

Massimo Filippi, Benedetta Piazzesi e Federico Zappino
La questione del soggetto e la questione animale¹

Massimo Filippi: Il workshop di oggi verte sulla questione del soggetto e credo che lo scopo della parte introduttiva, prima della discussione collettiva, sia da un lato quello di mostrare la rilevanza della categoria di soggetto per il nostro modo di concepirci, di concepire le nostre relazioni e le nostre società, e dall'altro quello di evidenziare come discutere intorno al plesso del soggetto sia rilevante per affrontare la questione animale con sufficiente radicalità.

Il termine soggetto è profondamente ambiguo. Etimologicamente, soggetto vuol dire *porre sotto*. Il termine soggetto, generalmente utilizzato come sinonimo di capacità di autodeterminazione e libertà, nasconde quindi, nelle sue pieghe, aspetti meno positivi di quelli a cui siamo abituati a pensare. Ieri credo di aver sentito pronunciare decine di volte il termine soggetto e questo conferma l'intuizione di alcuni* organizzatori e organizzatrici sul fatto che questo tema possa essere di un certo rilievo e interesse per noi. Ovviamente, non si può esaurire la questione del soggetto in due ore e forse è parte del delirio del soggetto anche il pensare di poter esaurire la questione del soggetto. Il mio intervento sarà perciò parziale, situato, *soggettivo* appunto, a cominciare dall'inizio: nonostante l'intera storia della filosofia affronti questo tema, partirò da un piccolo libro di Jacques Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, un dialogo/intervista del filosofo francese con Jean-Luc Nancy. Già dal titolo dovrebbe apparire evidente come la questione del mangiare e del mangiar bene (o del mangiare *il bene* – alla fine Derrida, con un suo gesto tipico, ribalta il senso dell'espressione di cui si è servito) abbia a che fare con il soggetto e viceversa.

In questa breve intervista, Derrida afferma che il soggetto è

¹ Sono qui raccolti i tre interventi introduttivi al workshop «Soggetto? No grazie», tenutosi il 20 settembre 2015 presso «La Casona» di Ponticelli di Malalbergo (Bologna) nell'ambito dell'*XI incontro di liberazione animale*. Gli interventi sono stati registrati e trascritti con modesti interventi redazionali. Ringraziamo le organizzatrici e gli organizzatori dell'incontro per averci concesso di pubblicare questo materiale, che è comparso, insieme all'ampia discussione che è seguita, nel *Libro a seguito dell'XI incontro per la liberazione animale*.

fondamentalmente una *favola* e un *calcolo*, il prodotto del calcolo della ragione strumentale che si spaccia per una favola. Una favola che a furia di essere ripetuta e di essere continuamente narrata si è inscritta nel nostro linguaggio fin dentro le sue strutture grammaticali più intime. Da qui la difficoltà di decostruire il soggetto; ci manca il linguaggio per poterlo fare. Volenti o nolenti, parliamo il linguaggio del soggetto, anche quando cerchiamo di decostruirlo, dal momento che è iscritto nei nostri comportamenti e nella nostra carne, è diventato norma e natura. Proprio per questo, Derrida aggiunge che il soggetto è una *favola seria*, una narrazione che crea una cosmogonia con delle ricadute ben precise. La favola nasconde il fatto che il calcolo, insieme alle conseguenze che ne derivano, è il calcolo operato da una *struttura sacrificale*.

Vorrei ora provare a indicare alcune caratteristiche di questo soggetto, elaborato sulla triade calcolo/favola/struttura sacrificale per cominciare ad approcciare la questione:

1) Il soggetto è qualcosa che taglia, recide, seziona

Nel momento in cui il soggetto si *erige* (il termine non è casuale, non esiste il femminile di soggetto), si vengono immediatamente a creare due campi: soggetto/oggetto (ad esempio, per quest'ultimo, oggetto di studio, di manipolazione, di desiderio, ecc). In verità, l'oggetto che si forma dalla divisione causata dalla reazione del soggetto non è un oggetto neutro (come racconta la favola) ma un abietto (come direbbe Judith Butler), cioè qualcosa che diventa immediatamente invisibile, indicibile, inintelligibile, inumano, meno che umano. Già qui cominciamo a intravedere una correlazione tra i due aspetti che stiamo discutendo (soggetto e animali). Ciò che diventa oggetto non è qualcosa di differente dal soggetto, ma qualcosa che è non-identico al soggetto. Stiamo parlando di una elisione, di un annullamento. Ciò che diventa oggetto non è ciò che è differente dal soggetto ma ciò che viene cancellato dal soggetto, ciò che esce dalla sfera della politica e appunto diventa indicibile, inintelligibile e invisibile.

