio (tutti gli animali), vi sono da un lato creature che rimangono aperte al sesso (animali da reddito), dall'altro creature che la legge *esclude* dal sesso attraverso l'interdizione giuridica (animali da compagnia). In entrambi i casi, gli animali sono privi di linguaggio ma conservano la voce, e la loro innocenza categorica non dovrebbe giustificare il differente trattamento. Ma l'innocenza animale è percorsa a sua volta da un taglio, determinato dalla posizione dell'animale catturato all'interno dell'apparato biopolitico. Per gli animali che ne sono protetti, l'innocenza dimostra l'abusività del sesso: il fatto che un animale non possa parlare è la prova che il contatto sessuale deve essere un abuso – produce quindi dolore, danni e sofferenze. Data l'incapacità dell'animale da compagnia di esprimersi e prestare consenso, la legge si esprime al suo posto, vi sostituisce il proprio giudizio e crea le condizioni per cui la violenza contro gli animali può essere considerata grave o dannosa. Un inquadramento differente andrebbe a recidere le intime suture che ci legano ai nostri animali da compagnia. Senza dolore e senza lutto, il nostro attaccamento agli animali da compagnia non avrebbe lo stesso significato, ed è proprio la valenza affettiva delle nostre relazioni che avvalorava la loro innocenza e li esclude definitivamente dal sesso. Piuttosto che identificare *ciò che è animale nell'uomo* come l'innocenza del linguaggio, l'interdizione giuridica in questo caso identifica *ciò che è umano negli animali* come la capacità di possedere un'intimità che può essere abusata. L'innocenza del linguaggio dell'animale chiude l'animale da compagnia al sesso e impone che l'indicibile abuso degli animali venga ricodificato e registrato come una grave lesione – una lesione che *parla* nonostante l'innocenza di chi l'ha subita. La legge non produce in realtà una bestiale cesura che divida l'uomo dall'animale, ma una bestiale cicatrice, che divide e sutura allo stesso tempo: la linea ripercorribile di una separazione violenta che collega le carni, allo stesso

55 Cfr. Cary Wolfe, *Davanti alla legge. Umani e altri animali nella biopolitica*, a cura di Cristina Iuli, Mimesis, Milano 2018; Dominick LaCapra, *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*, Cornell University Press, Ithaca 2009.

tempo, segna una differenza storica⁵⁶.

Ma è proprio l'innocenza della voce dell'animale da reddito a fondare la sua esposizione a una violenza priva di significato – che comprende, fra le altre, quella consentita dalle esenzioni zootecniche. È perché il muggito della mucca non significa nulla (più che un muggito) che lo smembramento della mucca non può essere riconosciuto come evento doloroso – proprio come il muggito della mucca non significa né dolore né piacere quando viene inseminata artificialmente. L'innocenza del linguaggio, piuttosto che dimostrare l'abusività dell'atto, in questo quadro *consente* l'esercizio di una violenza ritenuta priva di significato e di storia: un mero afflato di voce, identico a milioni di altri muggiti fra loro indiscernibili. Le mucche, in quest'ottica, sono orfane della Storia. Non possono parlare, avere un passato o un futuro. Non sono in grado di apparire se non come carne già «massificata» e destinata all'annientamento⁵⁷ o, secondo l'evocativa espressione di Judith Butler, come «vite [che] devono essere negate»⁵⁸. Ma hanno la particolarità di rimanere animate, e di essere mantenute in vita, e quindi devono essere negate ancora (e ancora). Queste vite non possono essere piante perché sono sempre già perdute; o, piuttosto, non sono mai "state" e quindi devono essere uccise, poiché sembrano continuare a sopravvivere, ostinatamente, in uno stato di morte⁵⁹. Non è sufficiente dire che l'animale da reddito, che costantemente abita l'orlo dell'annientamento nel macello industriale, è semplice nuda vita – come Agamben l'ha definita in *Homo Sacer*: vita che può essere uccisa ma mai sacrificata. La condizione rivelata dalle esenzioni zootecniche è ben più complessa e richiede di sondare gradi di piacere e dolore non contemplati da questa formulazione. Queste gradazioni, infatti, vengono tenute nascoste da quell'attenzione miope alla truce fine che gli animali da reddito fanno nel macello, un'attenzione che riscrive la storia dell'animale come da

56 L'utilizzo che faccio della cicatrice è saturo dell'ambivalenza critica delle relazioni uman*-compagn* animale: riconosce sia le varie forme di violenza che rendono possibili tali relazioni, sia l'intimità, l'affetto e il piacere che tali relazioni possono produrre.

57 Carol J. Adams, *The War on Compassion*, in "In The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader", a cura di Carol J. Adams e Josephine Donovan, Columbia University Press, New York 2007, p. 27.

58 Judith Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi, Milano 2004, p. 54.

59 Butler si esprime qui sulla violenza contro le vite umane che non sono normativamente riconosciute come vivibili e non, propriamente, sulla violenza contro gli animali non umani. Tuttavia, come nota Cary Wolfe, non sussiste alcuna giustificazione interna all'argomentazione di Butler che escluda gli animali non umani da questa politica del lutto. cfr. C. Wolfe, *Davanti alla legge*, cit.

sempre destinato a morire. Come chiariscono le leggi sulla bestialità, gli animali da reddito sono una vita esposta al sesso, ma una vita che non può essere violentata – una carne che può essere toccata, ma che non può essere ferita.

È una vita incarnata, vulnerabile, fragile ed esposta. Se il nostro rapporto con gli animali da compagnia può essere inteso a partire dalla figura della cicatrice, il nostro rapporto con gli animali da reddito andrebbe raffigurato come una ferita che non si richiude. È una ferita in cui la carne torna a riaprirsi su altra carne, una ferita che si slabbra continuamente, in cui la cicatrice non sembra mai prendere corpo. Che tipo di etica potrebbe comportare una sutura? Le suture richiedono di riavvicinare i lembi di carne, di tenerli strettamente assieme. L'economia riproduttiva della carne, che intreccia le carni di più specie, produce sia le esenzioni che l'occultamento delle esenzioni stesse. È questa economia riproduttiva di fondo che richiede una critica, proprio perché è quello lo spazio in cui gli esseri umani e gli animali da carne vengono ancora catturati, e visceralmente legati, entro una comune vita che non è ancora irrevocabilmente segnata dall'annientamento. Se il bestiame è orfano della Storia, è perché l'uomo lo ha abbandonato. Potremmo considerare una politica di sola denuncia degli orrori del mattatoio come del tutto insufficiente al compito che le è stato affidato. Dovremmo forse iniziare a porci interrogativi diversi da “Come possiamo porre fine a questo massacro?”. Dovremmo piuttosto chiederci: “Quale cura dobbiamo a queste *creature* dell'umanità?”. Non intendo qui sottintendere una politica paternalistica, che riproduca il dominio pastorale dell'umanità sugli animali: ma che dobbiamo agli animali quel sostegno che una persona nostra compagna può richiedere. Intendo, insomma, qualcosa di più viscerale. Piuttosto che fare i conti con la sola morte degli animali, una morte già codificata come insopportabile nei termini del nostro incontro con essa – una morte abietta e massificata – credo che dobbiamo lottare contro quell'intreccio interspecie che riproduce così tante vite solamente per metterle a morte. Dobbiamo anzitutto confrontarci con quell'intreccio che *produce e conduce* gli animali alla vita.

Traduzione di Bianca Nogara Notarianni

Angela Balzano

L'Eva virale o del compost che siamo¹

My, my, if you've ever heard what I've heard in the night
What a fright, must've been a parasite in my past life [...],
It's a woman's world, so to speak Pussy, you sour
Never givin' credit where it's due
'cause you don't like pussy in power

(Little Simz, *Venom*)

Fino a ora, siccome il nostro intento resta *cospirare*, abbiamo cercato di capire chi ci permette di *respirare insieme*: i batteri sembrano far molto per noi in questo senso. Ma nel compost che siamo si respira insieme anche grazie ai virus, amanti quanto i batteri delle acque in cui stiamo per immergerci. Non abbiamo bisogno, infatti, solo di una data percentuale di ossigeno nell'atmosfera per sopravvivere, abbiamo anche bisogno che i livelli di CO₂ non superino i valori soglia. Questo particolare lo abbiamo dimenticato nella corsa all'industrializzazione, dal momento che siamo oggi a 419,13 parti per milione (ppm), mentre non dovremmo superare le 280². Per fortuna i virus non hanno dimenticato di partecipare alla discesa sui fondali marini che chiamiamo “pompa biologica del carbonio”, cioè quel processo grazie al quale la CO₂ viene trasformata in carbonio organico tramite la fotosintesi, esportata attraverso particelle che affondano e infine sequestrata nelle profondità oceaniche³. Ispirata da Haraway, durante quest'immersione penso a batteri e virus come divinità talassiche. Nuoto tra le Eolie e Capo Milazzo, davanti a me Vulcano, alla mia sinistra l'Etna: divinità ctonie per eccellenza. Vedo rifratto il sole ma i miei occhi non colgono la molteplicità

1 Pubblichiamo un estratto da Angela Balzano, *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, Meltemi, Milano 2024, su gentile concessione dei curatori di collana e dell'autrice.

2 Scripps Institution of Oceanography (California), *Carbon Dioxide in the Atmosphere Hits Record High Monthly Average*, disponibile all'indirizzo: <https://keelingcurve.ucsd.edu/2018/05/02/carbon-dioxide-in-the-atmosphere-hits-record-high-monthly-average/>.

3 Lionel Guidi *et al.*, *Plankton Networks Driving Carbon Export in the Oligotrophic Ocean*, in “Nature”, vol. 532, n. 7600, 2016, pp. 465-470.

di forme di vita e di morte che si svolge in questa soluzione alcalina. Posso solo sentire, poi rincasare e trovare certezze tra le pagine del rapper biologo D'Alelio (o Doc Domi) che spiega perché i virus «non sono solo un'arma di distruzione» ma anche «un fattore che promuove l'evoluzione della specie»⁴. Osservando l'*Emiliana huxleyi*, una specie di fitoplancton molto importante per il ruolo che gioca nell'assorbimento del carbonio, si potrebbe ipotizzare che in acqua il sesso si sia sviluppato prima come forma di difesa *da* e poi di convivenza *con* i virus, dal momento che le cellule che si riproducevano clonalmente venivano attaccate dai virus e quelle che hanno iniziato a farlo sessualmente passavano incolumi:

Nel lungo periodo si genera una magnifica interdipendenza tra ospite e parassita che sfiora quasi il mutualismo: il virus dipende da Emiliana per vivere, Emiliana dipende dall'ospite per mantenere il sesso abbastanza frequente da permettere al proprio patrimonio genetico di rimescolarsi in maniera tale da divenire sempre più adatta all'ambiente⁵.

Divinità talassiche, per la biologia troppo a lungo solo parassiti e ancora oggi neppure classificabili come forme di vita, i virus si rivelano fondamentali per la respirazione e per la riproduzione non solo sui fondali o nelle profondità marine, ma anche dentro l'umidità e la fluidità delle nostre pance. Scivolo nel Tirreno e mi sento nel giusto posto, il mio corpo si scioglie tra gorgonie e posidonia, nuoto rincorrendo la domanda: e se fosse proprio un virus il segreto della gestazione nelle mammifere? Qui giù, in questo blu per fortuna ancora dipinto di blu, i virus si sono rivelati preziosi alleati, quasi simbiotici, del fitoplancton, tanto da aver permesso il passaggio a una nuova forma di riproduzione, non più clonale, ma sessuale, riproduzione che ha reso l'*Emiliana huxleyi* ancora più capace di assorbire carbonio⁶. Che succede tra mammifere invece?

Se il DNA mitocondriale lo dobbiamo ai batteri, ai virus dobbiamo il funzionamento di uno tra gli organi temporanei più riusciti tra mammifere, la placenta. L'attenzione verso la placenta non è nuova ai femminismi, dal momento che non è nuovo ai femminismi l'amore per l'acqua e che, come ricorda Braidotti, «la posizione della placenta»

è emblematica in quanto «ambiente gestazionale liquido»⁷. Di lei nei manuali medici e nelle enciclopedie si legge che «è deputata a nutrire, proteggere, sostenere» la vita umana. Tuttavia, è raro imbattersi in articoli che riguardano la sua evoluzione, ecco perché ci soffermeremo sui nessi placenta-virus: perché il compost che siamo comincia con un'infezione.

Poche percentuali per capire il compost che siamo: una parte significativa, più del 45%, del genoma umano è costituita da elementi trasponibili, cioè sequenze genetiche mobili; il 18% di questo 45%, che in biologia si dice «materia oscura del genoma», è composto da sequenze retrovirali, regalo di antiche infezioni nelle cellule della linea germinale⁸. Ma il dato che a noi interessa è soprattutto questo: quasi l'8% del nostro DNA è retrovirale ed è dal sito dell'Ordine Nazionale Biologi che leggiamo: «in totale, circa l'8% del genoma umano è retrovirale rispetto a solo l'1,5% dei geni umani al punto da poter affermare che i retrovirus superano la parte umana in noi»⁹.

Cosa ce ne facciamo di questo 8% di DNA retrovirale? Lo impieghiamo come lavoratore riproduttivo della nostra specie. Vi pare mostruoso? L'incubazione umana può essere un incubo postumano per tutti coloro che rimangono infangati nell'antropocentrismo. La nostra gestazione funziona come un'infezione. Senza virus a infettarci 150 milioni di anni fa saremmo forse rimaste ovipare o chissà per quale altra via ci saremmo dotate come mammifere di una placenta. Fatto sta che ci serviva la velocità di replicazione dei virus per inventarci un organo come la placenta, capace di trasmettere nutrienti e di proteggere il feto dal rifiuto del corpo gravido. Il feto, infatti, esprime le proteine del corpo gravido, che il suo sistema immunitario accetta, ma veicola al contempo quelle maschili che il suo sistema immunitario in un primo momento ritiene invasive. La placenta protegge il feto dall'attacco del sistema immunitario contro le proteine maschili: è l'interfaccia corpo gravido-feto e si comporta proprio come un'interfaccia tra agente patogeno e ospite.

La placenta si dimostra così dotata dell'alto livello di adattabilità specifico delle entità che replicano più rapidamente: i virus. Le cellule di mammifera non sono dotate di fusione cellula-cellula, questa è la

4 Domenico D'Alelio, *La microgiungla del mare*, Hoepli, Milano 2020, p. 63.

5 *Ivi*, p. 66.

6 Cfr. <https://cordis.europa.eu/project/id/221812/results/it>.

7 Rosi Braidotti, *Il postumano. Femminismo* (vol. 3), trad. it. di Sofia Aurilio, DeriveApprodi, Roma 2023, p. 159.

8 Gli HERV, cioè gli *Human Endogenous Retrovirus*, tra i cui primi studiosi ricordiamo Thierry Heidmann, possono diventare parte del genoma cellulare integrando una versione DNA di se stessi nel DNA della cellula.

9 Cfr. <https://www.fnob.it/2018/12/13/i-retrovirus-endogeni-nellevoluzione-umana/>.

modalità con cui i retrovirus e altri virus con involucro entrano nelle cellule ospiti durante un'infezione. Oggi ne abbiamo le prove: nelle femmine della specie sapiens le sequenze geniche retrovirali sincitina 1 e 2 sono essenziali alla sopravvivenza del feto, se si reprimono non si forma quella membrana tra placenta e feto necessaria alla sua sopravvivenza: senza, gli embrioni muoiono a metà gestazione (lo sappiamo grazie alle tope ovviamente, le loro sincitine si chiamano A e B, ma hanno la stessa funzione). *Sincitina*, un retrovirus il cui nome parla: *sin* significa insieme, *cyt* sta per cellula. Sincitina: *tiene insieme le cellule*, permettendo la fusione di cellule in masse cellulari aggregate con nuclei multipli al posto di pareti individuali, formando così lo strato protoplasmatico che funge da cuscino permeabile nella placenta mediando tra sangue del corpo gravido e fetale.

La gestazione dei sapiens avviene grazie all'eredità infettiva. Quando un retrovirus si innesta in ovuli e spermatozoi, infatti, diventa parte permanente del genoma, endogeno e non estraneo. Immaginatoci 150 milioni di anni fa: eravamo ovipare e un virus ci ha infettate provocandoci chissà quali malori ed è poi rimasto lì, si è integrato nel DNA nucleare colpendo le cellule germinali e rendendosi ereditabile di generazione in generazione. E di generazione in generazione noi ci abbiamo guadagnato la possibilità di andarcene dove ci pare con il feto al seguito invece di rimanere confinate in un dato territorio per covare e proteggere.

Alla base dell'eredità infettiva c'è l'attitudine degli organismi a scambiarsi informazioni genetiche utili alla comune sopravvivenza ignorando i confini di specie. È così che siamo diventate Eve mitocondriali e ora ci scopriamo Eve virali, perché siamo da sempre simbiotici batterico-virali, siamo da sempre compost. La domanda sull'uovo e la gallina si materializza in corpuscoli molecolari: viene prima la mammifera o la sincitina, prima il DNA mitocondriale o retrovirale? Insieme, ci siamo fatte insieme e tutto ciò

apre la possibilità di studiare secondo un nuovo paradigma i virus e le modalità con cui interagiscono con le cellule, valutandone l'utilità, a volte anche essenziale come si è appena visto nella placenta, per le varie funzioni sia delle singole cellule che dell'organismo, quali agenti attivi che collaborano favorendo l'adattabilità delle cellule e quindi la loro capacità evolutiva¹⁰.

10 *Ibidem*.

Questo lo scriveva l'Ordine Nazionale dei Biologi nel 2018 ma oggi è il 2024 e siamo a *Sars Wars*, direi per la precisione episodio III *La vendetta dei Sith*. Siamo in un post-pandemia che sa di regime della post-verità. In occidente "abbiamo fatto la guerra al virus" facendola in realtà alle persone più precariamente esposte a sfruttamento e isolamento. Poca indulgenza è concessa a chi osa leggere spinozianamente il presente. Dall'*Etica* di Spinoza abbiamo imparato che per trasformare una passione negativa in una passione gioiosa dobbiamo studiare la natura del male che ci fa indulgere in tristezza&immobilismo. Per questo la sua *Etica* qui diventa *more biologico demonstrata*: perché studiando queste divinità talassiche mi auguro possiamo mutare i nostri affetti. Ci aiuterà apprendere che il trasferimento genico orizzontale ci è garantito dai virus, che si affannano appunto come contrabbandieri (i *trickster* di Haraway) a spargere qui e lì pezzetti di DNA?

Lo studio del trasferimento genico orizzontale potrebbe non essere sufficiente a offrire ragioni per chi ha perso persone amate e per le persone scomparse stesse. Non ci sono ragioni per questo tipo di passioni, c'è solo la cura dell'accettazione del limite: imparare a fermarsi sulla soglia della nostra mortalità. Pensare la morte quando di mezzo ci sono l'amore e la relazione vuol dire ammettere che c'è un sentire comune che tende al suo rifiuto. Non desideriamo mai perdere chi amiamo e se chi amiamo coincide con chi ama, come spesso per i sapiens occidentali, allora non molliamo mai la presa sulla vita. Il successo del connubio neoliberalismo-scienze della vita in occidente si deve proprio a questo desiderio di cura dell'umano oltre i limiti, anche se la medicina rigenerativa è transspecie nella misura in cui impiega corpi di animali non umani, batteri e virus al servizio della rigenerazione dell'umano. La medicalizzazione, sia del corpo umano singolo che del corpo umano-massa-popolazione, è stata perseguita proprio mentre gli stessi sapiens occidentali colonizzavano e antropomorfizzavano il pianeta.