2) Il soggetto si riproduce, si moltiplica; per funzionare, deve continuare a essere riprodotto

Non a caso il soggetto è spesso seguito da una copula. Il soggetto copula con se stesso per produrre altri soggetti, si clona producendo microsoggetti (individui) e macrosoggetti (stati, patrie, nazioni). Ecco un altro punto di intersezione sia con la questione animale (che ci interroga sulla riproduttività: l'interesse immediato dell'allevatore è distinguere soggetti maschi e femmine per il proprio business) sia con la questione della norma

eterosessuale. Forse le cose non sono state sempre così. Il soggetto che si autoriflette sorge in un periodo storico ben preciso, diciamo dal '500 in poi, non fosse altro perché, tra gli altri motivi, è proprio in quel periodo che si rende possibile, almeno per gli europei delle classi più ricche, la possibilità di utilizzare gli specchi. Gli specchi sono stati fino a poco tempo fa un privilegio di élite e le persone comuni vedevano il proprio volto riflesso nel volto degli altri, non erano abituati a vedersi direttamente, di prima mano. Il soggetto, quindi, ha una componente onanistica probabilmente associata anche a questi eventi materiali: la possibilità di riconoscersi in uno specchio e non più, in maniera meno precisa, nelle reazioni e nel volto che si sviluppano nell'ambito di un rapporto. Probabilmente Narciso non si è innamorato di se stesso; Narciso si è innamorato davvero di un altro perché non era abituato a vedersi nello specchio.

3) Il soggetto possiede un corpo spettrale, un corpo senza carne, una sorta di corpo ingegnerizzato

Il soggetto non cresce sugli alberi, ma si materializza attraverso una serie di processi culturali, politici e storici, creando, per riprendere Butler, *corpi che contano e corpi che non contano*, corpi abietti, che possono essere contattati, e corpi su cui, invece, si può contare.

4) Il soggetto è qualcosa di artificiale, non è un prodotto di natura

Qualunque cosa si intenda per “natura”, il soggetto è ciò che regola il nostro rapporto di esclusione e di addomesticamento della natura. Per riprendere Derrida, la natura non esiste, esistono solo gli effetti della natura, la *denaturazione*, cioè la creazione di corpi abietti, e il *conferimento di una natura* o di una norma, cioè la creazione dei corpi che contano. È per questo che il soggetto ha un impatto ed è qualcosa di serio.

5) Il soggetto ha una storia

Ho già accennato brevemente a questo aspetto con le considerazioni materiali sullo specchio (che poi, guarda caso, attraversa discipline che hanno a che fare con la formazione dell'io, la psicanalisi, ad esempio, attraverso il famoso “stadio dello specchio” di Jacques Lacan). Ovviamente, la storia del soggetto è ben più complessa e, a grandi linee, possiamo dire che il soggetto, così come lo concepiamo oggi, nasce in un determinato periodo storico: sui campi di battaglia delle guerre di religione europee, sullo sfruttamento coloniale e neocoloniale, sull'esclusione degli altri in senso più ampio. E si è fatto pervasivo: è ovunque, dalla struttura della grammatica ai soggetti politici più o meno d'avanguardia che pensano di

produrre cambiamenti storici. Il soggetto è al centro del diritto, di qualunque forma di diritto, compreso il diritto aziendale. Il soggetto è il soggetto di studio, la trama di un romanzo, il soggetto dell'incontro di oggi.

Credo che chi abbia familiarità con la questione animale, con il pensiero antispecista, soprattutto con quello più recente, non potrà non riconoscere in quanto detto sin qui una certa aria di famiglia. Anche nell'ambito della questione animale si producono dei tagli, si sviluppano effetti di riproduzione, si spettralizzano corpi, si crea una divisione umano/animale che è chiaramente artificiale e che ha delle conseguenze serie, ha una storia che si comincia a scrivere. Ad esempio, Benedetta Piazzesi ha pubblicato un frammento di questa storia (*Così perfetti e utili*), applicando un approccio foucaultiano all'allevamento animale dal '500 all'odierna “carne felice”. L'allevamento non esiste nel mondo delle idee platoniche, in un mondo che non si è mai modificato. L'allevamento ha subito modifiche che sono storiche, politiche, sociali, a seguito dell'emergere dell'umanesimo rinascimentale, della rivoluzione industriale, della biopolitica, ecc. Ed è pervasivo visto che lo sfruttamento animale entra in tutti gli aspetti della nostra vita.

A questo punto, forse, si può dire qualcosa di più sui punti precedentemente elencati. Il soggetto si pone, si impone, si erige e si getta. All'interno del soggetto c'è l'idea del *gettare* (etimologicamente: lanciare, allontanare, allontanare da sé e fondare). Il soggetto getta le fondamenta, crea l'origine, il meccanismo di articolazione dell'identità. Tuttavia la geografia che il soggetto produce non è una geografia semplice ma una geografia che produce un *dentro* e un *fuori* che sono molto intrecciati tra loro. Mentre molto spesso la favola del soggetto narra una storia di naturalità e di invarianza, in realtà basterebbe aprire un paio di libri di antropologia per vedere come l'idea che esistano un soggetto e un oggetto è un'idea squisitamente occidentale, un'idea che si è sviluppata in un certo periodo di tempo, in un breve lasso temporale, e in uno spazio geografico limitato. Se ci pensiamo un po', l'idea che esista qualcuno che guarda l'intero esistente dal fuori è un'idea bizzarra, come afferma Philippe Descola. In altre situazioni – dai popoli amazzonici al pensiero cinese o messicano – il quadro è molto differente. L'idea che il soggetto sia qualcosa di naturale, dato da sempre, imm modificabile, è un'idea che fa parte della storia, della favola che ci stiamo raccontando.

Tornando alla struttura sacrificale, che credo sia un tema importante per le connessioni con la questione animale, il lavoro della macchina che produce il soggetto mi pare molto simile a quello che Giorgio Agamben

ha descritto nel caso della *macchina antropologica*. La macchina antropologica, che è la macchina che produce l'umano, è una macchina che non lavora semplicemente sull'esclusione ma su una sorta di approccio chiasmatico grazie al quale esclude includendo, cioè si *appropria*, e include escludendo, cioè *assoggetta*. E, guarda caso, il termine soggetto comprende una sorta di coppia di gemelli siamesi in cui è difficile, se non impossibile, separare “soggetto di” (ad esempio, soggetto di diritti) da “soggetto a” (sottoposto a qualcuno o a qualcosa). È evidente qui l'influenza di Louis Althusser e di Michel Foucault. Il soggetto nasce, ad esempio, nel momento in cui (questa è un'intuizione di Althusser) un poliziotto ti chiama con un «Ehi, lei!». Detto altrimenti, la creazione del soggetto è un evento performativo in cui l'individuo diventa soggetto nel momento in cui è assoggettato alla chiamata della Legge.

Un ulteriore aspetto importante è che quando si acquisisce la dignità di soggetto, questo avviene comunque a spese dell'altro. Come direbbe Butler, non è il soggetto a sancire le norme che lo costituiscono (e qui si apre una serie di aspetti problematici, ad esempio quando parliamo di desideri e di liberazioni, di capacità di sganciarsi dal potere inteso per ora in senso molto rozzo), ma sono le norme, ripetute e iscritte nella nostra carne, a costituire il soggetto. Per fare un esempio, non esisterebbero il diritto e il carcere senza il fuorilegge. Il fuorilegge è consustanziale alla costruzione della legge, l'animale è essenziale per la costruzione dell'umano, ecc. Tutti costoro sono “il fuori” costitutivo che delimita i contorni esterni del soggetto. Il fuori – che non è mai solo un fuori dal momento che per diventare tale è stato *mangiato* dal soggetto – è il margine esterno che contemporaneamente è anche interno. In ciò è in atto quello che ho chiamato un “meccanismo di *resclusione*”, cioè un processo di *esclusione* che è al contempo una *reclusione*, sia simbolica che materiale, che prevede l'inclusione tramite la *reificazione* di ciò che viene considerato oggetto. L'aspetto più interessante di questa macchina è che lavora a partire da un centro vuoto. Essa non è pensata per scoprire un presunto confine naturale che dividerebbe il soggetto dall'oggetto, ma lavora già su corpi abietti, esattamente come la macchina della colonia penale di Kafka, che continua a riscrivere, a tatuare sul corpo del detenuto i dettami della legge che ne hanno sancito la cattura all'interno della colonia penale stessa – un detenuto chiuso in un letto di contenzione, dentro una gabbia che ricorda molto quella degli allevamenti intensivi.

Questa macchina poi è una *macchina giustificazionista*. Come detto, non serve a trovare dei presunti confini naturali, ma a giustificare confini che sono stati stabiliti a priori e per difendere i quali la macchina viene

messa in moto. Detto banalmente, non esistono le razze e poi nasce il razzismo, ma si produce il razzismo e in un secondo tempo si inventano le razze per giustificarlo. Personalmente, non credo che esistano neppure le specie e che queste siano un'invenzione volta a legittimare lo specismo: poiché siamo specisti, ci siamo inventati le specie. Ma su questo c'è ancora molto lavoro da fare.

Che cosa produce questa macchina? Questa macchina produce *l'Uomo*, un uomo molto particolare (bianco, maschio, eterosessuale, adulto, abile, normale, proprietario, ecc.). Molti movimenti hanno decostruito alcuni di questi aggettivi, di questi attributi, del soggetto (il movimento femminista e queer ha sicuramente decostruito i concetti di sesso e di genere, gli aggettivi maschio ed eterosessuale, il postcolonialismo quello della bianchitudine, ecc.) ma pochi, credo solo la parte più avveduta del movimento antispecista e di quello queer, hanno cercato di condurre un corpo a corpo con la questione del soggetto-Uomo, con la questione centrale. Forse, bisognerebbe riflettere se nell'operazione di esclusione descritta non sia proprio “l'Animale” a permettere la formazione dei vari attributi, il sorgere di tutte le varie “abiezioni” funzionali che vengono localizzate nella parte inferiore delle dicotomie stesse (nero, omosessuale, anormale, donna, ecc.). “L'Animale” è allora un sorta di mostro che viene creato mettendo insieme i pezzi dei vari corpi abietti che sono stati esclusi tramite l'inclusione in questa operazione dicotomica.