Non posso guardare dall'altra parte, fingere che in questo scrivere di *Eva virale* si possa evitare di parlare di morte o almeno dei nostri modi di relazionarci a essa. Io propongo di relazionarci alla nostra morte a partire dalla vita non-umana: non cerchiamo di superarla sempre, scegliamo un limite comune e concentriamoci sui modi di vivere e morire bene con il non-umano. Morire in un ospedale pubblico per negligenza e/o per ignoranza medica, morire perché impossibilitate a pagarsi le cure per malattie causate magari dal lavoro o dall'inquinamento: è inaccettabile ma accade più volte al giorno in troppi luoghi del pianeta. La nostra morte non avviene in un vuoto, si muore diversamente a seconda

del genere, dei rapporti di classe e dei processi di razzializzazione, ma ogni morte è sempre comunque intrecciata a vita e morte delle altre specie. In particolare noi persone occidentali, non fosse altro perché il sistema riproduttivo in cui siamo immerse ci ha condotte alla sesta estinzione di massa, dovremmo pensare alla nostra morte in relazione alla vita delle altre specie, o meglio di quelle che r/esistono, dal momento che: «l'attuale tasso di estinzione delle specie è 10.000 volte superiore al tasso naturale o 'di fondo' e dal 1996 a oggi il numero totale di specie animali note minacciate è aumentato da 5.205 a 8.462»¹¹. Da Timeto ho imparato che occorre farla finita con la stessa cesura umano-alterità perché «non esiste infatti un altro che non sia già con, in noi, né esiste un noi stabile che non sia da sempre, e continuamente, in divenire»¹². La vita è una zona di transizioni, si incontra spesso la morte che sta lì come passaggio, tra un divenire e un altro.

Medicina riproduttiva e medicina rigenerativa impiegano purtroppo le tecniche di ingegneria genetica a soli scopi umani, la prima promettendo di curare l'umano prima della nascita e la seconda di curarlo oltre la morte¹³. Passato e futuro si susseguono in un presente fagocitato dalla prestazione: per chi se le può permettere, certo, le scienze della vita promettono sempre corpi abili e in perfetta salute. Corpi costruiti biotecnologicamente, capitale umano il cui tempo è quello della produzione:

11 Cfr. <https://www.iucnredlist.org/>. Su questi dati e su come vengono costruiti e raccolti c'è dibattito, c'è chi sostiene che le stime dello IUCN siano a ribasso perché tengono in maggior conto le estinzioni tra vertebrati sottovalutando gli invertebrati, in particolare i marini: «Ad esempio, se ci concentriamo sui molluschi stimiamo che dal 1500 tra il 7,5 e il 13% di tutti i più di 2 milioni di specie note si sono già estinte, e che gli ordini di grandezza sono superiori di 882 volte a quelli della Lista Rossa» (Robert H. Cowie, Philippe Bouchet, Benoît Fontaine, *The Sixth Mass Extinction: Fact, Fiction or Speculation?*, in "Biol Rev Camb Philos Soc", vol. 97, n. 2, 2022, pp. 640-663). C'è poi chi sostiene che pur mantenendo prudentemente basse le stime dei tassi di estinzione siamo ben oltre il tasso di fondo delle cinque (o forse sei?) estinzioni precedenti (Gerardo Ceballos, Paul R. Ehrlich, Anthony D. Barnosky, Andrés García, Robert M. Pringle, Todd M. Palmer, *Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction*, in "Sci Adv", vol. 1, n. 5, 2015). Io ritengo umilmente che rivedere e produrre altri dati non è il punto, che dovrebbe già bendisporci a fare della giustizia riproduttiva transspecie la consapevolezza che abbiamo superato il tasso di estinzione di fondo, con Haraway: «Disaggregare i grandi numeri e i modelli delle scienze del clima e della popolazione nelle loro complessità, per quanto importante, non è esattamente il punto. Il punto è: quali mondi materializzano altri mondi?» (Donna Haraway, *Fare parentele nello Chthulucene: riprodurre la giustizia multispecie*, in Adele Clarke e Donna Haraway (a cura di), *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, trad. it. di Angela Balzano, Antonia Anna Ferrante, Federica Timeto, DeriveApprodi, Roma 2022, p. 105).

12 Federica Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano 2020, p. 201.

13 Ha ragione invece Benjamin quando scrive «l'industria medica continuerà a causare morti fin quando rimarrà un'industria»: Ruha Benjamin, *Viral Justice: How We Grow the World We Want*, Princeton University Press, Princeton 2022, p. 203, [n.d.A.].

meno ci ammaliamo e più ci curiamo meglio è. Tuttavia, a confinarsi nel recinto del *bios* non ci si accorge che ci ammaleremmo di meno se cambiassimo il sistema riproduttivo, se dal sistema chiuso e fintamente autopoietico che è il capitalismo, passassimo a un sistema simpoiетico aperto.

Il divenire bio/zoe/geologico ci è poco familiare, ma proviamoci, i femminismi possono aiutarci. Seguiamo qui il suggerimento di Braidotti:

La politica femminista mette in evidenza la forma specifica di autoimmunità generata dalla sequenza materna, gestazionale, placentale e fetale, in quanto assemblaggio eterogeneo. Gli assemblaggi postumani gestazionali sottolineano un concetto chiave: il sistema immunitario non sempre attacca ciò che è stato iniettato o ciò che è contenuto all'interno del corpo, o non gli appartiene completamente. Non siamo nel binarismo dialettico, esiste uno spazio terzo¹⁴.

Attraversiamo questo spazio alla ricerca di un tempo terzo. Sintonizziamoci su *Aion*, un futuro già sempre presente a sé stesso per la potenza generativa esplosa nel passato. Diventarne consapevoli potrebbe aiutarci ad abitare diversamente il pianeta in crisi ecosistemico-sindemica, potrebbe lenire alcune delle nostre sofferenze. In *Aion*, che nel mio parallelismo è il tempo della gestazione, il futuro è qui e ora e lo è grazie al passato. La rete di relazioni di cura e rigenerazioni in cui ci scopriamo immerse quando abitiamo questa temporalità senza congiunzioni, questo *passatopresentefuturo*, è estesa e fluida come gli oceani: in immersione ci scopriamo connesse non solo ad altre mammi-fere ma anche a virus, archea e batteri, a specie di altri regni e perciò di altri tempi. È un livello di conoscenza accessibile, e io spero – come in fondo sperava Spinoza – che dalla gnoseologia si possa passare all'etica e dall'etica alla politica.

14 R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 217.

Federica Benedetti

Gorgona: isola, carcere, mattatoio e luogo di incontri multispecie¹

Esseri umani e non umani sono immersi in tempi «confusi, torbidi e inquieti»² che caratterizzano un Pianeta ormai danneggiato e che, per rigenerarsi, ha bisogno di essere re-immaginato e risignificato. Lo Chthulucene descritto da Donna Haraway è un'era sotterranea, invisibile, abitata da entità ctonie, ovvero esseri della Terra, dotati di appendici tentacolari che permettono di abbracciare altre creature per generare nuove forme di parentela interspecifica, «pratica necessaria per imparare a vivere e a morire bene, l'uno con l'altro, in un presente così denso»³.

Medusa, l'unica mortale e la più temibile delle tre sorelle Gorgoni, porta con sé una fama prevalentemente negativa, lasciando spesso in ombra le sue abilità di guaritrice⁴. Medusa è infatti una creatura ctonia spesso associata a Potnia Theron⁵, la Signora degli Animali. La sua figura ctonia rappresenta una simbiosi tra specie fatta di legami situati in altri tempi e in altri luoghi, e che l'essere umano, nell'era dell'Antropocene, ha deciso di porre ai margini. Il corpo senza vita di Medusa, uccisa da Perseo, ha dato vita al cavallo alato Pegaso, e il sangue gocciolante dalla sua testa ha generato le barriere coralline dei mari occidentali⁶; dalla morte di Medusa sono così germogliate nuove modalità di rigenerazione di mondi e relazioni. Conoscere queste creature ctonie e questi mondi invisibili significa ripensare un Antropocene che si è

1 Questo articolo si basa sul campo di ricerca svolto dall'autrice per la tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia all'Università di Torino, e condotto nella primavera del 2023 nel carcere di Gorgona. Il titolo della tesi è *Mondi in con-divenire. Pratiche della cura e nascita di legami interspecifici all'interno del carcere di Gorgona*.

2 Donna Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Claudia Durastanti e Clara Ciccioni, Nero, Roma 2019, p. 13.

3 *Ibidem*.

4 Miriam Robbins Dexter, *La Medusa bella e mostruosa*, trad. it. di Mariagrazia Pelaia, in "Prometeo", 2013, pp. 1-10.

5 Per un'analisi più approfondita delle figure di Medusa e Potnia Theron vedi Anna Lazarou e Ioannis Liritzis, *Gorgoneion and Gorgon-Medusa: A Critical Research Review*, in "Journal of Ancient History and Archaeology", 2022, pp. 47-62.

6 D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit.

ormai dimenticato delle forze vivifiche dell'alterità; l'incontro con l'Altro ci permette di cambiare punto di vista, rendendolo multispecie, per osservare in modo diverso l'Antropocene, come Chthulucene.

Gorgona, l'isola più piccola dell'arcipelago toscano e sede dell'omonima Casa di reclusione, porta nel suo etimo la figura di Medusa. È soprannominata da molti "l'isola dei diritti"⁷, grazie a un evento che negli anni ha scatenato molti dibattiti, soprattutto all'interno dello stesso carcere. Nel 2015 sull'isola vennero aperti un mattatoio e un caseificio per produrre carne e formaggio per il personale penitenziario e i detenuti. Queste attività cessarono nel 2020 grazie agli interventi e all'appello delle associazioni animaliste Lav, Essere Animali e Ippoasi, e grazie alla tenacia di figure che hanno avuto un ruolo fondamentale nella chiusura del macello, come Carlo Mazzerbo, l'ex direttore del carcere di Gorgona, e Giovanni De Peppo, l'ex garante dei detenuti. Non fu tuttavia una scelta condivisa da molti, e, oggi, tra i membri del personale penitenziario e tra la maggior parte dei detenuti rimangono diverse perplessità sulla conduzione del carcere e sulla chiusura delle attività zootecniche. Ciò nonostante, la chiusura del macello portò alla nascita di un nuovo modello rieducativo non violento fondato sulla fiducia reciproca e sulla collaborazione interspecifica; abbandonando le logiche del consumo, gli ormai ex animali da reddito cominciarono a essere accuditi dai detenuti in quanto individui a cui era riconosciuto il diritto alla vita e al benessere psicofisico.

Vedere oltre

L'istituzione carceraria e l'industria della carne sono due sistemi mutualmente costitutivi: l'uno si insedia facilmente nell'altro, tenendo in equilibrio una realtà che nasconde e relega ai margini ciò che è considerato Altro. Il carcere, il cui obiettivo dovrebbe essere quello di rieducare il detenuto, rende violenti. Nelle istituzioni totali, così definite da Erving Goffman⁸, vige ancora la regola dell'isolamento sociale e della punizione, che imprimono sul corpo del reo un'etichetta

7 Vedi per esempio lav.it.

8 In Erving Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, trad. it. di Franca Basaglia, Einaudi, Torino 2010, Goffman definisce l'istituzione totale – come gli istituti psichiatrici, i monasteri e le prigioni – un'istituzione di carattere inglobante che, anche a causa della stessa struttura fisica, impedisce l'uscita verso il mondo esterno e le interazioni sociali.

di eterno criminale. Il concetto di istituzione totale può essere esteso a tutte quelle realtà che si fondano sullo sfruttamento animale, come gli allevamenti intensivi che, nascondendo tra le mura le uccisioni e i maltrattamenti che esseri umani e non umani sono costretti a subire, istituzionalizzano la violenza.

Per descrivere situazioni di disagio e di violenza per l'essere umano è spesso utilizzato il termine *macello*⁹; animalità e umanità facilmente si intrecciano in contesti in cui spesso i diritti umani vengono violati e le condizioni di vita rasentano l'illegalità. Queste due *essenze* non si intrecciano solamente in quanto portatrici di similitudini quando a rappresentarle sono categorie marginalizzate. Animalità e umanità qui si intrecciano perché nel contesto carcerario l'analogia prigioniero-macello non si esprime solo a livello metaforico, ma si manifesta nell'istituzionalizzazione di una violenza che unisce due categorie stigmatizzate, rendendo invisibile tale violenza.

Nel caso di Gorgona, il mattatoio si trovava dentro il carcere, e alcuni detenuti dovevano allevare e accompagnare gli animali alla macellazione. L'ottica specista di secondo grado¹⁰ – un orientamento che discrimina alcuni animali piuttosto che altri – ci porta a normalizzare un lavoro in cui persone che hanno commesso azioni antisociali vengono educate a un mestiere violento che prevede l'uccisione sistematica di altri esseri senzienti, solo perché considerati beni di consumo. Tuttavia, la correlazione tra la violenza sugli esseri umani e non umani è molto stretta¹¹, e assistere a, o infliggere in prima persona una violenza può portare a disagi psicofisici che spesso sfociano nel compimento di azioni criminali; è quindi impensabile che l'allevamento e la macellazione rientrino nei programmi rieducativi delle carceri. L'educazione deve essere eticamente orientata e non violenta, e deve partire dalla

9 Silvia Buzzelli e Marco Verdone (a cura di), *Salvati con nome. Carcere e rieducazione non-violenta: il modello dell'isola di Gorgona*, Giappichelli, Torino 2018.

10 Valerio Pocar, *Specismi. Tra morale e politica*, in Matteo Andreozzi, Silvana Castignone e Alma Massaro (a cura di), *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2013, pp. 89-93.

11 L'associazione Link Italia studia la correlazione tra il maltrattamento e l'uccisione degli animali e le violenze interpersonali, interpretando questa violenza come sintomo patogeno o come fenomeno per prevedere futuri comportamenti devianti. Link Italia si occupa della violenza illegale sugli animali – ovvero quella sugli animali da compagnia – poiché ritiene sia necessario arrivare a ottenere un pieno riconoscimento della violenza illegale prima di passare a ciò che è ancora considerato legale, come le violenze negli allevamenti intensivi. Questa correlazione tuttavia presenta anche aspetti problematici, come discusso in Lori Gruen e Justin Marceau (a cura di), *Carceral Logics. Human Incarceration and Animal Captivity*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

cura, dall'empatia e dalla capacità di vedere oltre le etichette.

Un nuovo modello rieducativo non violento

Nel 1989, all'arrivo a Gorgona di Carlo Mazzerbo¹² e Marco Verdone¹³, gli animali allevati sull'isola – mucche, maiali, galline, conigli, pecore e capre – vivevano rinchiusi, alcuni legati, in attesa di essere macellati¹⁴. Tuttavia, negli anni Novanta, a partire dalle loro riflessioni, i progetti presero un'altra direzione: quella della rieducazione non violenta volta alla creazione di legami con gli animali¹⁵ per portare alla nascita di «veri e propri rapporti di amicizia interspecifica»¹⁶. Dal 2010 Verdone avviò una riflessione sulla realtà del mattatoio insieme ai detenuti; i detenuti che si prendevano cura degli animali instauravano con questi un legame affettivo e nel tempo manifestarono il disagio di condurre gli animali al macello¹⁷: «mi hanno sempre spiegato che la cosa più difficile per loro era accompagnarli nella stanza, perché gli animali si fidavano di loro; venivano stretti in una specie di gabbia e

12 Carlo Mazzerbo è stato direttore dal 1989 fino al 2005, e poi in missione dal 2008 al 2010 e infine dal 2013 al 2015. Infine, ritorna nel 2019 come titolare fisso fino al 2022. Nel 2023 esce l'edizione aggiornata del suo libro *Ne vale la pena. Gorgona, una storia di detenzione, lavoro e riscatto*, pubblicato nel 2013, in collaborazione con Gregorio Catalano, con la casa editrice Nutrimenti (Roma), in cui Mazzerbo racconta la sua esperienza da direttore nel carcere di Gorgona.

13 Marco Verdone ha lavorato come veterinario a Gorgona dal 1989 al 2015. In quegli anni a Gorgona vengono avviate delle ricerche sui benefici terapeutici della medicina complementare; nel 2008 viene avviato il progetto Ondamica per monitorare le attività omeopatiche sull'isola, per umani e non umani. Verdone documenterà in diversi libri l'utilizzo della medicina omeopatica per curare gli animali dell'isola e la sua esperienza a Gorgona. Tra i suoi lavori menzioniamo: *Il respiro di Gorgona. Storie di uomini, animali e omeopatia nell'ultima isola-carcere italiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2008; *Ogni specie di Libertà. Carta dei Diritti degli Animali dell'isola di Gorgona. Il sogno di un mondo migliore per tutti i viventi*, Altreconomia, Milano 2012; *L'isola delle bestie*, Marotta&Cafiero, Napoli 2015, e insieme a Silvia Buzzelli (a cura di), *Salvati con nome. Carcere e rieducazione nonviolenta: il modello dell'isola di Gorgona*, Giappichelli, Torino 2018, che riflettono sui parallelismi tra la detenzione degli esseri umani e quella dei non umani. Verdone ha ottenuto diversi riconoscimenti per il lavoro portato avanti a Gorgona, come il premio letterario "Firenze per le Culture di Pace" promosso dall'Associazione "Un Tempio per la Pace" di Firenze, e la partecipazione alla settima edizione del TEDx Lake of Como 2015, con la conferenza dal titolo *Peace with non human animals*.

14 Stefano Perinotto e Lisa Romiti, *Tappe del viaggio di Gorgona*, in S. Buzzelli e M. Verdone (a cura di), *Salvati con nome*, cit., pp. 165-210.

15 Carla Campanaro, *Le insostenibili contraddizioni del dualismo animale*, in S. Buzzelli e M. Verdone (a cura di), *Salvati con nome*, cit., pp. 41-52.

16 S. Perinotto e L. Romiti, *Tappe del viaggio di Gorgona*, cit., p. 171.

17 C. Mazzerbo e G. Catalano, *Ne vale la pena*, cit.

poi c'era il macellaio che usava la pistola»¹⁸.

Dal 2014 iniziarono a essere emanati dei Decreti di grazia – molti dei quali richiesti dagli stessi detenuti¹⁹ – e vennero definitivamente sospese le macellazioni per risparmiare la vita di quegli animali che, da cose utili al sostentamento umano, acquisirono un nome e divennero *qualcuno*. Mazzerbo e Verdone terminarono il loro incarico sull'isola nel 2015 e, a causa del cambio di direzione, il macello tornò attivo, e gli animali vennero di nuovo declassati allo *status* di cosa²⁰. Nella primavera del 2015 partì un appello a opera delle associazioni animaliste Lav²¹, Essere Animali e di Ippoasi per salvare il progetto di convivenza di Gorgona. Dopo cinque anni, nel 2020, il mattatoio nel carcere di Gorgona chiuse definitivamente.

Nonostante il mattatoio sia chiuso dal 2020, l'eliminazione delle attività zootecniche a Gorgona rimane un argomento controverso: gli operatori penitenziari e la maggior parte dei detenuti sono convinti che sia l'isola sia i detenuti abbiano cominciato a risentire della chiusura del macello e del caseificio. Molti detenuti hanno anche avviato una raccolta di firme contro la chiusura del macello, nella convinzione che, una volta cessate le attività e trasferiti gli animali sulla terraferma, avrebbero perso il lavoro. Al contrario, l'eliminazione dell'attività zootecnica ha permesso a tutti i detenuti di avere un'occupazione lavorativa, non essendoci più il peso economico delle attività precedenti. Il carcere infatti, spendendo molti soldi per il foraggio, il fieno, il mangime, il trasporto e tutte quelle attività legate alla gestione degli animali, non riusciva a garantire un lavoro alla maggior parte dei detenuti²².