Il soggetto stesso è qualcosa di mostruoso; esso, infatti, sorge dalla norma sacrificale con un'operazione che taglia progressivamente ani, vagine, relazioni, sessualità, negritudine, ecc. Questo ci porta a un altro aspetto che ho sottolineato nell'elenco iniziale: il corpo del soggetto è un corpo artificiale e spettrale, è un corpo bizzarro, qualcosa che c'è e non c'è. Ha certe caratteristiche fintamente fisiche (bianco, maschio, ecc.) ma nello stesso tempo queste caratteristiche si annullano, si spettralizzano universalizzandosi. Il soggetto può pensare di autogenerarsi solo perché ha negato l'interminabile serie di corpi da cui è nato; può definirsi autosufficiente perché ha rimosso la dipendenza infantile dalle cure parentali, la sua vulnerabilità e la sua finitudine; può affermare di essere razionale perché ha rimosso l'inconscio; può definirsi assoluto perché si è automutilato e ha sezionato gli animali e le relazioni, ecc. Detto in altri termini, per riprendere la discussione del *Timeo* di Platone (molto frequentato da Butler), il soggetto può avere questo corpo spettrale perché ha *esternalizzato* le sue funzioni corporee. I soggetti della *polis* greca potevano essere soggetti perché avevano esternalizzato le proprie funzioni corporee alle donne, agli schiavi e, sempre dimenticati, agli animali.

Il soggetto inoltre produce e riproduce *sovrani*. Il soggetto è sempre sovrano. I piccoli sovrani (ciò che, essendo stato reciso, non può più essere ulteriormente diviso) sono gli *individui*, individui che sono il prodotto preciso di una certa evoluzione culturale e che unendosi tra di loro, sommandosi uno a uno, producono la società. Una bizzarra idea di società che non è più ciò che accade tra gli individui, ma la somma aritmetica di tante unità non più divisibili. Non a caso, uno dei teorici della regalità del corpo del sovrano (Ernst Kantorowicz) sostiene che il sovrano ha due corpi: quello materiale (quello che muore e che gli dà la possibilità di avere una discendenza) e quello immateriale che rimane nella storia e che viene passato da un sovrano al successivo. Basterebbe guardare la copertina della prima edizione del *Leviatano* di Thomas Hobbes, autore che ha attivamente contribuito alla costruzione della società individualistica in cui ancora viviamo, per vedere come il corpo dello Stato sia formato dagli infiniti corpi dei singoli individui che sommandosi gli danno vita. Considerazioni analoghe si potrebbero fare sul concetto di Io, di persona (da cui discendono le questioni dei diritti e della democrazia), di sacralità della vita umana, ecc. Forse proprio la somma di soggetto, Io, individuo e persona è ciò che definiamo “l’Uomo”.

Perché, potremmo domandarci, questa genesi dei sovrani è una favola? Perché inizia sezionando la storia, perché ci racconta una storia a giochi già iniziati. Per tornare a Hobbes, la favola dell’*homo homini lupus* non è la causa della formazione del Leviatano ma il suo prodotto, il suo risultato. Solo dopo che la società è stata divisa in individui, in singole monadi isolate, solo dopo aver compiuto l’operazione sacrificale (che resta nascosta), si possono costruire le aberrazioni sociali che ancora ci appartengono.

Quanto detto apre tutta una serie di aspetti centrali per il nostro discorso, tra cui la definizione di alcuni termini che spesso vengono usati in maniera acritica, ad esempio morale e politica. Se penso alla società come a una somma di individui, ciascuno con i propri gusti (io faccio così, tu fai così, ma ci rispettiamo vicendevolmente), tutte le questioni, comprese quelle della sessualità e dell’alimentazione, diventano *questioni di gusti* su cui, individualisticamente, posso sviluppare o meno una crescita morale. È difficile pensare all’elaborazione di valutazioni di tipo politico se partiamo da queste basi. Un saggio di Marco Maurizi sul numero 22 di «Liberazioni» sottolinea come spesso confondiamo l’*evento sociale*, che è un processo trasformativo, necessariamente collettivo, con quello che, a livello individuale, è un *atto*. Posso decidere dall’oggi al domani di compiere l’atto di diventare vegano ma non è pensabile una trasformazione

sociale attraverso una veganizzazione progressiva della società, individuo per individuo. Così facendo si sta confondendo la sfera della morale, dove è all’opera, come ricordava Carl Schmitt, una dicotomia giusto/ingiusto, buono/cattivo, con ciò che dovrebbe essere la dicotomia della politica, ossia quella amico/nemico. Così facendo si confondono i “diritti”, termine individualista e profondamente neoliberale, con la *liberazione*.

Per completare la storia si potrebbe aggiungere che, all’interno di tutte queste operazioni di costruzione del soggetto si nasconde l’operazione di *mangiare l’altro*, un’internalizzazione che esclude o un’esclusione che include. È necessario allora riconoscere percorsi che portino fuori da sé e dal Sé, percorsi che poi non sono così inusuali, se anche alcuni pensatori, generalmente invisibili al movimento animalista (quali Descartes o Hegel), nella costruzione del loro soggetto hanno dovuto uscire fuori da sé per passare, prima del cogito o della sintesi, attraverso un momento di follia.