Dopo la chiusura del mattatoio venne siglato un protocollo con la Lav e il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Milano Bicocca: l'obiettivo era indagare gli effetti terapeutici della cura e delle relazioni tra i detenuti e gli ex animali da reddito. La responsabile di questi progetti è Barbara Bellettini, etologa e proprietaria del rifugio per animali La Fattoria dei Barbari; Bellettini ha iniziato a indagare come l'attenzione verso i bisogni etologici degli animali porti a comprenderne le loro complessità e specificità, per arrivare a creare dei legami interspecifici più solidi e duraturi.

18 Estratto di un'intervista personale a Giovanni De Peppo, 13 Giugno 2023.

19 C. Mazzerbo, *L'isola dei diritti estesi a tutti*, in S. Buzzelli e M. Verdone (a cura di), *Salvati con nome*, cit., pp. 69-88.

20 S. Perinotto e L. Romiti, *Tappe del viaggio di Gorgona*, cit.

21 Oggi le spese per il mantenimento degli animali rimasti sull'isola sono a carico della Lav.

22 C. Mazzerbo e G. Catalano, *Ne vale la pena*, cit.

Il gioco della matassa

Per sopravvivere all'era dell'Antropocene dobbiamo *essere di questa terra*²³, ovvero «fare parentele, specialmente parentele non biologiche»²⁴, perché i legami multispecie hanno il potere di renderci tutti (insieme) più responsabili²⁵. Lo Chthulucene è l'era di quelle connessioni invisibili e sotterranee che rendono la Terra un sistema iperconnesso caratterizzato non dalla centralità degli esseri umani, ma dai legami (anche invisibili) che questi hanno con tutti gli altri esseri viventi²⁶.

Il gioco della matassa caratterizza l'era dello Chthulucene: è un gioco in cui si trasmettono e si ricevono degli schemi nati dalla collaborazione tra due o più giocatori. L'obiettivo infatti non è vincere, ma creare nuove figure che i giocatori si scambiano²⁷, «con-divenire – non divenire e basta – è il nome del gioco»²⁸. Questo tipo di interazione permette l'incontro con l'Altro; i confini si sciolgono, o meglio, esistono ancora ma vengono risignificati e utilizzati come zone di contatto²⁹.

«Abbiamo bisogno di rigenerazione, non di rinascita»³⁰, scrive Haraway in *Manifesto cyborg*. Questa rigenerazione può avvenire solo se riconosciamo ciò che è sempre stato invisibile, creando nuovi futuri in cui opportunità e intrecci inediti rientrano nella sfera del possibile. In un contesto come quello carcerario sembra difficile poter creare legami di parentela interspecifici, ma a Gorgona nel 2021 sono iniziati nuovi progetti insieme a Barbara Bellettini: l'obiettivo è stato quello di dare ai detenuti un'alternativa, insegnare loro i bisogni etologici degli animali e permettere loro di creare un legame.

Per poter rigenerare è necessario cambiare prospettiva, aprirsi ai bisogni dell'Altro, e per permettere questa apertura è necessaria una fiducia reciproca, fiducia tra chi affida ai detenuti la responsabilità di un altro

23 Bruno Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, trad. it. di Nicola Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2019.

24 Adele Clarke, *Introdurre Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, in A. Clarke e D. Haraway (a cura di), *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, trad. it. di Angela Balzano, Antonia Anna Ferrante e Federica Timeto, DeriveApprodi, Roma 2022, p. 6.

25 D. Haraway, *Manifesto delle specie compagne. Cani, persone e altri partner*, trad. it. di Matteo Martelli, Contrasto, Roma 2023.

26 *Ead.*, *Chthulucene*, cit.

27 *Ibidem*.

28 *Ivi*, p. 27.

29 D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

30 *Ead.*, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di Liana Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, p. 83.

essere vivente, gli stessi detenuti e gli animali di cui si prendono cura. Grazie a questi progetti, non solo avviene un miglioramento psicofisico e si modifica il modo di pensare dei detenuti, ma si trasforma la visione che i detenuti hanno degli animali. Infatti, vedere ciò che è sempre stato invisibile ne permette l'avvicinamento e la comprensione. A Gorgona, molti detenuti arrivano da realtà in cui non si dà valore all'incontro con l'Altro, e il lavoro svolto in carcere, che si focalizza proprio sul contatto e la creazione di relazioni interspecifiche, ha dato avvio a un percorso di decostruzione dei confini. È proprio l'incontro multispecie a rendere possibile un cambio di prospettiva.

La collaborazione tra l'associazione Do Re Miao, di cui Bellettini è presidente, e il carcere di Gorgona ha inizio nel 2014. Il progetto di educazione alla relazione, che intendeva sperimentare il potenziale educativo del rapporto e della convivenza con l'alterità, venne interrotto quando ripresero le attività zootecniche, per poi essere riavviato nel gennaio 2022 come ricerca inserita nella Convenzione per la collaborazione scientifica tra il Comune di Livorno, la Casa Circondariale di Livorno e l'Università degli Studi di Milano-Bicocca³¹. Il progetto è intervenuto anche sul piano culturale, coinvolgendo non solo i detenuti ma tutto il personale penitenziario, e spiegando loro che esiste un'alternativa all'idea comune che certe specie animali siano utili al solo consumo umano.

L'avvicinamento, il riconoscimento e la cura dell'Altro hanno fatto emergere in parte dei detenuti un sentimento di empatia e riflessioni sulla soggettività degli animali. La cura dell'Altro, infatti, permette di allontanarsi da ciò che si conosce per scoprire nuovi mondi; permette l'apertura a nuovi linguaggi e nuove modalità di ascolto che consentono la formazione di *strati* sempre più spessi di una coscienza e una conoscenza dell'alterità. Questo processo lo descrive bene Bruno Latour³²: non si può dire di aver compreso la forma di una sfera senza prima essersi soffermati sugli anelli che la compongono. La lenta composizione della sfera attraverso la sovrapposizione degli anelli, il percorso lungo e tortuoso intrapreso dai detenuti nell'educazione della cura dell'Altro, e il sapersi soffermare a *vedere e sentire* ciò che è sempre stato invisibile e sconosciuto, adempiono alla necessità di essere presenti all'interno di questi anelli, in modo da conoscere meglio la realtà che ci permette di

31 Barbara Bellettini, *L'isola fenice – il progetto*, in Barbara Bellettini, Giulia Fruzzetti, Anna Orlini e Lino Cavedon (a cura di), *Gorgona: l'isola fenice. Progetto di rieducazione assistita con gli animali della fattoria rivolto ai detenuti del carcere*, Centro Studi Erickson, Trento 2023.

32 B. Latour, *Essere di questa terra*, cit.

esistere così come siamo ora. Bisogna vedere quanti anelli occorrono per rigenerare relazioni, soggettività, ambienti e mondi futuri: l'alterità ci viene incontro per permettere tutto questo.

Un'isola in (con-)divenire?³³

A Gorgona sono state fatte diverse promesse, molte delle quali però faticano a essere mantenute. Essendoci una quantità di animali troppo elevata per l'isola, uno degli impegni presi dall'amministrazione penitenziaria è stato quello di trasportare la maggior parte degli animali³⁴ sulla terraferma per poi trasferirli nei santuari antispecie della penisola. Ma la chiatta Urgon (adibita al trasporto di animali di grandi dimensioni) si è attivata solo di recente³⁵ per problemi di manutenzione, e gli animali sono ancora in attesa. Inoltre, l'obiettivo finale sarebbe quello di creare all'interno del carcere un vero e proprio santuario con gli animali rimasti sull'isola e gestito dai detenuti adeguatamente formati, ma i progetti, che avrebbero dovuto riprendere nell'Autunno del 2023, sono ancora fermi.

Il modello rieducativo adottato a Gorgona, basato sul lavoro non violento, la fiducia e la collaborazione interspecifica, permette di preparare i detenuti al *fuori*, orientandoli verso nuovi futuri possibili e aprendoli alla conoscenza di legami inediti. Il futuro dei progetti rieducativi però è molto incerto, soprattutto perché la nuova direzione penitenziaria sta valutando la realizzazione di un allevamento ittico sull'isola. Per ora è un'idea inserita in un lungo elenco di tante possibili attività da portare avanti a Gorgona, ma aprire davvero l'allevamento significherebbe tradire tutte le promesse fatte negli anni e il protocollo d'intesa stilato tra la Lav e il carcere.

Con la chiusura del macello e l'avvio dei progetti, Gorgona *isola*, nata con dei confini ben definiti, e Gorgona *carcere*, nato per porre ai margini chi ai margini della società era già relegato, hanno cominciato a colorarsi di significati differenti, diventando il fulcro di nuove forme e modalità di rigenerazione e di relazione con l'Altro. Le pratiche della

33 Questo articolo è stato scritto nel mese di Luglio 2024. Nei mesi successivi sono avvenuti diversi incontri tra Barbara Bellettini, la Lav e il carcere per discutere il futuro dei progetti e della conduzione del carcere.

34 A causa della Peste suina africana (Psa) i maiali non potranno essere spostati dall'isola.

35 Comunicazione personale, Luglio 2024.

cura dell'Altro permettono di aprirsi all'eterospecificità delle relazioni, per entrare in un mondo invisibile e renderlo visibile ai propri occhi. Disfarsi delle lenti dicotomizzanti che categorizzano e creano gerarchie significa vedere realmente i fili che formano la matassa per comprendere il valore di chi ne tiene le estremità; significa trasformare i confini in zone di contatto per con-divenire insieme a un'alterità indispensabile per rigenerare e rigenerarsi.

Se sull'isola si riuscisse davvero a realizzare un santuario per animali, i detenuti, una volta usciti, potrebbero continuare a intessere i legami interspecifici intrapresi a Gorgona, riconoscendoli e consolidandoli in altri luoghi e insieme ad altri attori. Gorgona diventerebbe la Medusa guaritrice e rigeneratrice, simbolo dello Chthulucene. Gorgona diventerebbe quella stessa Medusa associata a Potnia Theron, Signora degli Animali, che in alcune rappresentazioni³⁶ è raffigurata con braccia tentacolari necessarie a proteggere gli animali che la circondano; diventerebbe quella stessa Medusa che dal suo corpo ha dato vita a Pegaso, e dal suo sangue ha dato vita alle barriere coralline dei mari occidentali, creando nuovi futuri e nuovi mondi intrisi di legami invisibili tra specie.

36 F. Timeto, *Donna Haraway e la teratopatia degli altri in/appropriati*, in "aut aut", n. 380, 2018, pp. 127-139.

Giorgio Losi (gorgo)

In difesa dell'abbondanza. Un'intervista con Abundia Tristan Alvarado

Abundia Tristan Alvarado è una donna trans Nahuatl e Apache. Originaria del Messico settentrionale, è emigrata e vive oggi negli Stati Uniti. Attivista da oltre venticinque anni, ha partecipato a lotte antisepiciste, ambientaliste, lgbtq+, per la restituzione della terra alle comunità indigene e i diritti de lavorat*r*i. Questa conversazione è avvenuta in seguito a una conferenza intitolata "Abundance Everywhere: Food Justice, Queerness, Indigeneity to Defend Weelaunee Forest" che Abundia ha tenuto a Redbud, una libreria indipendente di Bloomington, nell'Indiana, il 13 gennaio 2024¹.*

G.L.: Quali ricordi hai della tua infanzia in Messico? Quale rapporto avevi con la comunità, il territorio e gli animali non-umani?

A.T.A.: Io sono di Monterrey, una città industriale tra le più ricche del Messico. La mia famiglia è numerosa, ho sei fratelli e sei sorelle. Quando nacqui mia madre stava guidando un gruppo di donne nell'occupazione del quartiere di Canteras, il nostro quartiere. La polizia la arrestò e cercò di ricattarla, costringendola a firmare perché quelle terre fossero riconsegnate al ricco proprietario terriero che le aveva comprate. Separarci poco dopo il parto era parte del loro ricatto, ma lei si rifiutò di firmare finché non la rilasciarono. Io nel frattempo ero allattata da un numeroso gruppo di donne del quartiere, anche loro neo-mamme. Credo che quest'allattamento collettivo mi abbia fatto molto bene. E certamente di quella occupazione tutt'oggi beneficiano migliaia di persone. Richiese molto lavoro di mediazione e comunicazione, perché l'occupazione coinvolgeva gente di luoghi e etnie diverse, non solo Nahuatl. Erano gli anni Sessanta. Il nostro quartiere era dominato da questo gruppo di donne che non tolleravano intrusioni dalla polizia. Ogni volta che i poliziotti salivano la collina per infastidirci o darci lo

1 Ringrazio Elizabeth Tavella per avermi fatto conoscere Abundia e averci messo in contatto.

sfratto, dovevano fuggire sotto una pioggia di pietre e le loro camionette venivano spinte giù da un dirupo ruzzolando fino a esplodere. Gli uomini le sostenevano, ma erano le donne a condurre queste battaglie.

Mio padre era stato un organizzatore sindacale importante negli anni Cinquanta durante lo sciopero contro la Hilados de México, che produceva fibre sintetiche. Fu uno degli scioperi più grandi nella storia del Messico, che terminò con l'accoglimento di tutte le richieste dell'* lavorat*i. Fu una vittoria significativa per uno stato di destra come il Nuevo León. Ma negli anni successivi mio padre si è demoralizzato. Soffriva di alcolismo. A uno a uno i compagni con cui aveva diretto lo sciopero si erano venduti all'azienda in cambio di tangenti e posizioni di potere. Lui invece era stato messo sulla lista nera e a Monterrey non poteva più lavorare. L'unica lotta che portò avanti quando io ero piccola, da quel che ricordo, fu quella per far arrivare l'elettricità, il gas e l'acqua corrente nel nostro quartiere di Canteras. La nostra era una delle pochissime case fatte di blocchi di cemento sovrapposti, le altre erano di cartone, e nei mesi piovosi si sfaldavano. Subito dopo l'occupazione, le persone si erano unite per migliorare il quartiere, dove mancava tutto. C'era molta fiducia reciproca. Prima che arrivassero l'acqua, la corrente e il gas, collettivamente le persone intagliarono i primi gradini nella montagna e costruirono uno spazio per il trattamento del mais. Le cucine erano come annesse a questa operazione agricola, erano spazi comuni, a differenza delle cucine della cultura bianca e borghese. Io passavo un sacco di tempo con le donne in cucina e portavo i capelli lunghi, un comportamento generalmente tollerato, che già allora rinforzava in me e nelle altre persone la percezione che io fossi più femmina che maschio. In cucina non mi sentivo disforica.

Il nome che ho preso alcuni anni fa, quando ho cominciato una transizione di genere, è quello invece di mia nonna Abundia. Non l'ho mai conosciuta e non mi rimane nemmeno una fotografia di lei. So che era una guaritrice Apache Chiricahua. Oltre a gestire una *cantina*, un bar, che non era una impresa facile allora per una donna sola, faceva una vita clandestina: aiutava le donne ad abortire quando in Messico l'aborto non era ancora legale. Era un lavoro paragonabile a quello che oggi fanno delle donne coraggiose negli Stati Uniti, per esempio nel Texas, dove l'aborto è tornato illegale o è sempre più difficile. Ho intervistato diverse donne che da giovani hanno abortito con lei, nel mio quartiere, e tutte mi descrivono il suo aspetto in modo molto diverso. Penso che ricorresse spesso a dei travestimenti per non essere rintracciata.

Per quanto riguarda il territorio, amavo esplorare la montagna a

Canteras, che ora è stata trasformata in un quartiere di lusso, ma allora era impervia e selvaggia. Passavo tutta la giornata su quella montagna. C'erano diverse specie di piante e animali. Era come un parco giochi. Cercavo un posto che fosse solo per me, indipendente dagli adulti, dove costruire altari per le divinità femminili della montagna. Ero affascinata dai fiori e dalle piante, dalle cascate e dai piccoli laghi dove facevo il bagno. Non mi accorsi fino a che diventai grande della mia povertà, grazie alle molte mamme nel vicinato che di nascosto mi nutrivano (mantenni un rapporto con loro anche dopo lo svezzamento) e grazie ai frutti che trovavo tra gli alberi e i cespugli della montagna: l'idea della Sacra Rete dell'Abbondanza da ricostruire a partire dal nostro rapporto con la terra e con la comunità, in cui oggi investo molto², in contrapposizione con il regime di scarsità imposto dalla società capitalista, deve molto a quegli anni che passai ad avventurarmi sulla montagna. Abbondanza per me significa costruire legami che ci permettono di vivere pienamente, anche in povertà.

Avevo un rapporto speciale con i serpenti, che ancora oggi mi affascinano molto, specialmente nelle divinità femminili atzeche che hanno attributi serpentine (vedi la dea Coatlicue, uno dei culti più antichi e diffusi del Messico, che poi è proseguito come il culto della Vergine di Guadalupe). C'erano serpenti velenosissimi su quella montagna, che proteggono il loro ambiente, per esempio i serpenti a sonagli, quelli corallo, quelli a testa di rame e i cascavel. Alcuni* nel vicinato hanno dovuto amputare un arto dopo essere stat* mors*. Per questo la gente li temeva molto. A me per fortuna non hanno mai dato fastidio. Li rispettavo perché quella terra apparteneva a loro, era sotto la loro giurisdizione.

Una volta mio fratello portò a casa un serpente che aveva catturato, dopo che aveva morso un suo amico, e si mise a cucinarlo. Facevamo la fame. Ricordo che io piansi e insieme a mia madre per l'indignazione uscimmo di casa. Perché mangiare un parente? Similmente mi piacevano molto gli insetti: una volta per fare colpo su un gruppo di turisti americani a cui chiedevo l'elemosina, mi sedetti per sfida su un formicaio. In pochi minuti il mio corpo era ricoperto di formiche rosse, molto aggressive. Per fortuna ne uscii senza punture. Avevo imparato a fidarmi di loro e non mi pungevano.

Per parlare degli animali di Canteras, in una società in cui ci si poteva permettere a mala pena di sfamare i propri parenti stretti, cani e gatti

² Cfr. <https://crimethinc.com/2023/03/02/defending-abundance-everywhere-a-call-to-every-community-from-the-weelaunee-forest>.

erano trascurati, quando non subivano i peggiori abusi. Ancora oggi la situazione per i randagi e gli animali domestici è terribile in Messico rispetto all'Europa: anche loro come tutt* soffrono dell'alto livello di violenza e povertà inflitto dalla società messicana.

Un'ultima cosa che voglio raccontare della mia infanzia è la fascinazione che provavamo già allora per la cultura degli Stati Uniti. Una vicina più abbiente, affiliata con il Partito Rivoluzionario Istituzionale, faceva pagare per vedere la televisione a casa sua (io la guardavo di nascosto dalla finestra). Su quel piccolo schermo in bianco e nero vedevamo bambini dai riccioli biondi che vivevano in case grandissime, mangiavano sandwich e bevevano Coca Cola. L'immaginario messicano è tuttora pervaso dalla cultura bianca e maschilista che ci propinano i media, anche quelli nazionali, ma l'arrivo della televisione fu una svolta. A scuola mi vergognavo che i* mie* compagn* avessero sandwich e Coca Cola, mentre io ero l'unica con tacos e caffè. Però quando protestai, mia madre mi fece provare i cibi americani. Il sandwich quasi mi strozzò e fui subito felice di tornare ai miei tacos, accartocciati nella carta dei giornali.

Quando ti sei trasferita dal Messico agli Stati Uniti?