Per quanto detto, credo che non sia difficile percepire un’aria di famiglia tra il calcolo del soggetto e la questione animale. Se il soggetto è l’uno, che si addiziona a se stesso dopo essersi diviso dall’altro per sottrarre l’altro al fine di potersi moltiplicare (questo è il calcolo), che cos’è il mattatoio – il paradigma della questione animale – se non un’addizione di corpi e cadaveri, una sottrazione di vite e di sguardi, una moltiplicazione dei profitti, delle merci e dello sterminio, una divisione dei corpi e del corpo sociale?

L’ultimo punto a cui vorrei accennare, per intravedere una possibile applicazione pratica di quanto discusso, è quello di ribadire che una delle questioni che dovrebbe affascinare il movimento antispesista è quella del superamento e della *decostruzione delle categorie*. Non bisogna vedere solo l’aspetto di liberazione degli umani animalizzati, degli animali *tout court* e dell’animalità, ma ciò che unisce la liberazione degli animali ad altre lotte e al pensiero critico: il problema della classificazione, della tassonomia, delle categorie, appunto. Questo è il luogo in cui unificazione e divisione si fanno massimamente indiscernibili – che è poi l’aspetto chiasmatico che ricordavo prima. La categoria (le categorie) non a caso ha(nno) a che fare (etimologicamente) con l’*attribuire* e l’*imputare*. Attribuire è individuare, personalizzare. Lo stesso gesto, cioè, che porta immediatamente a spersonalizzare, trasformando l’essere vivente in caso (inteso in senso clinico e come esemplare di specie). Imputare è produzione di passioni tristi, è intentare causa, trasformare in cosa. E causa e cosa sono il frutto della stessa radice. Non so se e come sia possibile liberarsi dalla tassonomia. Qual è il soggetto che ci libererà dal soggetto? Certamente, come sostiene Jacques Rancière, le classificazioni sono una

questione di *polizia*, che crea le caselle in cui ognuno deve stare, mentre il compito della *politica* dovrebbe essere quello di alterare queste caselle, di creare posti vuoti e “identità mobili” (come direbbe Gilles Deleuze), ciò che scompagina la classificazione. Forse la decostruzione del soggetto è proprio il luogo dove si incrociano quelle intersezioni di cui, da tanto tempo, da tanti anni, stiamo parlando.

Benedetta Piazzesi: La mia posizione è privilegiata perché chi mi ha preceduto ha detto tutto e posso quindi limitare molto il mio intervento; chi invece parlerà dopo di me potrà mettere le pezze e anche dare delle prospettive politiche, che invece io non darò! L'altro vantaggio della mia posizione è che ho preparato questo intervento stamattina e quindi beneficerò della possibilità di attingere a quello che abbiamo detto nei giorni scorsi e potrò quindi fare un po' di collegamenti visto che la questione del soggetto mi sembra andare al nocciolo ed essere il centro, il perno in cui si articolano tutte le discussioni che abbiamo avuto modo di fare in questi giorni.

Tornerei un po' indietro, partendo proprio dalla definizione di soggetto: che cosa intendiamo quando parliamo di soggetto? Intanto penso che sia abbastanza chiaro che non stiamo parlando solamente dell'individuo, che non stiamo parlando della persona fisica. Tanto che questa categoria, questo concetto, che è una specie di *categoria-modello* buona per essere utilizzata in contesti diversi come ad esempio quello politico e quello giuridico, vale anche per entità che non sono la persona fisica, come l'azienda o l'associazione, lo stato nazione, il popolo, ecc. Tutte queste entità possono prendere il posto di soggetto. Ne deriva che il soggetto non è un'entità, ma qualcosa che si dice a proposito di un'entità, che può essere individuale o collettiva. Allora penso, mettendo insieme questi vari tipi di soggettività, queste varie accezioni con cui usiamo il concetto di soggetto nella nostra cultura, che il nodo – che poi è quello che è stato toccato anche nell'intervento precedente – con cui queste varie accezioni si tengono insieme consista nella *questione del controllo*, cioè dell'autodeterminazione, dell'indipendenza. Il soggetto è quello che determina se stesso, sia nel caso del soggetto giuridico (è soggetto chi ha la responsabilità delle proprie azioni) sia nel caso del soggetto politico (chi in qualche modo si prende la responsabilità delle proprie idee, insomma chi ha un'idea formata/fondata). In questo senso, nella questione del soggetto è implicata quella del controllo.

Come dicevamo, etimologicamente il soggetto viene dalla parola latina *subjectum* che significa al tempo stesso *soggetto a qualcuno*, “suddito”,

ma anche *gettato al fondo*, fondato, fondante (e che poi dà adito nella nostra cultura a un'identità stratificata, come se al fondo di noi ci fosse la nostra vera essenza, la nostra vera soggettività). Ecco che il termine stesso di soggetto risente di questa doppia valenza del controllo: da un lato il controllo sugli altri, quindi sui sudditi, o come gli altri controllano noi e come noi siamo controllati dagli altri, ma anche – ed è il tema che vorrei sviluppare – le accezioni positive in cui noi stessi, ad esempio in contesti politicizzati come questo, utilizziamo l'idea di soggetto. “Diventare soggetto politico”, che si autodetermina, ecc. ecc., corrisponde a diventare un soggetto che è capace di controllare se stesso. Non a caso, infatti, il soggetto, come dicevamo, si contrappone, in questo sistema sacrificale di taglio e recisione, sempre a qualcuno che è in uno stato di minorità. Che in questo generico stato di minorità rientrino le donne o i folli o i bambini o gli animali in qualche modo importa meno del fatto di riuscire a vedere come ciò che accomuna queste diverse categorie è che, in diverse epoche e infine nella nostra, gli individui che ne fanno parte vengano considerati non pienamente soggetti, nel senso che non sono ritenuti essere nel pieno controllo di se stessi. Il discorso dei vari attributi che di volta in volta sono assunti dal soggetto, come ad esempio quello di proprietario, mostra un'altra faccia di questa questione del controllo. Il soggetto proprietario è il soggetto che possiede cose, che ha quindi un controllo sulle cose. Come sostiene Roberto Esposito ne *Le persone e le cose*, «persona – e questo è un altro termine che potremmo usare come sinonimo di soggetto – è quella che possiede le cose; nel momento in cui non le possiede diventa essa stessa una cosa».

Ritornerei allora al tema del controllo, che volevo enucleare perché mi sembra che sia emerso in molti workshop tenuti in questi giorni: naturalmente in quello sul carcere e quindi relativamente al tema dell'ordine, ma anche in quello antipsichiatrico. Mi sembra che questo tema possa essere stimolante per noi, soprattutto se saremo capaci di confrontarci con esso nella sua ambivalenza. Cioè se, come ad esempio è il caso di Michel Foucault, saremo in grado di riconoscere che il controllo non si intende nella storia della nostra cultura solamente in accezione negativa, controllo come dominio, ma anche nel suo volto positivo, ossia come capacità di autodeterminazione. E che, quindi, il controllo possa intendersi anche come uno degli strumenti che sono stati utilizzati, dall'antichità in poi, per istituire una sorta di *contropotere*: controllo di sé come contropotere. Credo che questo sia un tema veramente problematico che rispecchia la problematicità anche della questione del soggetto che stiamo affrontando.

Volevo leggere una citazione di Foucault in cui si sottolinea la contraddittorietà della questione: «Avviene così che l'emergere del sé caratteristico della modernità, del sé come soggetto, se da un lato svolge un ruolo fondamentale nell'assoggettamento dell'umanità, dall'altra ha anche una parte decisiva nella genesi delle moderne lotte combattute contro quell'assoggettamento per affermare l'umanità degli uomini e delle donne». Anche se non credo di poter arrivare a una conclusione su questo tema, vorrei mettere in luce, in relazione alla proposta interpretativa di chi mi ha preceduto, il fatto che è necessario ripensare alla questione del soggetto e alla questione del controllo (che come abbiamo visto sono collegati) come a categorie fondanti del pensiero politico moderno. Ma fondanti a un punto tale che si tratta del lessico della nostra epoca, e quindi del nostro: quello che la nostra formazione politica ha messo a disposizione per parlare del potere e del suo contrario. Quindi leggerei la soggettività come quel luogo in cui si incontrano potere e contropotere. In questo senso credo che anche la nota sentenza foucaultiana che troviamo alla fine di un testo molto famoso, *Le parole e le cose*, possa essere spiegata in questo quadro interpretativo: «Il soggetto umano è come un volto di sabbia sull'orlo del mare che verrà presto o tardi cancellato». Qui Foucault parla più specificamente dell'ordine discorsivo disciplinare dei saperi moderni e quando afferma questo non lo intende in senso liberatorio, o in un qualche senso messianico, della serie «a un certo punto saremo liberati da questo soggetto e di conseguenza saremo liberi». Credo piuttosto che intenda questa frase in senso storicistico, ossia che a questa configurazione del potere che si impernia sulla soggettività e sul controllo, come a tutte le configurazioni del potere, ne seguirà un'altra, una nuova, diversa. Credo che la questione della decostruzione del soggetto sia fondamentale, ma che vada fatta in modo situato e storicizzato, analizzando il tipo di potere cui siamo sottoposti e non intendendo il potere in senso assoluto. Anche la forma di risposta a questo potere, quindi, può tentare di non essere meramente reattiva, bensì produttiva, ma non, appunto, messianica...

Leggo ora una citazione da *Corpi che non contano* in cui si delinea più puntualmente quello a cui ho accennato, di cui forse parleremo anche in seguito, e che concretizza bene e in maniera politicamente utile come si articola la dialettica tra soggettività come forma di assoggettamento *soft* tipica della nostra epoca e soggettività come figura privilegiata del contropotere. E che preconizza la possibilità di un superamento di tale dialettica: «Anche l'antispesismo [...] ha riconosciuto una prima ondata identitaria volta a individuare quelle specie animali che potessero in qualche modo essere fatte rientrare nella sfera dell'“Uomo” e dei suoi

diritti; una seconda fase, che ha messo in dubbio l'esistenza, il valore della barriera ontologica che si presume separi in maniera abissale l'umano dall'animale, denunciando la natura di costrutti artificiali di questi due singolari collettivi tramite l'enfaticizzazione delle molteplici differenze che attraversano le singolarità assegnate all'uno o all'altro dei due campi; e infine una terza ondata che ha sottolineato con un gesto autenticamente queer di occupazione e risignificazione il radicale divenire assieme della vita senziente situata nella comune vulnerabilità e finitudine della carne del mondo».