Per sbarazzarsi di un figlio queer che aveva in casa, a diciotto anni mio padre mi indirizzò verso gli studi seminariali. Come me, più di metà dei seminaristi era queer. Studiare per farsi prete era anche un modo per migliorare il proprio status sociale per un ragazzo indigeno di famiglia povera. E l'idea di andare a vivere in seminario non mi dispiaceva anche perché questo percorso mi permetteva di viaggiare e di uscire dal mio quartiere. Sapevo che dopo avrei ottenuto facilmente una Visa. Infatti, dopo quattro anni mi laureai in filosofia, con una tesi su Tommaso D'Aquino, e nell'autunno del 1992 per alcuni mesi ebbi l'opportunità di vivere a Parigi. Tornata in Messico, nel 1994 partecipai ai negoziati per la pace tra lo stato e l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale: ricordo il cordone di persone che notte e giorno circondava la chiesa dove si tenevano i negoziati, per proteggere dalla polizia chi si trovava all'interno. Tantissima gente, tra cui molt* indigen*, si mosse verso il Sud del Messico per unirsi al movimento zapatista spontaneamente, senza aver ricevuto alcuna sorta di chiamata. Si trattava di condividere i propri beni e i mezzi di produzione, prendere coscienza della propria povertà e anche della propria identità: per la prima volta si

discuteva di cosa significasse essere indigene e non soltanto messicane. Le persone indigene nel Nord erano più isolate. Fu la prima volta che ci univamo per una causa comune e questo ebbe un effetto radicalizzante per molte persone indigene. C'era molto lavoro logistico da fare. I comandanti erano sia uomini che donne. Marcos esprimeva la voce del popolo nei suoi comunicati e si sforzava sempre di rimettere la propria autorità nelle mani del popolo. Insieme allo sciopero dell* insegnanti che portò alla rivolta di Oaxaca nel 2006, il sollevamento dell* zapatist* in Chiapas è stato uno dei momenti più importanti secondo me nella storia recente del Messico.

Pochi anni dopo a Monterrey feci amicizia con un ragazzo danese che lavorava in un'associazione e che mi aiutò a nascondersi dopo che avevo avuto una colluttazione con la polizia. Con lui nel '97 feci un viaggio in Danimarca e in Italia. A Roma passai una settimana indimenticabile: incontrai un ragazzo africano molto carino e con lui mi appartai al Colosseo per fare sesso. Due carabinieri ci scoprirono e ci inseguirono. Allora cercai di portare questo ragazzo nel convento di suore che mi ospitavano, ma anche loro ci cacciarono. Per fortuna il giorno dopo al Collegio Messicano di Roma c'era una grande festa con dei cardinali in visita dal Messico, ognuno accompagnato da un segretario giovane e avvenente. C'erano tavole imbandite con tequila di qualità e ottimo cibo messicano e i *mariachi* che suonavano dal vivo. Finalmente, fu uno dei preti del Collegio a offrire a me e al mio amante una camera tutta per noi. Per inciso, ho una relazione speciale con la lingua italiana: la associo ai film porno che davano al cinema dove lavoravo come sex worker quando avevo quindici anni, che erano appunto i film italiani di Rocco Siffredi e altr* att*r*i.

Da oltre vent'anni lavoro nell'ambito dell'associazionismo muovendomi tra il Messico, gli Stati Uniti e il Canada, per esempio con un gruppo di studenti internazionali che hanno fatto volontariato a San Luis Potosí, in una cooperativa che produce caffè. Dopo aver trascorso lunghi periodi negli Stati Uniti, ho ottenuto la cittadinanza: una pratica estenuante che ha richiesto molto tempo.

Molt* mi* amic* messican* sono in una posizione più difficile: non avendo la cittadinanza, vivono e lavorano negli Stati Uniti senza documenti. Per far visita alle loro famiglie ogni tanto attraversano il confine con il Messico e poi rientrano negli Stati Uniti, tutto di nascosto.

Ho abitato ad Atlanta, ma recentemente mi sono trasferita con mio marito vicino a Nashville, nel Tennessee. Mio marito è uno studioso Muscogee che scrive di letteratura e musica indigena. Da qualche anno

vivere negli Stati Uniti per me è diventato anche un fatto di sicurezza, dato il tasso altissimo di attacchi transfobici e di femminicidi che c'è in Messico.

In questo momento a Nashville mi trovo a essere disoccupata: il mio ultimo lavoro è stato per Workers Dignity, una nonprofit americana che difende gli interessi di lavorat*ri* sottopagat*. Ironicamente, quando io e l* mi* collegh* abbiamo indetto uno sciopero contro questa nonprofit, ci hanno licenziat*. Ora stiamo aspettando un verdetto dal tribunale che riconosca l'ingiustizia di quel licenziamento.

Come è stata la tua esperienza all'interno del movimento animalista e antispecista messicano?

Nel 1995 mi trovavo in Messico. Avevo portato a casa un cane randagio e cercavo di farlo adottare, perché dovevo tornare in Canada. Mia sorella e io in quel periodo avevamo cominciato a confrontarci e a mettere in discussione il trattamento dei cani e dei gatti nella società messica. Fu mia sorella a mettermi in contatto con un'organizzazione welfarista che si occupava di cani e gatti, ma anche di contrastare la vivisezione e la corrida. Fu così che conobbi questa signora facoltosa, fondatrice dell'associazione protezionista Luca, che mi aiutò a trovare casa per quel cane e poi iniziò una collaborazione con me. Ha finanziato tutti i progetti che le proponevo. Credo che a darmi credibilità fosse il fatto che vivessi allora tra il Canada e gli Stati Uniti, un paese che molte persone messicane, soprattutto nel Nord, considerano un modello, non solo in ambito animalista.

In particolare con questa associazione nel 2006 a Monterrey abbiamo organizzato una grande conferenza animalista, "La cumbre de los animales", forse la prima di questo genere in Messico. Il tema centrale della conferenza era la corrida, che storicamente è un'occasione di incontro e di sfoggio per l'élite in molti paesi latino americani, dal mondo degli affari a quello dello spettacolo. È paragonabile al golf negli Stati Uniti. Oggi per fortuna nel resto del Messico gli appassionati stanno venendo meno, per ragioni anagrafiche, ma nel Centro del paese continua ad essere una grande industria che mantiene il suo prestigio per la classe privilegiata. L* activist* cercano di intercettare le celebrità all'ingresso dell'arena per spingerle a dissociarsi dalla corrida. Adottano tecniche simili a quelle di Peta, come quella di denudarsi pubblicamente e coprirsi di sangue finto.

La mia scelta di invitare alla conferenza anche activist* antispecist*, tra cui alcun* femminist* e anticolonialist*, portò alla fine dei rapporti tra me e Luca, l'associazione welfarista di cui ero parte. Organizzando quella conferenza però conobbi molt* nuov* activist* che facevano azioni dirette, più giovani, con cui ho collaborato negli anni successivi. In quel periodo in Messico c'erano continue liberazioni di cani dai laboratori, che si davano in adozione, a Monterrey ma anche a Città del Messico e in altre città. In queste liberazioni spesso la polizia non provava nemmeno a intervenire: a Città del Messico c'erano zone intere della città controllate dall* student*, come il quartiere dell'Università Nazionale Autonoma del Messico e le altre università che hanno statuto autonomo. Tutt'oggi il Messico è uno dei primi paesi al mondo per il numero di azioni dirette. Nell'ultimo periodo ci sono stati centinaia di attacchi, sabotaggi e liberazioni rivendicati dal Fronte di Liberazione Animale (Alf). A differenza di altri paesi europei e nordamericani, c'è una forte tradizione di guerriglia e di resistenza popolare, e questo fa la differenza anche in ambito animalista.

La storia del movimento animalista e antispecista in Messico segue pressapoco le stesse tappe del movimento negli Stati Uniti e in Europa. Ricordo le marce e le proteste negli anni '90. Negli anni 2000 c'erano gruppi radicali, legati all'ambiente punk, che facevano azioni dirette: non solo salvataggi di animali ma anche attacchi ad attività commerciali che vendono i loro corpi (in primis i fast food americani). Il picco delle azioni dirette è stato tra il 2006 e il 2008. C'erano almeno una ventina di cellule del Fronte di Liberazione Animale e del Fronte di Liberazione della Terra. Poi, come negli Stati Uniti, tra il 2008 e il 2016 c'è stata una dura repressione da parte delle istituzioni che hanno classificato questi gruppi nonviolenti (contro le persone) come terroristici e li hanno messi in testa alle loro priorità. Soprattutto dopo il 2015 le grandi associazioni dagli Stati Uniti e altri Paesi anglosassoni hanno cominciato a prendere piede e ad assumere persone in Messico: prima la Humane Society, Mercy for Animals e Peta (da cui le azioni più spettacolari, come le donne che si coprono di sangue finto), più avanti Vegfund, Direct Action Everywhere e Anonymous for the Voiceless.

Oggi ci sono azioni dirette (come quelle dell'Alf e quelle di chi blocca i camion che portano gli animali al macello), manifestazioni, gruppi anarchici che distribuiscono cibo vegano (Food Not Bombs), tavoli e conferenze per educare le persone, petizioni. C'è l'abolizionismo di scuola Steven Best, quello legalista di scuola Gary Francione e il welfarismo. Cominciano a diffondersi i santuari antispecisti. Ci sono molti

collettivi e qualche associazione. Le associazioni sono meno radicali e comunque sono poche, perché per crearne una in Messico bisogna risolvere troppi impicci burocratici. Il movimento è frammentato e c'è bisogno di più persone che si muovono in modo coordinato e strategico. L'abolizione della *corrida* rimane la causa principale per cui si combatte.

Per quanto riguarda il lavoro accademico e intellettuale, all'università sono stati introdotti dei corsi sugli *animal studies* attraverso la bioetica, per quanto rimanga spesso un discorso confuso e malfatto. Ci sono delle buone riviste come *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. All'Università Nazionale Autonoma del Messico nel 2022 si è tenuto un primo Congresso internazionale di studi critici sull'animalità. E anche l'Istituto de Estudios Críticos 17 ha ospitato dei contributi e dei confronti sull'etica animale³.

La maggior parte dell'attivismo è a Città del Messico. Recentemente a Città del Messico ho incontrato un'associazione che conta una dozzina di persone indigene (che di norma sono le più povere). Sono abolizionist* e traducono dall'italiano allo spagnolo testi animalisti, in particolare sull'antivivisezionismo scientifico. Per esempio hanno pubblicato libri di Annamaria Manzoni, Massimo Tettamanti e Stefano Cagno. Il collettivo si chiama *Tiempo Animal*. Un altro gruppo che conosco nella capitale, con cui mi sono scontrata pochi anni fa, è un gruppo di femministe contro la violenza di genere. Ho dovuto prendere le distanze da loro quando a un certo punto all'interno del gruppo sono diventate preminenti le posizioni transfobiche di alcune. Preferisco non indicarne il nome. La situazione nel Nord del Messico è sempre stata molto più apatica che nella capitale, per le altre lotte come per l'animalismo.

3 Ringraziamo le attiviste Mariana Moreno Caspar, Giovanna Maroccolo e Claudia Soto per il loro aiuto prezioso nel completare e arricchire questa parte dell'intervista con informazioni sulla storia dell'antispesicismo messicano. Mariana è un'attivista antispesicista e ambientalista di Monterrey. Si è dedicata in particolare alle lotte contro la vivisezione e la *corrida*. Nell'intervista Abundia fa riferimento al suo lavoro in più punti. Attualmente è impegnata in una collaborazione con le autorità cittadine per creare un nuovo sistema per il mantenimento dei randagi. Giovanna è un'attivista veneta, già parte di *Asamblea Antispesicista* e del gruppo di liberazione animale *269 Life France*. Da circa cinque anni si è trasferita a Puebla, vicino a Città del Messico, per curare la mostra *Animal al museo Mutec*. Insieme a Patrick Lopez Jaimez, ha curato la mostra virtuale *Existence/Resistance*, visitabile su Instagram. È tra le fondatrici del collettivo di cucina vegana *Viudas Negras* e, da marzo del 2013, del collettivo marxista antispesicista *Clacc - Colectivo de Liberación Animal Contra el Capital*. Claudia è veterinaria ed educatrice cinofila antispesicista. Ha fatto parte di associazioni e collettivi come *Igualdad Animal*, *269 Life México*, *Gatolectivo*, *Azcapulguitas* e *Polifacetica*. Si sta trasferendo da Città del Messico a Guanajuato per aprire un rifugio. Per una mappatura dei rifugi antispesicisti in Messico, Giovanna e Claudia segnalano: <https://redsantuarios.org/> e questo post su Instagram: https://www.instagram.com/p/C2furfPOM_q/?img_index=1.

Attorno al 2010 a Monterrey c'era un gruppo piuttosto attivo legato all'Università che si chiamava "Coscienza Activa". Oggi ci sono piccoli gruppi. Da circa dieci anni la mia amica attivista Mariana Moreno Caspar ha portato avanti indipendentemente delle iniziative antivivisezioniste a Monterrey con l'appoggio di partner internazionali come *Beagle Freedom Project*, dalla California, e l'*International Network for Humane Education*, dal Regno Unito.

Nel 2015 dagli Stati Uniti ho fondato *FaunAcción*, un gruppo antispesicista che ha fatto molto in Messico per sostenere progetti educativi e aprire spazi di discussione su diversi ambiti dell'animalismo. Abbiamo creato una rete di ristoranti vegani a Città del Messico, che negli ultimi quindici anni sono diventati moltissimi, in risposta a un interesse crescente per questa alimentazione.

Insieme a me, la mia amica Mariana e altr* activist* c'erano anche persone come Rocio Cavazos, una donna d'affari da Monterrey che ha studiato ad Harvard e nel 2020 ha fondato la *Association of Vegan Entrepreneurs of México*. Queste ovviamente erano più impegnate nella diffusione del veganismo attraverso il business. È la corrente *whitexican*: messicana bianca (e borghese). Il lavoro più importante secondo me che abbiamo fatto come *FaunAcción* sono gli incontri per sensibilizzare le persone sul razzismo alimentare e sulle pietanze vegane nella dieta tradizionale indigena. Invece di promuovere hamburger vegani per sostituire l'allevamento e le monoculture con un'altra forma di estrattivismo capitalista, ci siamo concentrat* su ciò che aveva da offrire la cultura messicana, che era davvero ricca in questo senso prima della colonizzazione. Ho portato questa presentazione in tour per molti Paesi americani e europei, per esempio negli Stati Uniti alla Conferenza Nazionale per i Diritti Animali e nel 2018 a conferenze nel Regno Unito, in Francia, Germania e Danimarca. In Repubblica Ceca ho fatto una presentazione sulla storia del mais e su tutti i suoi possibili usi in ottica anticapitalista. In collaborazione con la direttrice dell'Istituto Nazionale di Sicurezza Sociale, *FaunAcción* ha portato un ospedale di Guadalajara a servire tutto cibo vegano. Infine abbiamo diretto un progetto pilota con il Ministero dell'Educazione nello Stato di San Luis Potosí, che ha fatto inserire in un libro di testo delle scuole medie una sezione dedicata all'antispesicismo e al cibo vegetale nella dieta Nahuatl.

Con *FaunAcción* abbiamo organizzato incontri in tutto il paese, parlando con activist* di gruppi e associazioni messicane e straniere per creare una rete, discutere che cosa potevamo fare insieme, maturare un

approccio filosofico, legale e scientifico alla questione animale. Spesso dopo un'azione diretta preparavamo un dibattito all'università perché l'* student* si chiedessero chi beneficia della sperimentazione animale e mettessero sotto attacco l'amministrazione. FaunAcción sosteneva le azioni dirette e si occupava anche di adozioni. Il nostro motto era "Piensa, ama, actua".

Purtroppo nel 2021 dopo la pandemia l'associazione si è dissolta, perché dipendevamo da fondi statunitensi che sono venuti a mancare: questo è il vero punto debole di molte iniziative animaliste che si svolgono in Messico. Fortunatamente una costola di FaunAcción gli è sopravvissuta e dopo la pandemia si sta riattivando: El Molcajete, un gruppo di volontar* che con un furgoncino servono cibo vegano nelle aree più povere di Città del Messico, fanno informazione sui diritti animali, la giustizia alimentare e la cucina messicana pre-ispánica in un'ottica anticolonialista⁴.

Sia FaunAcción che El Molcajete non hanno mai perseguito una politica di purezza bensì di alleanze, creando collaborazioni con entità che non erano necessariamente vegane o antispeciste.

Riflettendo sul movimento animalista e antispecista, penso che dovremmo guardare con più sospetto al concetto di veganismo che oggi è in voga e puntare di più su idee di giustizia e di uguaglianza intraspecifiche. Imparando dalle culture indigene e degli animali stessi, dobbiamo smettere di pensare alle loro vite in termini passivi e di vittimizzarli.

Gli animali resistono in molti modi. Penso non solo a quelli "da allevamento", ma anche agli animali selvatici, che sono capaci di giustizia, dignità e autonomia. Penso all'* lup* per esempio, che ogni anno sanno decidere quali di loro concepiranno e il resto del branco l* assiste nella genitorialità. Per aiutarli, dobbiamo muoverci da molti fronti, non distinguere tra diverse lotte ma renderle parte dello stesso progetto. Dobbiamo batterci per la difesa della terra, che sostiene tutte le specie, contro l'allevamento e l'agricoltura su scala industriale. Dobbiamo superare il binarismo di genere e il modello familiare e investire nella creazione di cooperative per la casa, come quelle di Bloomington, e per il lavoro, come la Casa delle Donne Trans ad Atlanta.

Racconta per favore dei due progetti principali a cui hai partecipato

4 Per sostenere El Molcajete: <https://gofund.me/9b5086bb>.

ad Atlanta, nella Georgia: Mariposas Rebeldes e Stop Cop City.

Nel 2021, insieme a Edric Figueroa, Israel Tordoya, Jesse Pratt Lopez e PJ, ho fondato il collettivo Mariposas Rebeldes, un collettivo di persone queer e trans indigene e latino americane che organizzano iniziative sull'identità di genere e di razza nella città di Atlanta, a partire dalla creazione di orti comunitari. Il nome significa "Farfalle Ribelli", come le farfalle monarca che migrano tra il Messico e il Canada. Come nostra icona abbiamo scelto la dea atzeca Itz'papalotl, che può assumere sembianze di donna ma anche di farfalla guerriera.

Durante la pandemia, nell'estate del 2021, abbiamo organizzato un festival all'aperto chiamato Dendalion Fest, che ha avuto molto successo: abbiamo cercato di instaurare un'economia di scambio gratuito, secondo l'esempio zapatista, di cibo e di risorse, ma anche di ricette, rituali, arti e conoscenze.

Anche ora che ho cambiato città, porto avanti iniziative simili a questa: a Nashville per esempio abbiamo piantato dei *nopales* (i fichi d'india) in un parco pubblico. Sono un cibo tipico messicano. Nessun* sospettava che potessero prosperare in un clima così umido, e invece ce l'hanno fatta! Proprio per questa stretta e sentita connessione con la terra, la mia proposta di piantare *nopales* ha attirato moltissime persone della comunità latina, che magari non avrebbero partecipato a un altro tipo di incontro politico. Anche questo per me rappresenta il movimento Land Back: non solo e semplicemente la restituzione delle terre strappate alle popolazioni indigene (un'operazione che, se presa alla lettera, sarebbe pure complicata, visto che siamo state disperse nelle riserve su tutto il continente e non è sempre facile per me reclamare sovranità su un territorio che non era quello dell'* mie* antenat*), ma anche l'istaurazione di questo rapporto profondo e diretto con la terra. Prima ancora che il movimento prendesse questo nome, Land Back, già mia madre stava reclamando la restituzione delle terre con l'occupazione di Canteras. È bene che impariamo a pensare in molti modi questo concetto di ritorno alla terra, non solo come una forma di riappropriazione, ma anche di radicamento e connessione.