Ecco, questo per sottolineare la necessità di una decostruzione, che sia storicizzata, delle categorie politiche di cui facciamo uso e in questo caso di quella di soggetto. Questo tipo di lavoro potrà dare adito anche a un movimento più creativo nel senso di una visione, si potrebbe dire, ecologica o relazionale basata sull'interdipendenza, che ci veda come carne-del-mondo relazionale e interdipendente.

Federico Zappino: Sulla questione del soggetto condivido quanto ha detto chi è intervenut* prima di me. All'ultimo *Veganch'io* ho parlato per la prima volta davanti a un pubblico di vegani antispecisti e già allora chiesi di perdonarmi per il mio uso impreciso dei termini “vegano”, “veganismo”, “antispesismo”. Io sono un soggetto che al momento si definisce *trans*, cioè in transizione, non so bene verso che cosa, ma dopo l'interpellazione di Massimo Filippi e Marco Reggio, i quali mi hanno invitato a scrivere la postfazione di *Corpi che non contano* e mi hanno intervistato sul numero 21 di «Liberazioni», si è sviluppato un percorso di transizione. Non forse verso il veganismo, ma verso un convinto antispesismo che conta su una serie di riflessioni e su un posizionamento in parte antecedenti al mio avvicinamento e alla mia risposta all'interpellazione di cui ho detto. La questione della domanda e della possibilità del rispondere coincide d'altronde con l'opportunità di de-soggettarci dalle nostre posizioni singolari e di provare a rispondere alla domanda che ci viene dall'altro. Spesso è una domanda difficile, incredibile, che non riusciamo a leggere o a capire. Ma proprio per questo si tratta di una domanda che ci impone di scavare in maniera significativa e profonda all'interno di ciò che “noi” “siamo” in quanto soggetti. Ci chiede, ci esorta, ci invita a de-soggettarci e a diventare diversi insieme.

Questo mi porta ovviamente ad agganciarci alla questione del soggetto, emersa molto bene nel primo intervento. Dalla prospettiva foucaultiana, da un certo femminismo e dalla prospettiva queer, il soggetto emerge sempre in seno a un assoggettamento ed è sempre il punto di equilibrio

precario tra processi di assoggettamento e forme di soggettivazione. Noi *diventiamo* soggetti sempre in seno a una forma di assoggettamento. L'assoggettamento è fatto di norme, come è stato detto molto bene citando Butler. Sono le norme sociali e simboliche a consentire l'emersione dei soggetti. Non è il soggetto che determina e scrive le norme. Per essere più precisi, il soggetto può anche scrivere delle norme, come nel caso delle norme giuridiche, ma lo stesso linguaggio che userà per scrivere quelle norme (giuridiche) sarà il linguaggio che avrà derivato da quelle norme (simboliche) che sono iscritte ormai nel suo corpo, nella sua soggettivazione.

Il fatto che il soggetto emerga sempre in seno a un assoggettamento, tuttavia, non significa inquadrare il potere in un'accezione necessariamente negativa. Foucault, in *Sorvegliare e punire*, scrive ad esempio che dovremmo smetterla di pensare il potere in senso negativo, perché il potere non solo reprime, chiude, schiaccia, ma anche abilita, produce, crea processi di attribuzione di valore. Molto spesso questi processi sono differenziali, sono processi di produzione/riproduzione/proliferazione (discorso centrale per la comprensione delle politiche identitarie). L'assoggettamento, allo stesso modo, non coincide solo con la repressione del soggetto, ben esemplificata dal carcere, dall'asilo, dal manicomio, dall'allevamento, dal mattatoio o dalla gabbia in cui teniamo il canarino. Il potere è anche "poter fare" delle cose. Tutto ciò che noi facciamo è reso possibile dalle forme di potere che ci assoggettano. Queste forme di assoggettamento sono innanzitutto quelle codificate (amministrazione condominiale, comunale, statale, sovranazionale, tutte le varie strutture della modernità che gestiscono il potere materiale), ma ce ne sono anche altre, non codificate, non scritte, che occorre tenere in considerazione: sono norme che ci strutturano in maniera ancora più profonda dei vari regolamenti e ordinamenti all'interno dei quali si svolge la vita del soggetto, individuale e relazionale.