Atlanta ha una forte tradizione di attivismo che risale al movimento per i diritti civili di Martin Luther King. La città sta crescendo rapidamente negli ultimi anni, attirando molte imprese multinazionali. È anche la città degli Stati Uniti che più di tutte è attraversata e circondata da foreste. Nel 2021 la maggiore di queste foreste, un parco con tanto di pista ciclabile in un'area a sud della città, abitata principalmente

da persone nere, è stato improvvisamente destinato dalla città a essere abbattuto, senza consultazioni popolari, per fare posto alla costruzione della più grande base di addestramento della polizia negli Stati Uniti (ribattezzata dall'attivista "Cop City"), e di studi cinematografici e televisivi (Shadowbox Studios). Oltre alla devastazione ambientale e a una continuazione del passato razzista e coloniale della città (la foresta era stata precedentemente una piantagione e una fattoria-prigione), questa mossa è stata vista come un oltraggio da quello che era stato il movimento nero Black Lives Matter, che nel 2020 si era affermato a livello nazionale con un'ondata di rivolte contro le violenze della polizia. Black Lives Matter chiedeva esplicitamente che i fondi destinati dallo stato al mantenimento delle forze di polizia fossero investiti in servizi sociali per le comunità più svantaggiate. Cop City al contrario, che a oggi è in costruzione e sta già servendo da modello per altre basi in tutti gli Stati Uniti, servirà ad addestrare la polizia a tecniche militari antisommossa (e prevede per giunta degli scambi con i servizi d'ordine israeliani a scopo di addestramento: il programma GILEE).

Subito dopo che il progetto è stato annunciato, è sorto un movimento decentralizzato ambientalista e abolizionista, con una forte presenza Muscogee (la tribù che originariamente abitava nel territorio di Atlanta e che è stata dislocata nel lontano Oklahoma due secoli fa) e delle comunità trans e queer. Questo movimento si è raccolto sotto il nome di Stop Cop City per difendere la foresta, che è stata rinominata Weelaunee ("Acque Limacciose" in lingua Muscogee). Questo movimento gode del sostegno della popolazione locale, dalle scuole alle associazioni di quartiere: nel 2023 sono state raccolte 116.000 firme perché la città sottoponesse a un referendum la continuazione del progetto, una petizione che è stata ignorata in quanto ritenuta fuori tempo massimo.

La foresta è stata occupata per tre anni da attivisti, ritardando l'inizio dei lavori (anche con ripetuti sabotaggi delle macchine edili). Paragonerei questa esperienza a quella del movimento Ende Gelände in Germania. L'occupazione è terminata nel 2023 con lo sgombero degli accampamenti da parte della polizia, che a gennaio ha ucciso un attivista ambientalista accampato nella foresta: Manuel Esteban Paez Terán, detto Tortugita. Tortugita era stato per me un amico e un compagno di lotta.

Nel corso di un anno più di settanta attivisti sono stati arrestati con accuse gravissime di terrorismo e cospirazione a delinquere⁵. Non per

5 Tra i* attivisti* nel movimento Stop Cop City c'è una componente antispecista non trascurabile.

questo il movimento si è fermato: anzi continua contando sulla crescente impopolarità di Cop City, mentre le elezioni comunali si avvicinano, mettendo in atto tecniche per ritardare i lavori prese pari pari dalla campagna antivivisezionista Stop Huntingdon Animal Cruelty (SHAC). Queste consistono nel fare pressione sulle grandi corporazioni che finanziano il progetto, sulla compagnia assicurativa e su quelle impiegate nel settore edilizio perché rescindano il contratto con Cop City. Sono state depositate anche decine di migliaia di firme per ottenere un referendum popolare sul progetto in corso.

In questi ultimi anni ho continuato a seguire, da lontano, lotte analoghe che si combattono in Messico. Per esempio nel 2021 a Monterrey, la mia città, che è cresciuta fino a 10 milioni di abitanti molto velocemente, c'è stata una campagna per avere l'accesso all'acqua. Questo era un problema già quando io ero bambina. Mi ricordo che andavo a riempire le taniche di acqua e le vendevo in giro per il quartiere. Da sempre le fabbriche rubano l'acqua nelle aree più povere attorno alla città. Ma questa volta le persone si sono opposte e hanno fatto irruzione in fabbriche (come quella della Coca Cola) e in luoghi pubblici per prendersi l'acqua.

Sempre a Monterrey, è in corso un'altra campagna per prevenire la costruzione di un'enorme statua della Vergine, che comporterebbe la distruzione dell'ambiente e di molte case su una collina. C'è una battaglia legale da parte dei* residenti contro la Chiesa e il governo.

Abitando ad Atlanta a pochi chilometri dalla foresta Weelaunee, ho partecipato al movimento Stop Cop City sin dal suo inizio. Il mio contributo è consistito soprattutto nel lavorare con le comunità nere e Muscogee e nel ribadire la loro centralità.

Durante l'occupazione di Weelaunee per la prima volta negli Stati Uniti mi sono sentita parte di una comunità, in particolar modo durante le cerimonie Muscogee per risacralizzare la foresta. Credo che dobbiamo portare questo elemento naturalista e spirituale all'interno delle lotte di stampo occidentale, troppo razionaliste, ancora legate a un'ideologia che compartimentalizza il mondo.

Dobbiamo restituire la loro importanza a miti e cosmogonie. A Weelaunee ci sono state cerimonie religiose native americane, cristiane, ebraiche e persino inventate.

rabile. Ci sono state almeno due campagne in solidarietà con delle persone in prigione perché ricevessero cibo vegano: Emily Murphy nel febbraio 2023 e per John Mazurek nel febbraio del 2024.

In questo contesto di lotta anti-coloniale, insieme ad altr* sono arrivata a elaborare il concetto di una Sacra Rete dell'Abbondanza, a cui tengo molto. Per abbondanza intendo una rete vivificante di rapporti con le persone, con l'ambiente e con gli animali (che sotto altre specie sono nostri eguali).

Non possiamo costruire il socialismo senza riconsiderare il nostro rapporto con la natura e gli altri animali. Se non viene infranta, parcellizzata e privatizzata, questa rete procura ricchezza a sufficienza per il mantenimento e la prosperità di tutt*. Si tratta di un processo costante di cura e di guarigione, una struttura fisica che dà sicurezza, su cui costruire comunità libere e autonome, in cui ci si può prendere cura dell* altr* e instaurare un'etica di condivisione del cibo, dei medicinali e delle altre risorse (penso al movimento per la difesa di Weelaunee). Seppur danneggiata, questa rete esiste già: è stata tessuta continuamente e collettivamente per miliardi di anni da piante, funghi, animali e dagli elementi. Si tratta di reimparare come connetterci.

Ovunque ci troviamo, siamo tutt* chiamat* a riconnetterci per difendere e venerare la Rete dell'Abbondanza.

Abundia ha tenuto un ciclo di conferenze in Europa negli ultimi mesi. È possibile sostenerla nelle sue spese di viaggio usando questo link: <https://gofund.me/4c737170>.

Maria Martelli

Passi in avanti lungo il percorso degli studi critici sugli animali

Fin dall'inizio si capisce che *Expanding the Critical Animal Studies Imagination. Essays in Solidarity and Total Liberation*, a cura di Nathan Poirier, Sarah Tomasello e Amber E. George¹, è un lavoro fatto con passione e cura. Con l'obiettivo di creare nuove connessioni con movimenti e idee poco esplorate all'interno dei CAS, la raccolta contiene dodici capitoli su temi quali la liberazione trans, il discorso sulla popolazione umana, la liberazione Black, il mutuo soccorso, la carne in vitro, la coesistenza multispecie, l'abbondanza e la scarsità. La prefazione di Charlotte Anne e la postfazione di Seven Mattes ci guidano nella lettura di questi saggi e ci preparano lentamente a portare queste idee radicali all'esterno, nel mondo oppressivo. Il libro è il dodicesimo della serie *Radical Animal Studies and Total Liberation*, curata da Anthony J. Nocella II e pubblicata da Peter Lang, e la sua copertina è disegnata dall'artista Ren Suchyta-Korany, che intreccia dinamicamente alcuni dei soggetti del libro: animali umani e non umani, piante e il pianeta Terra.

L'introduzione contestualizza la visione e il processo del libro, discutendo anche di come la scrittura dei saggi si sia basata sulla creazione di relazioni, rifiutando così di occultare ciò che sta "dietro le quinte" nella creazione della conoscenza: «un collaboratore non è riducibile al suo contributo, ma è un potenziale alleato, amico, co-cospiratore nell'attivismo e partner nella scrittura»². Il suo *ethos* si basa sulla pedagogia critica di Henry Giroux e sul concetto di *fuggitività* (o rifiuto dell'egemonia) di Marquis Bey, sostenendo inoltre che i CAS dovrebbero occuparsi anche di questioni non esclusivamente incentrate sugli animali non umani.

La prima parte del libro cerca di creare "nuove connessioni", con due capitoli su questioni legate ai corpi trans e tre capitoli su

1 Nathan Poirier, Sarah Tomasello e Amber E. George (a cura di), *Expanding the Critical Animal Studies Imagination: Essays in Solidarity and Total Liberation*, Peter Lang Verlag, New York 2024.

2 *Ivi*, p. 8 [N.d.A. Quando non diversamente specificato, le traduzioni sono mie].

questioni riguardanti la popolazione umana. Il capitolo di Cameron Whitley, *Connecting Transgender Studies and Critical Animal Studies*, fa esattamente quello che promette il titolo, sottolineando come questioni quali «la difesa dei diritti, l'uso dei pronomi e del linguaggio, il traffico di corpi, la sperimentazione, l'intervento medico e l'insegnamento»³ siano rilevanti sia per il corpo non umano che per quello transgender. Mentre la teoria queer è stata influente nei CAS per un certo periodo⁴, le questioni specificamente trans non sono state poste in primo piano, nonostante alcune importanti eccezioni⁵. Osservando questi due movimenti insieme, si può notare che i sistemi oppressivi interconnessi lavorano per la «disumanizzazione, la depersonificazione e il desiderio di controllo» sia dei corpi trans che di quelli non umani, e quindi i due movimenti – e le teorie che originano al loro interno – possono guadagnare molto collaborando.

Il capitolo successivo si collega ulteriormente alle basi teoriche necessarie per criticare la transfobia, la queerfobia e lo sfruttamento degli animali facendo riferimento alla costruzione sociale della mostruosità. In *Anthropogenic Monsters: A CAS and Liberating Perspective on the Contemporary Production of Human and Nonhuman Monsters*, di Agnese Martini, Francesca Corradini e Matteo Porazzi, chi scrive afferma che i corpi mostruosi possono rivelare molto del contesto sociale in cui appaiono. Per esempio, nel testo sono discussi il pollo d'allevamento e l'oncotopo, due esseri animali modificati a tal punto da essere resi disabili ai fini dell'interesse e del profitto umani⁶. Poi rivolgono la loro attenzione alla costruzione di mostri a partire dagli esseri umani, come nei casi di *Animal*, un personaggio disabile nel libro di Indra Sinha, e dei corpi trans, come spiegano Paul B. Preciado e Susan Stryker⁷. La mostruosità, quindi, diventa una condizione da cui partire per «creare nuove alleanze e possibilità»⁸.

3 Ivi, p. 28.

4 Si veda, ad esempio, Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di), trad. it. di Filippo Trasatti, Ortica Editrice, Anzio Lavinio 2016.

5 In particolare, la raccolta a cura di Julia Feliz Brueck e Z. McNeill, *Queer and Trans Voices: Achieving Liberation Through Consistent Anti-Oppression*, Sanctuary Publishers, 2020.

6 Per saperne di più sugli animali disabilitati a scopo di profitto per l'uomo, cfr. Sunaura Taylor, *Bestie da soma. Disabilità e liberazione animale*, Marco Reggio e feminoska (a cura di), trad. it. di feminoska, Edizioni degli animali, Milano 2021.

7 Per un'analisi più approfondita di *Animal*, si veda il libro di M. Reggio citato nel saggio, *Cospirazione animale. Tra azione diretta e intersezionalità*, Meltemi, Milano 2022.

8 N. Poirier, S. Tomasello e A.E. George (a cura di), *Expanding the Critical Animal Studies Imagination*, cit., p. 48.

La popolazione umana è un argomento “spinoso” negli spazi della sinistra, nel senso che non viene quasi mai toccato. Questo perché toccarlo vorrebbe dire automaticamente una sola cosa: forme di neomalthusianesimo piene di razzismo, classismo e denigrazione dei poveri e degli esclusi. I tre capitoli di questa raccolta cercano di affrontare il tema in modo diverso. *Animal Liberation through Procreative Justice*, di Nandita Bajaj e Kirsten Stade, espone un forte argomento antinatalista, basato sul desiderio di autonomia piuttosto che sul controllo (riproduttivo). Le autrici spiegano come il pronatalismo sia coercitivo e razzista, in quanto la pressione a procreare è sopportata in modo iniquo dalle donne. Nonostante Bajaj e Stade dedichino gran parte del capitolo a spiegare il sovrasfruttamento della Terra e il sovraconsumo, le autrici scelgono di non sostenere l'antinatalismo ma scelte riproduttive più libere, non gravate da aspettative culturali patriarcali. Il capitolo successivo prende un'altra piega: John Tallent, in *Antinatalism, Veganism, and the Imperative of a Total Liberationist Perspective*, mette insieme veganismo e antinatalismo come due movimenti sociali spesso fraintesi dalla sinistra e come due pratiche aperte a tutti, *per quanto possibile*. Partendo dalla convinzione che «mettere al mondo qualcuno provoca più sofferenza»⁹, Tallent sostiene che astenersi dalla procreazione e astenersi dallo sfruttamento degli animali sono passi (in qualche modo) simili, realizzabili e positivi verso la liberazione totale. Infine, nel capitolo *Procreation and Aviation: The Elephants in the Vegan Room*, Elisabeth Dimitras si schiera contro due pratiche solitamente poco discusse negli spazi vegani e di sinistra: la procreazione e l'aviazione. Il suo capitolo tratta principalmente di argomenti contro il volo in aereo, con lunghe informazioni sul terribile impatto climatico dell'aviazione derivate da un seminario della rete di advocacy Stay Grounded. L'argomentazione principale è che una vita senza figli e senza voli è significativamente migliore per l'* altr* abitant* della Terra, e che l* vegan* (soprattutto nel Nord del mondo) dovrebbero prendere seriamente in considerazione entrambe le possibilità.

Come antispecista che evita di volare e non desidera figli condivido le argomentazioni di questi tre saggi, ma il discorso sulla popolazione umana mi sembra un po' carente. Mentre il primo capitolo riesce a essere convincente perché prende sul serio l'autonomia delle donne, gli altri due si limitano a tentare di farlo, senza affrontare direttamente le questioni femministe, antirazziste o di giustizia della disabilità, né danno

9 Ivi, p. 77.

sufficiente spazio a un'analisi della storia del discorso sulla popolazione (umana). Inoltre, la posizione antinatalista appare quasi essenzialista nei confronti della specie umana (per non dire misantropa), senza lasciare uno spiraglio alla possibilità di relazioni interspecie a sostegno della vita. Un grande lavoro è stato fatto per affrontare con attenzione tali questioni nella raccolta *Making Kin not Population. Reconceiving Generations*, a cura di Adele Clarke e Donna Haraway¹⁰ come anche nel libro di Angela Balzano *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*¹¹.

La seconda parte del libro affronta questioni già note agli studiosi dei CAS e presenta una maggiore varietà di tematiche. Il primo capitolo, *Infrastructural Approach to Urban Street Animals of Istanbul: Contestation, Violence, Affectivity, and Spatial Visibility in the Metropolis* di Ezgi Karaoğlu spiega come la violenza nei confronti degli animali di città sia perpetrata attraverso le infrastrutture, sia materiali che legali. Gli animali urbani sono essenziali per la vita di Istanbul e hanno sempre fatto parte della sua storia culturale, ma le leggi carenti o assenti relative al loro benessere possono rendere molto difficile la loro vita. È qui che intervengono cittadini* e attivisti*, che si prendono cura di cani e gatti del quartiere fornendo rifugi informali, acqua e cibo. La presenza culturale degli animali è sottolineata da una discussione sui graffiti urbani, che spesso li raffigurano. Questi temi continuano a essere di pressante importanza, soprattutto perché in Turchia è appena stata approvata una legge che porterà alla cattura e all'uccisione di molti animali "randagi"¹².

I due capitoli seguenti intendono sottolineare l'importanza della liberazione Black per la liberazione totale. *Ida B. Wells' Historical and Contemporary Legacy, and Relevance to Critical Animal Studies*, di Zane McNeill e Nathan Poirier, esplora gli scritti e le pratiche attiviste di Wells, afro-femminista e militante contro il linciaggio. Essendo un talento in retorica, Wells riesce a sfidare le concezioni bianche e a

10 Adele Clarke, Donna Haraway (a cura di), *Making kin. Fare parentele, non popolazioni*, trad. it. e cura di Angela Balzano, Antonia Anna Ferrante e Federica Timeto, DeriveApprodi, Roma 2022..

11 Angela Balzano, *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*, Meltemi, Milano 2021.

12 Gli animalisti hanno organizzato diverse proteste e petizioni contro il progetto nel Luglio 2024. Vedi Yaşam İçin Yasa, l'hashtag #SokaktayımYanımdayım e la petizione <https://www.drove.com/campaign/6696550f245bf7adb5d22f90?skey=.2LNi>. Qui si può leggere anche la lettera aperta firmata dall'attivista rumeno* in segno di solidarietà: <https://gandvagabond.ro/wp-content/uploads/2024/07/Stop-Proposed-Amendments-that-Would-Kill-Street-Dogs-Open-Letter.pdf>.

rompere la dicotomia razziale uomo/animale, criticando lo stereotipo della "razza bestiale" e dello "stupratore Black". Al di là dell'enorme importanza che questo ha per le persone, i temi trattati da Wells dovrebbero essere ripresi dagli studiosi dei CAS nel loro tentativo di pensare e sfidare insieme le diverse forme di oppressione. *Listening to and Learning with African Anarchism, Black Anarchism, and Anarcho-Blackness*, in cui Poirier scrive con Simon Springer, è una sintesi di quattro libri dell'anarchismo Black che prova a decentrare una lettura eurocentrica dell'anarchia (i quattro libri sono scritti di Sam Mbah e I.E. Igariwey, Lorenzo Kom'boa Ervin, William C. Anderson, e Marquis Bey). Alcuni di questi reclamano storie anarchiche per il continente africano, mentre altri discutono la condizione delle persone nere negli Stati Uniti. La questione della necessità della violenza (soprattutto come autodifesa), citata anche nell'introduzione della raccolta, riemerge in questo saggio. Il suo posto all'interno della raccolta sarebbe stato migliorato se fossero stati evidenziati legami più forti con le questioni relative alla liberazione animale, come è stato fatto nel capitolo precedente. Nonostante ciò, il saggio è un esercizio di solidarietà e di ascolto che ogni anarchico bianco dovrebbe fare.

Vegan Mutual Aid: Anarchist Solidarity in Times of Crisis di Will Boisseau è una panoramica della pratica del mutuo soccorso, specialmente durante e dopo il COVID-19, e chi scrive sostiene che si tratta di un elemento essenziale del kit di strumenti vegan-anarchici per il presente e per il futuro. Il mutuo soccorso vegano considera sia gli esseri umani che non umani come parte della comunità e agisce a sostegno di entrambi; un esempio classico sono i gruppi che vanno sotto il nome di Food Not Bombs, o cittadini che costruiscono rifugi o offrono cibo/acqua (come gli abitanti di Istanbul, per fare un esempio tratto da un altro capitolo del libro).

Create Meat Though the World May Perish: A Vegan Critique of In Vitro Meat and Clean Milk di Nathan Poirier è una critica della carne in vitro (CIV), con particolari contro-argomentazioni che confrontano le posizioni di Carol J. Adams e Josh Milburn, entrambi figure importanti in CAS e sostenitori dell'idea. Poirier ritiene che la CIV non delegittimi l'uso degli animali, ma piuttosto lo estenda, e quindi non sia in linea con il veganismo. Considerando la credenza nella CIV quasi come un credo religioso che non lascia spazio al dubbio, l'autore critica la presa di potere che ciò potrebbe avere sull'animalista*. Essendo ampiamente incentrato sulle narrazioni, il testo di Poirier non affronta le implicazioni materiali della CIV (è effettivamente realizzabile, e per chi?) o i

suoi possibili benefici per le persone vegane con condizioni di salute che rendono difficile la digestione delle proteine vegetali, o anche per i compagni animali (i gatti, per esempio, sono carnivori obbligati e spesso vivono in case umane)¹³.

The Others Called "Humans" amidst the Many: Anthroponomy and the Planetary Problem di Jeremy Bendik-Keymer propone il concetto di antroponomia come risposta planetaria necessaria alla situazione (ambientale) in cui ci troviamo. L'antroponomia sfugge alle definizioni ed è così che ne parla l'autore all'interno del breve saggio: «la condizione per un profondo rispetto per gli altri animali», un impegno «al non narcisismo e alla reciprocità nella relazione» e a considerare l'uomo come «uno tra i tanti»¹⁴ animali. Il saggio è scritto in modo poetico e scorrevole, e auspica una relazione gentile e non dominante tra l'uomo e gli altri animali. È in un certo senso contrario ai saggi antinatalisti della prima parte, ma simile perché, in ogni caso, viene attribuita una caratteristica quasi "essenziale" all'umano. Invece di sostenere che l'umanità causa intrinsecamente sofferenza agli esseri non umani, Bendik-Keymer le conferisce un attributo intrinsecamente positivo. L'autore afferma che il suo concetto si basa sulla responsabilità morale, tuttavia ha una base ontologica, perché pone chiaramente gli umani come esseri tra gli altri animali. Per questo motivo, mi ha fatto pensare a, e credo che potrebbe trarre beneficio dalla, ontologia animale di Roberto Marchesini, che, essendo basata sull'etologia, offre un fondamento significativo per l'idea che l'uomo sia un animale (particolare/specifico) tra gli altri¹⁵.

Il notevole saggio *Post-Scarcity Veganarchism* di Laura Schleifer conclude la raccolta. L'autrice collega alcuni degli argomenti già discussi e dà molta speranza per le future possibilità di organizzazione. Schleifer spiega come il veganismo, insieme all'anarchismo, possa affrontare la scarsità prodotta all'interno del capitalismo e produrre un mondo di abbondanza, dove tutti siano inclusi, umani e non umani. Parla di pratiche specifiche come il mutuo soccorso, il confederalismo democratico e le comunità dei rifugi animali, ed espande l'ecologia sociale di Murray Bookchin per includerli. Se nella maggior parte dei

saggi di questa raccolta gli animali erano materialmente assenti come soggetti concreti, Schleifer li riporta in scena facendo riferimento ai santuari multispecie e al loro posto all'interno di futuri della liberazione totale.

La raccolta occupa senz'altro un posto importante nell'ambito della ricerca CAS e può essere d'aiuto anche all'*activist*, poiché molti dei saggi sono direttamente rilevanti in contesti non accademici e accessibili alla lettura. Espandendosi in nuovi argomenti e affrontando alcune questioni già note, il libro riesce a dare al lettore delle risposte ma anche a porre ulteriori domande e critiche, come ci si augura faccia ogni provocazione intellettuale-attivista.

13 L'alimentazione dei gatti con una dieta vegana è probabilmente possibile, ma è ancora controversa e non facilmente accessibile.

14 N. Poirier, S. Tomasello e A.E. George (a cura di), *Expanding the Critical Animal Studies Imagination*, cit., p. 181.

15 Per una visualizzazione, vedi il videosaggio animato di just wondering... *Animal ontology and philosophical ethology - after Roberto Marchesini, 2023*, scritto da Cosetta Veronese, disponibile online all'indirizzo <https://www.justwondering.io/animal-ontology-and-philosophical-ethology/>.

Emilio Maggio

L'attivismo del suono, la memoria della luce

Per Agamben il parlare si apprende. È cioè la grammatica – una struttura che ordina e regola il nostro modo di pensare – a conformare la ragione della cultura e della politica dell'Occidente. A differenza dell'animale, che è immerso nel linguaggio, l'animale umano deve imparare a parlare. La *langue* è il codice (genetico) che marchia le bestie per l'eternità – un'infanzia senza progresso, un paradiso senza inferno, una poesia non scritta – mentre la *parole* è l'impianto formale/istituzionale attraverso cui la società degli uomini si esprime, comunica e delega i suoi saperi¹:

Dobbiamo provare a ripensare da capo cosa facciamo quando parliamo, carlarci in quella zona opaca e interrogarci non sulla grammatica e il lessico, ma sull'uso che facciamo del nostro corpo e della nostra voce mentre le parole sembrano uscire quasi da sole dalle nostre labbra. Vedremmo allora che in questa esperienza ne va dell'apertura di un mondo e delle nostre relazioni con i nostri simili e che, pertanto, l'esperienza del linguaggio è, in questo senso, la più radicale esperienza politica².

È quello che fa, in un certo senso, il filmmaker britannico Jonathan Glazer quando nel suo ultimo lungometraggio, *La zona d'interesse*, cala lo spettatore in quella *zona opaca*, apparentemente priva di qualsiasi interesse in quanto non visibile e non visitabile, quale è un campo di sterminio, mentre lo invita a chiedersi se ciò che sta vedendo sia in

1 È evidente come per Agamben la distinzione tra *langue* e *parole* descritta da Ferdinand de Saussure in *Corso di linguistica generale* sia caratterizzata da un certo strutturalismo di fondo che non corrisponde pienamente alle anti categorie della macchina antropocentrica concettualizzata dal filosofo italiano. Agamben sembra suggerirci che la corrispondenza linguistica tra *parole* come volontà individuale e *langue* come ciò che struttura istituzionalmente una data società attualmente non abbia più un senso politicamente rilevante.

2 Giorgio Agamben, *L'esperienza del linguaggio è un'esperienza politica*, in *Una Voce*, rubrica curata dal filosofo italiano sulla piattaforma della casa editrice Quodlibet, 16 febbraio 2024, disponibile online all'indirizzo <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-u2019esperienza-del-linguaggio>.

qualche modo verosimile. Se quei corpi che non vediamo siano, per analogia, associabili alle voci, alle grida, ai lamenti e agli ordini che invece udiamo.



Se la “zona d'interesse” del film coincide con il vuoto sedimentato da anni di politiche coloniali e imperialiste che avevano prodotto una nuova merce spendibile nel mercato simbolico del capitalismo espansionista, ovvero la figura dell'altro – inteso qui come qualcosa di attinente alla dimensione extracorporea dell'inumano – la zona che interessa lo spettatore corrisponde a un fuori campo dove echeggia il suono genocidario di un massacro in atto. Attraverso il suono infatti si produce uno scarto tra il fatto narrato e la sua incontestabilità fotografica che solo il cinema è in grado di innescare verosimilmente. Ed è proprio da questo ambiguo crinale che Glazer lancia la sua sfida alla spettacolarità del cosiddetto cinema di impegno civile e alle sue ricostruzioni storiche.

La zona d'interesse non è solo un modo di denunciare la corresponsabilità di un intero popolo che non poteva né voleva vedere la concreta realizzazione del male assoluto – la distruzione totale di un gruppo qualificato razzialmente come quello ebraico – ma anche il tentativo di decostruire l'intera storia del cinema concepita come un'unica, per quanto frammentata, inquadratura, sufficiente a se stessa e in grado di garantire l'autenticità di ciò che stiamo vedendo. In questo senso il cinema del campo di sterminio – un vero e proprio sottogenere – sottende una volontà *restauratrice* della storia, ovvero l'intenzione di «riflettere sul valore del ricordo rispetto alla finitudine della vita»³. Insomma, questa rielaborazione del lutto implica necessariamente un senso di *nostalgia* per qualcosa di perduto e non sottratto alla violenza del passato, dove la guerra, intesa come confronto tra due eserciti regolari, sublima il concetto stesso di sterminio come esercizio di un potere genocidario – a tal proposito è bene sottolineare come l'attuale informazione mediatica “dipinga” la distruzione di Gaza e il massacro dei palestinesi residenti nella Striscia come una guerra guerreggiata tra l'esercito regolare israeliano e quello irregolare (terrorista) di Hamas, a cui, per forza di cose, il film di

3 Olimpia Affuso, *Memoria e nostalgia post-coloniale*, in “Fata Morgana”, n. 25, Gennaio-Aprile 2015, p. 50.

Glazer rimanda.

Ma c'è di più. Questo scarto tra impossibilità di vedere e possibilità di “sentire” riguarda il dispositivo cinematografico nel suo complesso⁴. La storia ufficiale del cinema ci ha abituati a un approccio percettivo-interpretativo in cui la vista ha l'assoluto privilegio sugli altri sensi e in cui il corpo spettatoriale viene completamente sublimato nella *cosa vista*. A parte poche eccezioni – tra cui vale la pena citare almeno il caso del musicologo Michel Chion, approdato poi sulle pagine dei Cahiers du Cinema⁵ – la critica cinematografica ha sostanzialmente continuato a ritenere il “suono” cinematografico come naturalmente dipendente dalle immagini. Questa abitudine è diventata una consuetudine, si è cioè formalizzata in una tradizione arbitraria che acquista valore culturale. Ma per sviluppare un senso critico non arbitrario, la cultura deve contenere *spostamenti progressivi del piacere* che siano in grado di diffondere qualcosa di mai tentato prima.

Il film di Glazer non è solo un film che denuncia la “cecità” di un popolo e, per estensione, rapportato all'attuale situazione geopolitica, dell'intero Occidente, ma soprattutto uno scandagliare la memoria cinematografica ipotizzando un altro tipo di cinema possibile. Un *cinema futuro* non ideato e concepito sulla centralità umana, non pianificato su inquadrature dettate e condizionate sulla/dalla figura umana e, soprattutto, non strutturato sulla dittatura dell'occhio onnisciente. Piuttosto un cinema dove «l'insieme vegetale e animale e ambientale del pianeta Terra»⁶ possano finalmente entrare “in campo”. Cinema non antropocentrico bensì *policentrico*. In questo senso gli animali di proprietà della famiglia Hoss – animali da cortile destinati a essere trasformati in privilegio carneo, animali domestici su cui fidelizzare affetti garantiti dallo Stato/Regime nazista e animali forza-lavoro che forniscono prestazioni economiche ed estetiche – non rappresentano tanto il valore aggiunto

per designare una gerarchia biologica tra umano e inumano quanto il *brand* che contrassegna la normalità amministrativa del genocidio. I momenti in cui Rudolf Hoss, il comandante del campo detto “l'animale di Auschwitz”⁷, cede all'empatia e alla pietà sono riservati al suo cavallo, selezionato razzialmente e per questo simbolo di plusvalore, e al rigurgito che segue l'annuncio della soluzione finale programmata con gli altri gerarchi delle SS – le carezze sul manto lucido del cavallo e il vomito liberatorio sono altresì i vettori del contrasto tra la personificazione del cavallo e la materializzazione normalizzante della carneficina. Se in questo film esiste qualcosa di minimamente paragonabile alla dimensione dell'animalità è solo nella sua latenza profilmica, ovvero in quel “sentire” che rappresenta il vero centro nevralgico con cui Glazer adatta il romanzo di Martin Amis. Oltre al vedere, sapere e comprendere allo spettatore non rimane altro che farsi largo tra gli spazi sonori enfatizzati ad arte dallo score⁸. Onde sonore che permettono di vedere il cinguettio degli uccelli, lo stormire delle fronde degli alberi, lo scorrere delle acque del fiume da cui emergono pezzi di cadavere, così come il rumore sordo della morte.



Glazer concentra il punto di vista non sul campo di sterminio di Auschwitz, bensì sulla *Interessengebiet*, cioè su un'area adiacente vasta 25 miglia dove Hoss vive con sua moglie e i cinque figli. In questo senso la “mitica” Auschwitz è un *fuori campo* che rappresenta la latenza del capitalismo, una dimensione apparentemente sfuggente e invisibile,

4 Glazer sembra suggerire come, non avendo a disposizione che pochissime immagini di repertorio che testimoniano la carneficina in atto nei campi di sterminio, lo spettatore si sia in qualche modo assuefatto a una ricostruzione finzionale della Storia. Noi spettatori possiamo cioè solo immaginare, grazie al cinema, alle testimonianze dei sopravvissuti e alle ricostruzioni storiche ciò che avveniva nei campi di sterminio, al pari di tutti quegli individui che hanno vissuto indirettamente la tragedia bellica leggendo o ascoltando le notizie che venivano diffuse dalla stampa e dalla radio.

5 Michel Chion, *La voce nel cinema*, trad. it. di M. Fontanelli, Pratiche Editrice, Parma 1991. È bene sottolineare come le analisi di Chion privilegino comunque il “sonoro”, inteso come un insieme di elementi che danno vita a un'arte sonora. In questo senso, pur affermando che *la colonna sonora non esiste*, Chion non evita di parlare di sonoro come risultanza di un processo in cui comunque le immagini continuano a dettare la loro supremazia sul “suono”.

6 Cfr. *Non ho parole. Contro il cinema antropocentrico*, corto di Pasquale Misuraca.

7 https://www.storicang.it/a/rudolf-hoss-lanimale-di-auschwitz_16114.

8 Johnnie Burn e Mica Levi, vincitori dell'oscar 2023 per il Miglior Suono, sono veri e propri registi sonori più che commentatori musicali.

ma in grado di percorrere l'intera società occidentale, strutturata sulla divisione del lavoro e sulla gerarchia razziale: un *fuori campo di concentramento* del tempo lavorativo che “libera” l'uomo meno che umano (*Arbeit macht Frei*), mentre il campo dell'inquadratura è occupato dalla quotidianità della famiglia del comandante – la cura del giardino, i pranzi e le cene, le passeggiate nei boschi, le gite lungo il fiume, le attività ricreative come la pesca o i bagni in piscina, i ricevimenti in pompa magna. Il campo d'interesse corrisponde quindi all'idealtipo di famiglia concepita, idealizzata e costruita dal regime nazista: la famiglia borghese come nucleo fondante del capitalismo moderno.

Questa dimensione disumanizzante dell'altro viene solamente



percepita, anzi direi annusata – le ceneri dei corpi bruciati che si disperdono nell'aria, il fuoco sprigionato dai crematori di ultima generazione che Hoss, insieme ai burocrati del regime, testa direttamente sul campo. Il regime simbolico e materiale del campo di sterminio è un oltre difficilmente superabile, nel senso che il processo di animalizzazione di alcuni umani viene surclassato da un progressivo sviluppo di umanizzazione che arriva a coinvolgere anche le attuali strutture di detenzione “amministrativa” dei cosiddetti flussi migratori.

L'importanza del film di Glazer risiede comunque nella sua capacità di sovvertire la linearità del tempo storico – la memoria rituale con cui si rielabora il lutto dell'olocausto – e contemporaneamente illuminare lo spazio della narrazione attivando il senso più trascurato dal dispositivo cinematografico, quale è l'udito dello spettatore. Dimensione politica e dimensione privata diventano così talmente intrecciate che finiscono per incrinare l'ufficialità della Storia. La memoria storica, infatti, acquista valore pubblico e quindi politico solo allorché viene canonizzata e promossa dalle istituzioni governative.

Il passaggio fulminante dal set della “zona” alla realtà di Auschwitz museificata con cui Glazer irride la fenomenologia delle attuali strategie culturali e celebrative – passando disinvoltamente dalla finzione a colori al bianco/nero del documento – materializza uno dei *topois* più rappresentativi del mondo contemporaneo. Il museo infatti, e la museologia come sua pratica amministrativa, risponde a quegli imperativi estetici descritti da Sloterdijk come spazi normativi dell'esperienza estetica:

«Se il museo è *per sé* un'istituzione xenologica, inevitabile sarà la sua attinenza al duplice senso dell'estraneo: in quanto luogo di incontro con la versione bella dell'estraneo il museo comunica le esperienze dello spettro xenofilo quali: piacere del nuovo, riconoscimento, stimolo, esotismo e simpatia per il Non-io; in quanto luogo di presentazione della versione brutta dell'estraneo, il museo è collegato con le esperienze dello spettro xenofobo, con reazioni difensive contro il Non-io: disprezzo, antipatia e repulsione contro ciò che appare morto, esteriore, dissimile»⁹.

I corridoi dove, nella finzione del set, è situato l'Ufficio Economico e Amministrativo delle SS si trasformano nell'autentico Museo Statale di

⁹ Peter Sloterdijk, *L'imperativo estetico. Scritti sull'arte*, trad.it. di S. Falone, Raffaele Cortina Editore, Milano 2017, p. 91.

Auschwitz-Birkenau. I dipendenti e gli inservienti che lavorano all'interno dell'istituto passano tra le camere a gas, i forni crematori e le stanze in cui sono conservati oggetti appartenenti alle vittime della carneficina nazista, spazzando, spolverando e pulendo le sale espositive.

Sempre tenendo presente la lucida analisi di Sloterdijk riguardo l'ossessione espositiva dell'arte moderna possiamo affermare che il dispositivo museificante visibilizza contemporaneamente sia la capacità produttiva dell'opera d'arte, sia la sua produzione di visibilità. Il museo cioè

rivela ciò che la soggettività artistica borghese ha da rivelare: se stessa nella sua forza oggettivante di far sorgere mondi in virtù di un operare con le immagini. [...] Che si tratti di beni mobili o immobili, nel processo di modernizzazione diventa in linea di principio esponibile tutto ciò che ha svolto un ruolo nei processi secolari per l'incremento del producibile. [...] In termini marxiani ciò significa che non si portano alla condizione dell'esponibilità solo i prodotti, ma anche i mezzi di produzione e, da ultimo, gli stessi rapporti di produzione¹⁰.

Glazer in fondo vuole dimostrare come ormai anche la morte inflitta da parte di un sistema che esercita il potere in modalità necropolitica, come quello nazista, rappresenti la vittoria dell'esposizione su qualsiasi forma di vita, e la sconfitta di una società che tende, invero, al museo.

La particolare attenzione con cui il regista inglese enfatizza il valore significativo del suono esprime ben più che una tendenza dell'attuale panorama cinematografico più consapevole; in termini strutturali semmai consiste in una revisione del canone storiografico in cui il sonoro segna un passaggio evolutivo dal cinema muto. *L'attivismo del suono*¹¹ del film rimanda, in qualche modo, proprio alla centralità dell'ascolto come forma di partecipazione politica da parte dello spettatore. Quello che fa Glazer è sostanzialmente de-antropocentrizzare le forme canoniche dell'espressione cinematografica basate sull'assolutismo del visibile: riscrivere la storia accostando, con analogie insensate dal punto di

¹⁰ *Ivi*, p. 109.

¹¹ Il titolo del mio pezzo intende omaggiare l'artista, performer e filmmaker di origine ghanese, John Akomfrah che in *Listening all night to the rain*, suo ultimo progetto audiovisivo, si propone di focalizzare l'attenzione dello spettatore « [...] all'atto dell'ascolto e del suono che spingono a qualcosa di inatteso e a ribaltare i significati acquisiti » Cfr. Teresa Macri, *L'attivismo del suono. John Akomfrah, la memoria e la storia da rinarrare*, in "Alias", supplemento di "il Manifesto", sabato 13 aprile 2024, p. 4.

vista logico-narrativo, spazi e tempi differenti ma in qualche modo uniti dalle loro specifiche modalità performative.

La sequenza ricorrente del film, ricorrente come un sogno, è quella, proiettata con pellicola al negativo, in cui si vede una bambina che nasconde delle mele fra la terra antistante la magione nazista. Nella indecifrabilità della scena, girata senza l'ausilio di luci artificiali e probabilmente con un dispositivo di ripresa digitale ad alta definizione, questo è l'unico atto di resistenza che percorre il film. Glazer stesso, in un'intervista, l'ha definita come *unico punto di luce* in quell'oscurità totale rappresentata dal campo di sterminio. La memoria della luce, qualcosa che abbiamo rimosso ma che continua a pervadere il nostro inconscio nonostante noi stessi, nonostante l'uomo, ci costringe nuovamente a chiederci che senso ha oggi l'arte. Se infatti il campo di sterminio è stato concepito, prima di ogni altra considerazione storica e politica, per passare alla storia come la più estrema e "innovativa" installazione di arte moderna, allora la sua premessa risiede nella stessa dimensione tautologica dell'esposizione. Quello che il regime nazista voleva mandare a futura memoria era rendere visibile la capacità produttiva e organizzativa dell'olocausto, ovvero la stessa produzione di visibilità. È per questo che Glazer sceglie di non vedere e di non farci vedere l'istituzione moderna che presiede la produzione di visibilità: l'esposizione del dolore e della morte inflitta e la sua postura dialettica strutturata sulla vittima e il carnefice.

L'unico modo che ha oggi l'arte per sopravvivere a se stessa è tendere all'*aperto*, al pubblico, senza farsi condizionare dalle leggi di mercato, del museo o della sua stessa storia. Qualcosa che ha dunque a che fare con la felicità. Come Joseph Beuys che si è dimesso dal sistema arte trovando rifugio tra gli alberi, esponendosi al mero divenire degli eventi insieme alla gente, al pubblico.

Ma una cosa vista è vista. Che cos'è la visibilità? Forse la quotidianità della rivelazione. Che cos'è allora la rivelazione? Che qualcosa ti illumina con la sua visibilità. Come accade ciò? Quando io sono nell'aperto. Nell'aperto? Quando io sono così tanto fuori che il mondo si mostri¹².

¹² P. Sloterdijk, *L'imperativo estetico*, cit., p. 119.

Valentina Greco

Specialità umane. Una lettura posizionata di *Cadavere squisito* di Agustina Bazterrica

Mezzena. Storditore. Linea di macellazione. Lavaggio a spruzzo. Quelle parole gli si affacciano alla mente e lo colpiscono. Lo annientano. Ma non sono soltanto parole. Sono il sangue, l'odore acre, l'automatizzazione, l'assenza di pensiero. [...] Si sveglia col corpo bagnato da un velo di sudore perché sa che lo aspetta un altro giorno in cui dovrà macellare umani¹.

Inizia così *Cadavere squisito*, romanzo di Agustina Bazterrica apparso nel 2017 e pubblicato in Italia da Eris nel 2024 con la traduzione di Francesca Signorello.

L'autrice non ci accompagna all'ingresso, nessun convenevole, ci dice subito dove siamo e in che termini ci siamo.

L'eufemismo, la traduzione neutralizzante, sono prassi comune quando si parla di certe morti violente e in particolare quando si parla di macellazione. Bazterrica sceglie di uscire dalla metafora per rivelarne il funzionamento di dispositivo di deresponsabilizzazione (distrazione e consolazione). Un linguaggio asciutto, crudo, preciso che non ti lascia scampo e non ti permette di scappare da quello che sta accadendo, ma soprattutto un posizionamento politico².

Il protagonista, Marcos Tejo, vive in un mondo nel quale un virus letale per la specie umana chiamato GGB ha contagiato tutte le altre specie rendendole pericolose per la sopravvivenza dell'umanità stessa:

Ricorda quando annunciarono l'esistenza della GGB. L'isteria di massa, i suicidi, la paura. Dopo la GGB continuare a mangiare animali era diventato impossibile [...]. Gli scienziati sperimentarono vaccini, antidoti, ma il virus

resistette e mutò. Ricorda certi articoli che parlavano di vendetta dei vegani, altri di atti di violenza contro gli animali, ricorda i medici in tv che spiegavano come sopperire alla mancanza di proteine, i giornalisti che confermavano che non esisteva ancora una cura per il virus animale³.

Un evento radicale di fronte al quale la scelta non è quella di smettere di mangiare carne, ma di abbattere tutte le specie potenzialmente pericolose (nello specifico del romanzo tutte le specie esclusa quella umana) e di iniziare ad allevare e macellare esseri umani⁴.

Il consumo di carne è un mito fondativo del ciseteropatriarcato, più degli utensili, più del fuoco, la nostra presunta superiorità si fonda sul gesto di uccidere per nutrirci, su questo potere che ci ha tolto dal campo delle prede, «il sistema ri/produttivo capitalista si basa sul depredare a senso unico chiunque non coincida con l'uomo bianco occidentale»⁵. Impossibile immaginare un mondo nel quale gli esseri umani non si nutrano di carne. Ma se tutte le altre specie sono potenziali portatrici di una malattia letale e devono essere abbattute per la sopravvivenza della specie umana cosa resta? Resta la stessa carne umana.

In fondo la terra è sovrappopolata, la povertà è endemica, non è contemplato che il mondo come lo conosciamo si possa fermare: può essere perfino un principio ecologico una decrescita che passi dall'antropofagia.

Attraverso la macellazione, gli animali diventano referenti assenti. Animali in carne ed ossa vengono resi assenti come animali, affinché possa esistere la carne. [...]. Ci sono tre modi per mezzo dei quali gli animali diventano referenti assenti. Uno è letterale: nell'alimentazione carnea, essi sono letteralmente assenti in quanto morti. Un altro attiene alla sfera della definizione: quando mangiamo animali, cambiamo il modo di parlarne. Il terzo modo è metaforico: gli animali diventano metafore per descrivere esperienze umane⁶.

3 A. Bazterrica, *Cadavere squisito*, cit., p. 13.

4 L'invenzione letteraria non stupisce e non sciocca. Dovrebbe essere fresca la memoria dell'Era del Covid, davvero pochi anni fa, quando sentivamo ripetere e ripetevamo di continuo "Nulla sarà più come prima" mentre ci ritrovavamo incapaci di cambiare i nostri comportamenti nella direzione di una cura collettiva.

5 Angela Balzano, *Eva Virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, Meltemi, Milano 2024, p. 20.

6 Carol J. Adams, *Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne*, trad. it. di Eva Melodia, in "Liberazioni", n. 1, 2010, pp. 24-25.

1 Agustina Bazterrica, *Cadavere squisito*, trad. it. di Francesca Signorello, Eris, Torino 2024, p. 11.

2 In un'intervista sul romanzo Bazterrica ha dichiarato: «Il linguaggio è vivo e dà forma alla realtà, la costruisce, per questo motivo cerco sempre di fare attenzione e di pensare a quello che dico e a come lo dico, perché anche questo riflette il tuo modo di vedere le cose e di posizionarti nel mondo» [N.d.A.: traduzione mia]: Vanessa Henríquez Cortés, *Al final todos seremos devorados: entrevista a Agustina Bazterrica*, "Nueva revista del Pacífico", n. 76, Giugno 2022, https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-51762022000100274.

Se l'animale pensato da noi come edibile è referente assente – esiste solo nella sua consistenza di oggetto ma non nella sua differenza di soggetto ovvero è morto (morto, forse non è superfluo specificare, già prima di essere ucciso) – qual è il discrimine aberrante tra il mangiare un cadavere di merluzzo, di mucca, di maiale o di essere umano?

Così come oggi, mentre scrivo, dividiamo le persone viventi in umane e animali, Bazterrica ipotizza una società in cui la divisione è tra esseri umani cannibali ed esseri umani cannibalizzati, allevati per essere abbattuti e mangiati. I primi ci somigliano, gli altri pure, ma non hanno nome, voce, libertà, autonomia. Una distopia?

Non proprio, il mondo immaginato da Bazterrica è completamente diverso e perfettamente uguale a quello che conosciamo, cambiano solo alcuni termini della relazione (il chi, non il come). La plausibilità o non plausibilità della morte, la sua accettabilità o non accettabilità, la sua ammissibilità per un presunto bene superiore, implica la nullità. Judith Butler pone la questione nei termini di dignità dell'esistenza riferendosi alle persone umane:

Quali vite sono già considerate non-vite, o solo parzialmente viventi, o già morte e perdute, ancora prima di qualsiasi esplicita distruzione o abbandono? [...] Il motivo per cui qualcuno non sarà pianto o è già stato giudicato come indegno di lutto, sta nel fatto che non esiste una struttura di supporto per quella vita. Questo implica che essa, secondo gli schemi dominanti di valore, è svalutata e non considerata degna di sostegno e protezione⁷.

Per il mio posizionamento è inevitabile leggere queste parole pensando a tutte le persone viventi, cosa che apre un lutto infinito del mondo di difficile gestione, da un punto di vista personale e politico. Un lutto che può essere affrontato solo nell'alleanza: «La terra è dannata. Non è una metafora, ma un appello a tutt* i/le dannat* della terra a sollevarsi contro il regime di estrazione e sfruttamento neo-coloniale; una chiamata a creare, se non un nuovo mondo, nuovi modi di fare mondi»⁸.

Il massacro è un rumore di sottofondo, come le cicale in estate, al quale smettiamo di fare caso confermando una gerarchia di valori funzionale al sistema ciseteropatriarcale. Lo vediamo nei discorsi sulla Palestina (quali morti si possono nominare e quali morti vanno minimizzate),

7 Judith Butler, *A chi spetta una buona vita?*, trad. it. e cura di Nicola Perugini, Nottetempo, Milano 2013, pp. 10-12.

8 Antonia Anna Ferrante, *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella Editore, Roma 2022, p. 17.

sull* ors* in Trentino (il diritto al turismo legittima l'assassinio), sulla cementificazione delle città (un tram val bene un ecocidio), sui corpi trans (tu non puoi esistere, non voglio che tu esista, dunque non esisti anche se esisti).

Stabilendo quotidianamente chi ha diritto di vivere decidiamo quotidianamente chi può morire.

Vale per altri esseri umani che consideriamo meno degni di vivere di noi (pensiamo alle persone migranti che lasciamo morire in mare, pensiamo al 26 febbraio del 2023 e alle 94 persone morte in mare vicino alle coste di Cutro, in Calabria, senza contare quelle disperse che mai avranno un nome), vale per tutte le specie che consideriamo passibili di schiavitù e assassinio per i nostri presunti bisogni alimentari (pensiamo a Crosta, Crusca, Pumba, Dorothy, Mercoledì, Bartolomeo, Ursula, Carolina e Spino, uccis* nel santuario Cuori Liberi perché potenziali vettor* della cosiddetta “peste suina” e pensiamo all* oltre 30mila maial* senza nome uccis* per lo stesso motivo negli allevamenti lombardi).

Bazterrica descrive quello che accade negli allevamenti, nei mattatoi, nei mercati, nelle macellerie, nelle nostre cucine, sulle nostre tavole, nelle nostre vite speciste, senza inventarsi niente e senza ricamare. Attua, però, un ribaltamento costringendoci a rispecchiarci, letteralmente, nell'altr* da noi. E per chi ha l'abitudine a pensare all'umano come eccezionale l'esperienza può essere scioccante.

In un certo senso porta agli estremi il concetto di antropomorfizzazione nell'uso che ne suggerisce Karen Barad, applicandolo all'essere umano stesso dopo averlo privato di qualsiasi attributo di umanità, ovvero di quelli che noi riteniamo essere gli attributi di umanità, e usandolo

come uno strumento per liberarci dall'incrostazione tossica dell'antropocentrismo, secondo cui l'umano nel suo modo eccezionale di esistere detiene tutti i “benefici” come l'*agency*, l'intenzionalità, la razionalità, la sensibilità, il dolore, l'empatia, il linguaggio, la coscienza, l'immaginazione e molto altro ancora. [Mettendo] in discussione i presupposti che puntellano innanzitutto l'*anthropos*, inclusa la separazione data per scontata tra l'“umano” e i suoi altri⁹.

9 Karen Barad, *Performatività della natura. Quanto e queer*, a cura di Elena Bougleux, trad. it. di Restituta Castiello, Edizioni ETS, Pisa 2017, p. 109.

Il protagonista del romanzo vive l'esperienza scioccante del ribaltamento, non è nuovo ai mattatoi, il padre ne aveva uno e lui stesso ci lavorava prima della pandemia di GGB.

Con le vacche e i maiali era facile. Aveva imparato quel lavoro al Cipresso, lo stabilimento che aveva ereditato dal padre. Sì, le grida di un maiale abbattuto potevano pietrificarti, ma si usavano i protettori auricolari e dopo un po' quelle grida diventavano un rumore come tanti¹⁰.

Marcos pensa che la macellazione degli esseri umani si dovrebbe chiamare assassinio, segue una dieta vegetariana e non mangia la carne cosiddetta "speciale", è pieno di dubbi e si sente diverso da chi lo circonda, ricorda con amore i suoi due cani e non crede agli uccelli che piombando dal cielo ti contagiano una malattia mortale... eppure fa il suo lavoro ogni giorno, con un certo distacco non privo di disagio, giustificandolo con la necessità.

La svolta per Marcos avviene nel momento in cui gli viene regalato un "capo di bestiame" femmina:

Apri la rimessa. La trova rannicchiata per terra, in posizione fetale. Sta dormendo. Sembra che abbia freddo, nonostante il caldo. Ha mangiato il riso e ha bevuto l'acqua. Lui la sfiora appena col piede e la femmina si sveglia di soprassalto. Si protegge la testa e si rannicchia ancora di più. [...] Lei non è nessuno ed è nella mia rimessa, pensa. Non sa che fare con quella femmina¹¹.

Nella relazione il "capo di bestiame" piano piano sale di grado, diventa "animale di compagnia", ha una sua individualità sebbene non sia soggetto. Marcos la accudisce, la lava, le dà da mangiare, la guarda negli occhi, le dà un nome.

E la stupra.

La vede attraverso la pioggia. La vede fragile, la vede quasi traslucida, la vede completa. Si avvicina per sentire l'odore di gelsomino e, senza pensarci, l'abbraccia. La femmina non si muove, né trema. Alza solo la testa e lo guarda. [...] Si toglie i jeans e rimane nudo. Il suo respiro accelera. Continua a strin-

gerla sotto la pioggia. Quello che vuole fare è proibito. Ma lo fa lo stesso¹².

Dispone del corpo femminile di Jazmín in base ai propri desideri e ai propri progetti, senza nemmeno ipotizzare la necessità di un consenso, senza nemmeno pensare in che modo si possa esprimere il consenso in una relazione come quella¹³.

Restando ancorata alla realtà delle relazioni di genere intraspecifiche e interspecifiche nella nostra società ciseteropatriarcale, Bazterrica non cede alla tentazione di romanticizzare il rapporto tra Marcos e Jazmín. Jazmín viene usata da Marcos, il buon Marcos pieno di dubbi e di attenzioni, perché per lui, nonostante la relazioni, continua a essere una cosa, non una persona.

Se la distopia è una risposta dal futuro a domande che non abbiamo il coraggio di porci sul presente, allora *Cadavere squisito* risponde in modo netto e implacabile alla domanda su come funziona il ciseteropatriarcato con il suo razzismo, il suo sessismo, il suo specismo.

Il romanzo di Bazterrica ha molti piani di lettura e credo non sia un caso che quello scelto (direi "visto") nella maggior parte dei casi sia la critica al capitalismo. Ma se si legge il libro con una lente transfemminista antispecista¹⁴ diventa un pugno nello stomaco che vorrei provassimo a prenderci tutt* per capire, anche solo per un attimo, cosa significa vivere in certi corpi.

¹² *Ivi*, p. 143.

¹³ Jazmín letteralmente non ha voce, a tutti i "capi di bestiame" degli allevamenti di "carne speciale" viene tagliata la lingua affinché non si possa sentirli urlare, affinché non possano esprimersi verbalmente. Che il linguaggio passi anche da altro conta poco, conta nulla. Consiglio a proposito la lettura di un articolo di Federica Timeto apparso su "il Manifesto". Scrive, tra l'altro, Timeto: «Un elemento chiave è quello del consenso, non riducibile alla sola partecipazione fisica quale che sia, e che quando coinvolge esseri viventi non parlanti richiede una attenzione maggiore ad altre forme di comunicazione incorporata, non necessariamente incomprensibili. Ma è chiaro che questa comprensibilità, plausibile anche in conseguenza del mutato orizzonte epistemologico odierno non più umanista, si presta ad essere facilmente strumentalizzata, ancorché abusabile se guidata da un'asimmetria di potere (l'addestramento, l'addomesticamento) invece che da una responsabilità nel senso profondo del termine, che metta l'altro nella condizione di essere capace di rispondere, cioè di avere la libertà di farlo»: F. Timeto, *Contraddizioni interspecie*, "il Manifesto", 20 luglio 2024.

¹⁴ Cfr. Federica Timeto, *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale*, Tamu, Napoli 2024, pp. 201-208.

¹⁰ A. Bazterrica, *Cadavere squisito*, cit., p. 12.

¹¹ *Ivi*, p. 55.

Zanne. Antologia di animali ribelli

Lo scorso luglio usciva *Zanne. Antologia di animali ribelli*, una raccolta di racconti edita da Cronache Ribelli, e curata da Susanna Panini e Francesco Cortonesi. L'antologia si divide in due parti: la prima, introdotta da Francesco, è dedicata a racconti di fantasia, che spaziano dall'horror alla fantascienza; la seconda, introdotta da Susanna, restituisce storie vere di resistenza animale. La resistenza animale, com'è ovvio sin dal titolo del libro, è il filo rosso che unisce i diciotto racconti che compongono questa costellazione eterogenea di storie di animali che si ribellano al sistema specista, che li vorrebbe a sé soggiogati. Gli scenari in cui questi animali agiscono sono a noi ben noti: le mura domestiche, gli allevamenti, i macelli, i circhi, gli acquari, gli zoo, i laboratori, gli ippodromi, i boschi in cui rimbombano gli spari dei cacciatori. L'*protagonist* sono persone che alcun* di noi hanno avuto modo di conoscere, come la cavalla Tombola di Ippoasi, oppure personaggi di fantasia ispirati a storie realmente accadute, o ancora animali simbolici, ibridi umano-animale, animali fantasma. Non tutte le storie hanno un lieto fine, anzi, la maggior parte un lieto fine non ce l'ha, perché la verità è che nella vita reale gli animali che si ribellano, così come gli umani, non fanno una bella fine. E questo stretto legame tra la resistenza umana e quella animale emerge molto chiaramente dai racconti di *Zanne*, in cui viene messo costantemente in luce il rapporto tra specismo e altre forme di oppressione (dall'abilismo, al razzismo, all'omofobia), così come tra le rispettive forme di resistenza e lotte di liberazione.

Il ricavato delle vendite di questa raccolta andrà a supportare la campagna Stop Casteller¹, che da più di quattro anni lotta per la liberazione degli orsi in Trentino. Non è un caso la scelta di questa donazione: la campagna Stop Casteller è iniziata nell'ottobre del 2020, in seguito all'ennesima cattura del famigerato M49-Papillon. Papillon è uno dei tanti individui che hanno dato a tutta Italia una chiara dimostrazione di che cosa sia la resistenza animale, e la campagna Stop Casteller ha sin da subito adottato come caposaldo delle sue azioni la complicità con queste forme di ribellione.

Pubblichiamo qui uno dei racconti della raccolta, ringraziando Cronache Ribelli, Susanna, Francesco e Anna Gabriella per averci concesso questa possibilità, e sperando che questo piccolo assaggio

stimoli l'*lettore* all'acquisto dell'intera antologia. Vi presentiamo *L'esperienza* di Anna Gabriella Rusconi con le stesse parole dell'autrice: «Si possono perseguire gli interessi di un gruppo discriminato a discapito di un altro? Dove si traccia la linea d'equilibrio? Esiste, una linea di equilibrio? Scavando in questi interrogativi, il racconto accende una luce su uno dei paradossi fondanti della sperimentazione animale: è impossibile ritenere significativi i suoi risultati senza riconoscere implicitamente la nostra somiglianza agli (altri) animali, e dunque l'ingiustizia a cui li stiamo sottoponendo». Buona lettura.

Anna Gabriella Rusconi

L'esperienza

I topi scivolano da un angolo all'altro del cubo trasparente, si scavalcano a vicenda in un rimescolarsi di corpi bianchi e morbidi. Il professor Freyheit fa cenno alla nuova assistente di avvicinarsi.

Nonostante la grande finestra che dà sul cortile interno, il laboratorio dell'Università della Columbia Britannica è sempre in ombra: lunghi tubi al neon attraversano il soffitto da parte a parte, riflettono la luce azzurrognola sulle pareti, sui banchi lucidi, sulle mensole e gli armadi in laminato. Zoe si avvicina alla colonia di topi, si china verso di loro: alzano il muso ad annusare l'aria, lo stridio sottile dei continui graffi sul plexiglas si confonde con i loro squittii.

Freyheit le fa cenno di prenderne uno. Da che è entrata nel laboratorio le ha rivolto solo un buongiorno infastidito, senza guardarla negli occhi. Non importa. Deglutisce.

Infila la mano nel cerchio ritagliato sul coperchio del box e prende un topo in mano. A guardarli, un istante prima, sembravano fagotti senza ossa, malleabili; ora invece sente le durezze di quel corpicino che fanno resistenza contro il guanto di lattice. Lo tiene a pancia all'aria, la lunga coda rosa oscilla nel vuoto; il topo tende le zampe, artigliando l'aria con le unghie. Zoe le guarda affascinata: sono minuscole, affilate e traslucide.

– Maschio o femmina. – La voce del professor Freyheit è arrochita dal fumo, priva di inflessioni. Zoe osserva il topo, sente il sudore pizzicarle la schiena; nel momento stesso in cui il professore sta per alzare gli occhi al cielo, lei balbetta: – Femmina.

Lui annuisce senza soddisfazione: – Possiamo iniziare.

Lei ubbidisce: cammina fino al bancone e deposita il topo in uno

¹ Per conoscere e seguire la campagna Stop Casteller vi rimandiamo alle pagine Instagram e Facebook della collettiva SCOBİ e di Assemblea Antispecista.

stretto stampo di acciaio che lo contiene a malapena. L'animale si agita al contatto con il materiale freddo, cerca di divincolarsi; la cassa toracica si allarga e si restringe sotto le sue dita: Zoe ne accarezza il dorso con il mignolo, come a calmarlo, mentre stringe la morsa che ne deve tener ferme le tempie. Solo a quel punto Freyheit le porge la siringa di quinpirolo e le mormora: – Sopra l'occhio destro. Non faccia forza. Deve inserire tutto il liquido e l'ago deve rimanere immobile.

Lei esegue. Spinge lo psicofarmaco nel cranio del topo, che emette uno squittio strozzato. Sente la mascella rigida, il collo teso nello sforzo. Non ha chiuso le palpebre nemmeno per un secondo. Il professor Freyheit emette un mugugno di sorpresa; allenta la morsa dello strumento sul topo, poi le toglie delicatamente l'animale dalle dita. La sua faccia spigolosa non lascia trasparire nulla. Zoe lo guarda per la prima volta negli occhi.

– Ha una buona mano, dottoressa Hebert.

Lei si accorge di aver trattenuto il respiro. Lo lascia andare dalle narici.

– La ringrazio.

Quando aveva detto a Tobias di essersi candidata per il dottorato con il professor Freyheit, l'amico aveva accartocciato l'intera faccia dietro il proprio sandwich: – Ma è uno dei peggiori stronzi del dipartimento. E poi ho sentito che gli danno sempre meno fondi... – aveva ridacchiato, sputandole addosso qualche briciola. – Dicono che tra docenti lo chiamino il pifferaio di Hamelin.

Zoe capisce la sua reazione; non è riuscita nemmeno in seguito, nelle settimane trascorse da quel pranzo, a spiegare all'amico perché desideri passare tutte le proprie giornate in questo laboratorio. Lei però lo sa. Non ha bisogno che Tobias o gli altri dottorandi capiscano: condividono la vita nei corridoi del campus e nient'altro.

Sono le otto passate, la finestra del laboratorio è una lastra oscura e senza profondità. Scorge il proprio riflesso: si osserva rigida nel camice bianco, i capelli corti appiccicati sulla testa e gli occhiali scivolati sul naso; li risistema con l'indice e inizia a digitare sulla tastiera dell'unico computer in dotazione al laboratorio. Il rumore secco dei grossi tasti la fa quasi sobbalzare, dopo il lungo silenzio del pomeriggio.

Esperimento: analisi del condizionamento nelle preferenze sessuali da parte del quinpirolo (agonista selettivo dei recettori D2).

Soggetti: 16 esemplari di Mus Musculus (ordine Rodentia, famiglia Muridae) di cui 8 femmine di età compresa tra 6 e 7 settimane, e 8 maschi di età compresa tra 10 e 11 settimane.

Finalità: attraverso l'osservazione dell'insorgenza o mancanza di nuovi comportamenti omosessuali nei soggetti in esame, e in particolare

di una preferenza consolidata per lo stesso partner del medesimo sesso, lo studio mira a valutare la possibilità di un'influenza endocrina e neurochimica nello sviluppo e nella manifestazione della sessualità.

Martha è già nel loro letto: raccolta sotto le coperte, ne occupa a malapena un terzo. Zoe scivola tra le lenzuola fredde, segue il calore della schiena arcuata dell'altra e vi aderisce. Martha è sveglia, ma non si muove: ignora le dita che sfiorano la sua spalla, lo sterno, l'osso sporgente dell'anca. Zoe attende qualche secondo, nel silenzio, poi si volta dall'altra parte. Un dolore noto le pulsa dietro gli occhi: li stropiccia con la punta delle dita, non cambia niente. Per un secondo appena, vede frizzare nel buio granelli di luce inesistente. Ha l'impressione di non potersi addormentare: il mal di testa contrasta la stanchezza, il battito accelerato del cuore la tiene in apnea. Quando però la sveglia suona le 5:45, la strappa da un sonno sopraggiunto senza che se ne accorgesse. È sicura di aver fatto un sogno, ma non riesce a ricomporne i rimasugli in un'immagine sensata: percepisce solo un vago calore, il ricordo di una stanza inesistente. Martha dorme ancora. Si alza, il pavimento di legno cigola piano sotto le piante nude dei piedi. Davanti allo specchio mal illuminato del bagno si lava i denti facendo meno rumore possibile. Non basta: Martha all'improvviso è appoggiata allo stipite della porta, la guarda avvolta in una vestaglia che le cade addosso dritta e la fa sembrare un attaccapanni.

– Terence ha telefonato, ieri sera.

Zoe si riempie la bocca d'acqua e sputa nel lavello: fatica sempre a guardare Martha quando nomina l'ex marito. – Che voleva?

– Dice che non riesce a portare qui Julie il prossimo weekend. Lui e Clara vogliono fare un'escursione in Oregon, nei parchi dell'Ovest, se ho ben capito. Quindi la vuole lasciare per quattro giorni con la nonna, quella vecchia rincoglionita.

– Non può venire qui a Vancouver in treno? Saranno tre, quattro ore di viaggio.

– Zoe, – nella sua voce si mescolano irritazione e stupore. – Ha nove anni. Non può fare un viaggio così da sola.

Zoe non sa che aggiungere: stringe le labbra, alza le spalle in segno di resa.

Martha rimane ferma dov'è, le braccia incrociate sul seno piatto. Le sopracciglia contratte si sciolgono e abbassa gli occhi, mentre si volta verso il corridoio e mormora: – Potresti almeno fingere che ti dispiace.

Il professor Freyheit odia che si diano nomi agli animali del laboratorio.

Assegna loro un numero e l'affianca alla lettera che indica il sesso: vuole che ci si riferisca solo in questo modo agli esemplari osservati. Ma non può – per il momento – controllare ciò che Zoe dice tra sé e sé: F3, la prima femmina a cui ha inoculato il quinirolo, per lei è Lady Oscar, l'esemplare di controllo F4 invece è Fujiko. L'esperimento con M1 ed M2 ha dato ottimi risultati; con la prima coppia di roditori femmina, invece, non sembrava che il farmaco inducesse una preferenza di accoppiamento. Era stata Zoe a proporre di aggiungere una seconda iniezione, questa volta di ossitocina, a pochi minuti dal quinirolo: con suo stupore, Freyheit l'aveva ascoltata. Ora, anche se il suo cognome non sarà mai leggibile in cima all'articolo che scriverà al posto del professore, l'esperimento è anche suo.

Osserva Lady Oscar e Fujiko che si inseguono nella loro gabbia. Saltano su due zampe una contro l'altra, rotolano a terra tra tonfi e squittii giocosi. Quando sembrano stancarsi rimangono strette, quasi avvinghiate; strofinano i muscoli l'una contro il dorso dell'altra, socchiudono i piccoli occhi rossi. Zoe accavalla le gambe e vi apre il taccuino dove registra tutti i movimenti dei due animali; descrive i saltelli di corteggiamento, i pattern d'affetto che sulla carta sembrano solo coreografie posticce rispetto a ciò che ha davanti agli occhi. Prova a fare uno schizzo delle due mentre si gettano l'una contro l'altra e si sbilanciano a vicenda, solo per scoprire senza sorpresa che gli anni sui manuali di biologia non hanno rafforzato le sue capacità artistiche: i profili dei due topi che si reggono sulle zampe posteriori sembrano sacchi di farina bozzoluti con una lunga, insensata coda. Prima di riuscire a sorridere del proprio disegno, pensa a come Martha avrebbe trovato divertente quello sgorbio fino a quanto, sei mesi fa? Otto mesi? Di più? Sui giorni insieme è scesa una nebbia che offusca le luci, rende indistinguibili le distanze tra gli oggetti – tra il libro identico che si sono regalate a Natale e la tazza che Martha ha scaraventato a terra, per poi raccoglierne i cocci in un sacchetto di carta.

Zoe copre il disegno di cerchi concentrici e rapidi, poi di linee oblique; strappa la pagina, nell'accartocciarla si macchia le dita di nero. Cerca di pulirle con un po' di saliva: sente il sapore estraneo dell'inchiostro sulla lingua, così simile agli odori che disinfettanti e plastiche monouso lasciano nei laboratori dell'università. Controlla che il professore non sia di ritorno dalla sua pausa sigaretta e si china verso il box d'osservazione: Lady Oscar e Fujiko registrano il suo movimento con un cenno d'orecchie, annusano l'aria, poi tornano a ignorarla. Zoe inspira: l'unica eccezione a quei profumi freddi, sospetti, che deve inalare tutto il giorno, è il sottilissimo odore tiepido di quegli altri piccoli corpi

presenti nella stanza con lei. Un odore che le ricorda terriccio, pelle sudata, trucioli di legno. Qualcosa di intimo, familiare.

Osserva l'orologio a parete: le 19:26. Ancora pochi minuti e dovrà separare Lady Oscar e Fujiko, riportandole nelle rispettive gabbie. Fuori dal laboratorio, sente i passi di colleghi e studenti che si dirigono a casa, o al bar del campus universitario.

Tobias ha iniziato a frequentare un gruppo di ricercatori del dipartimento di Fisica, e ha invitato Zoe a unirsi a loro per una serata al bowling. Lei ha inventato un paio di scuse, poi ha iniziato semplicemente a farsi vedere meno in mensa, o al loro solito tavolo in biblioteca: Tobias, come sperava, la cerca sempre meno. Ne sente l'assenza all'altezza dello stomaco: appena il pensiero si fa vivo, qualcosa in quel punto sembra rattropparsi, risucchiarla verso l'interno. Lo sapeva da tempo che doveva andare così, ma fa più male di quanto immaginasse.

Non appena apre la porta di casa, sente Martha che riaccende i fornelli. La raggiunge in cucina: il tavolo è apparecchiato, l'ha aspettata per mangiare e sta riscaldando un curry di pollo.

Zoe si siede. Martha riempie i piatti, li appoggia in tavola, ma non si siede: si appoggia con la schiena alla credenza, incrocia le braccia. – Ho parlato con Terence, – sorride. – Ha detto che possiamo scendere noi a Seattle, per stare con Julie. Tanto ho ancora un mazzo di chiavi. Zoe contrae il volto, cerca di ignorare l'immagine di quelle chiavi condivise, accenna un sorriso: – Mi sembra una buona soluzione. Questo fine settimana, giusto?

– Da sabato a martedì, loro tornano mercoledì mattina. Pensavo che potremmo prenderci un paio di giorni entrambe, vedere la città mentre Julie è a scuola.

Zoe abbassa d'istinto gli occhi, fissa le punte della forchetta poggiata sul tovagliolo. Sente il cuore pulsarle in gola e nelle orecchie. Lo sguardo di Martha le preme sulla fronte, lei non può ricambiarlo. Sente il respiro di lei affilarsi.

– Martha...

L'altra scuote la testa: – Non dirlo.

– Io non...

– Zoe! – sibila Martha, ma è troppo tardi.

– Non posso. Ci mancano le ultime prove, se non rispettiamo il calendario delle iniezioni...

– Non te ne fotte proprio niente di quello che succede fuori dal tuo laboratorio, eh?

Martha fa una pausa, artiglia le mani allo schienale della sedia: – Potrei lanciarmi da un ponte e te ne accorgeresti una settimana dopo.

Zoe aggrotta le sopracciglia: – Non capisci.

– Oh, certo, perché sono troppo stupida per i tuoi esperimenti del cazzo, no? Fate largo al genio, al premio Nobel, che preferisce starsene a fissare dei topi invece di stare con la sua...

– La devi smettere!

La voce le esce rauca, acuta; Martha rimane immobile, osserva Zoe che riprende fiato.

– Basta. Non puoi trattarmi sempre come se fossi un'egoista del cazzo. Non lo faccio solo per me.

Le spalle di Martha iniziano a sobbalzare in una risata nervosa: – Certo. Sei la nostra salvatrice, mi dovrei inchinare ai tuoi piedi, guarda. – Assottiglia gli occhi, la voce le sibila tra i denti: – Il mondo aspetta solo le tue scoperte su come scopano i topi. Mi ci vedo proprio che torno davanti al giudice, gli sventolo il tuo articolo in faccia e quello mi dà l'affidamento esclusivo.

Zoe sente le ginocchia farsi molli, le braccia abbandonate lungo il corpo sembrano di piombo. Martha si morde le labbra, fa per andarsene dalla cucina, la guarda ancora. Le narici le fremono, gli occhi sono asciutti, ma vuoti: – Il vero problema non sono gli altri, la società, la scienza, quello che vuoi. Il problema è che sei tu la prima a sentirti un errore della natura. E a volerti giustificare in qualche modo. Io però non sono un fottuto topo. E dopodomani parto per Seattle.

Lady Oscar ha scavato una piccola conca nel truciolato e si è addormentata nell'angolo della gabbia. Ogni tanto, nel sonno, qualcosa le fa ritrarre le orecchie, ma solo per poco: riprende in breve un aspetto di totale abbandono. Manca solo l'ultima prova, la terza iniezione di quinpirolo e serotonina. Tra un esperimento e l'altro, quando la distaccano da Fujiko per quattro giorni di seguito, i suoi movimenti si fanno più lenti, i versi più sommessi.

Sembra triste; è triste. Come Zoe.

Il professor Freyheit non c'è, la abbandona sempre più spesso da sola in quel laboratorio. Dalla finestra Zoe vede cadere una pioggia fine: si chiede se stia piovendo anche a Seattle.

Non appena Martha si è chiusa la porta alle spalle, trascinando il trolley giù per le scale, Zoe è corsa all'armadio a guardare in tutti i cassetti. Martha si è portata via almeno una decina di magliette, tutta la biancheria intima che possedeva, il suo profumo preferito, e un secondo

libro in aggiunta a quello che teneva aperto sul comodino.

Sente salire le lacrime agli occhi, riempirle il naso. Osserva Lady Oscar.

Sa cosa succede ai topi, alla fine delle sperimentazioni: è un'informazione precisa ma silente, un punto cieco del suo solito campo visivo, di cui per la prima volta le sembra di scorgere i contorni. Potrebbe chiedere al professor Freyheit di prendere con sé Lady Oscar e Fujiko: toglierebbe la lampada dalla scrivania – ormai non funziona da mesi – e ci posizionerebbe una gabbia per loro. Immagina di girare per la casa da sola e sentire i loro squittii all'unisono, il fruscio dei trucioli a ogni movimento, il cigolio ritmico di una ruota. L'immagine le procura un vago calore in gola, che però subito si mischia all'immagine dura, insopportabile, di Martha sulla porta che la guarda come se fosse un alone di sporco su un vetro, e le dice: “Divertiti con i tuoi topi”. Zoe non è riuscita a ribattere, così come non è mai riuscita a spiegarsi, a farsi capire.

Asciuga le lacrime con un fazzoletto, si soffia il naso; il rumore improvviso sveglia Lady Oscar, che balza su e si appoggia con le zampe anteriori alla parete trasparente della gabbia. Il muso è rivolto a Zoe, i baffi si muovono a scatti; la bocca socchiusa e le orecchie alzate le danno un'aria preoccupata, interrogativa. Sembra chiederle se è tutto a posto.

Zoe si avvicina alla gabbia. Apre il coperchio, lo solleva del tutto, mentre Lady Oscar si rannicchia immobile nell'angolo opposto. Infila le mani nude, raccolte a coppa, nella scatola; – Su, sali, – sussurra, mentre le fa scivolare piano in avanti.

È a quel punto che Lady Oscar scatta, le artiglia i polpastrelli e affonda i denti nel palmo. L'altra strilla, agita le braccia con uno spasmo che rovescia la gabbia. Lady Oscar cade sbattendo contro le pareti di plastica, e non appena tocca terra si mette a correre: scivola sul pavimento lungo il muro, arriva alla porta del laboratorio – è accostata, la luce del corridoio ha solo pochi millimetri in cui mostrarsi, ma Lady Oscar ci infila il muso, spinge, guadagna i centimetri che bastano al suo corpo per comprimersi, graffiarsi, fuggire.

La ragazza non si muove. Ci sono trucioli sparsi per tutto il pavimento, intorno al beverino caduto si allarga una macchia bagnata. L'adrenalina sfuma e qualcosa in lei sembra cedere, come se le premessero decine di unghie sul petto, affondando le dita nello spazio tra le costole. Fissa il proprio palmo: al centro di un gonfiore pulsante vede spuntare la prima goccia di sangue, tonda, sul punto di scivolarle lungo il pollice.

Federica Benedetti è un'antropologa e una giornalista che si occupa di diritti animali, umani e ambientali con un'ottica antispecista intersezionale. Ha collaborato con le testate giornalistiche "Scomodo", "Lavoro Culturale", "pH magazine" e "rivista.eco". È inoltre membro del direttivo e responsabile del progetto del Servizio Civile del santuario antispecista Vivi gli Animali, Collegno (TO).

Valentina Greco, transfemminista terrona, ha un dottorato in Storia delle donne e delle identità di genere. Dopo più di 15 anni di precariato accademico ha lasciato l'università, ma non la ricerca. Si è occupata di deportazione, aborto, violenza di genere, *digital humanities*, corpi e tecnologie. Oggi i suoi interessi si concentrano sui nodi teorico-pratici del transfemminismo.

Anna Gabriella Rusconi è nata nel 1997 e lavora nella promozione editoriale. Si è laureata in Storia con una tesi sulle accuse di infanticidio rituale nelle comunità ebraiche medievali. Organizza eventi culturali su letteratura, femminismo e antispecismo nella città in cui vive, Busto Arsizio. È autrice e narratrice del podcast *Quarta di Copertina* (NeverWas Radio).