Se accettiamo questa versione del soggetto, la prima cosa che non possiamo fare è di ritenere che sia indistruttibile. La struttura del soggetto come si consolida nella modernità è quel soggetto (si pensi a Kant) i cui gusti non sono oggetto di discussione (*de gustibus non disputandum est*). Kant in realtà riprende questa versione del giudizio di gusto, la problematizza, ma avrà in ogni caso un ruolo centrale nel pensiero illuminista e nella concezione del soggetto che essa sostiene. Se assumiamo in questo modo la questione del soggetto, non possiamo far passare in secondo piano il modo in cui tale soggetto – così razionale, padrone di sé, autonomo, autodeterminato, che espunge la propria vulnerabilità e le proprie

dipendenze, che si pensa come colui che è razionale, che esclude, che è maschio, bianco, eterosessuale, che è proprietario (si badi che la norma della "proprietà" non coincide con la "ricchezza") – si afferma come paradigma di relazione con gli altri. *La relazione con gli altri è una relazione di proprietà*: c'è il mio cane, le mie bestie, la mia donna, i miei amici, il mio corpo. Anche il corpo è vissuto come una proprietà all'interno di questo paradigma. E questo è il paradigma più difficile da decostruire, ancora oggi, anche all'interno dei movimenti più radicali di liberazione ed emancipazione. Quando dico "soggetto proprietario" intendo dunque un soggetto che si relaziona al mondo secondo un'ottica proprietaria: a partire dalla mia individualità sovrana mi relaziono alle cose acquisendole, appropriandomi di esse.

Il soggetto razionale, autonomo, che recide la dipendenza, che esternalizza le funzioni corporee (schiavi che lavorano, donne che allevano bambini e bambini che diventeranno umani solo quando si saranno esercitati al sacrificio, attraverso la leva) è un concetto che va formandosi in *maniera performativa*. Questo soggetto, lo vediamo già nell'esperienza democratica di Atene, è l'unico titolato a discutere nello spazio pubblico e in esso si forma, si costituisce tenendo fuori una serie di altri "soggetti", altre entità (non si capisce cosa dicono i bambini, i barbari e gli animali; le donne hanno una fisionomia diversa, l'utero si pensa che le strozzi o le ostruisca nel ragionamento – è di relativamente pochi anni fa l'apertura delle donne alla magistratura, si sosteneva infatti che il periodo mestruale incidesse sulla loro possibilità di decidere bene sulle dispute in tribunale).

Il soggetto, in ogni caso, è paradossalmente colui i cui gusti e i cui desideri rimangono in una zona di non discussione. Questo soggetto, di cui è assolutamente possibile ricostruire la stratificazione storica, ancora oggi ci pone di fronte espressioni del tipo "vado dove mi porta il desiderio", "ognuno ha i suoi gusti". Il gusto e il desiderio sono ancora oggi depositi di verità insindacabili. Abbiamo attaccato il soggetto da tutti i punti di vista (si pensi al marxismo, al femminismo, al pensiero postcoloniale) eppure tale questione è ancora oggi quella più difficile da decostruire. Dalla prospettiva di un frocio che fa teoria e che sta all'interno (dentro e fuori) del movimento transfemminista e queer, la questione del gusto e del desiderio è forse quella principale. L'oppressione storica degli omosessuali ha a che fare con quello che era ritenuto un loro gusto e desiderio oltre che per le forme di relazione e di amore nei confronti degli altri. Questo è l'elemento centrale dell'oppressione omosessuale. E l'omosessuale fa notare che il gusto e il desiderio possono essere abietti e non soltanto normati e normali. Sono abietti, chiaramente, dalla prospettiva dei normati e

dei normali. Ma ciò che mettono in evidenza è che esistono altre modalità di esistenza del gusto e del desiderio fuori dalla norma e dalla normalizzazione e, attraverso questo gesto, svelano i differenziali di potere che concorrono nella determinazione anche dei gusti e dei desideri “normali”.

Dunque, da un lato abbiamo un soggetto stratificato, storicizzabile; dall'altro l'indiscutibilità dei gusti e dei desideri, i quali se sono “indiscutibili” significa che lavorano al servizio delle norme dominanti, da cui derivano, e che sappiamo essere “eterosessuali” e “speciste”. Ma la concezione del soggetto stratificato e storicizzabile è l'unica utile nella direzione della lotta, sia contro le eteronormatività sia contro lo specismo. Non so quanto questa concezione del soggetto sia ancora oggi condivisa, né so quanto lo sia all'interno del movimento antispecista, ma penso che sia ancora abbastanza diffusa nel femminismo o nel queer, benché anche nel femminismo o nel queer, spesso, si faccia ancora riferimento a desideri che devono essere inseguiti o a gusti che non possono essere problematizzati e che devono essere assecondati. C'è ancora una certa idea della “liberazione”, mi sembra, e tale idea prevale su quella della problematizzazione, della decostruzione, del “dis-assoggettamento”.

Con ciò non voglio screditare del tutto la nozione di liberazione: ci sono tante persone che ancora vorrebbero essere liberate, o che vorrebbero liberarsi, sul piano del desiderio perché ad esempio sono costrette a reprimerlo. La liberazione è un processo ancora da compiere, in alcuni casi. Ma il fatto che in alcuni casi non sia ancora pervenuto a compimento potrebbe anche indurci a riflettere sul perché non sia avvenuto, o quali indicazioni possano darci, questi casi, nella direzione di una maggior problematizzazione della liberazione. Dico questo perché, come è noto, il paradigma oggi, nel neoliberalismo e nel neoliberalismo, è quello dell'incoraggiamento alla libertà e all'espressione del “proprio” sé, della propria verità intima, purché sia possibile *metterla al lavoro* e non contrasti con gli assunti portanti proprio della razionalità neoliberale. Se è possibile metterle al lavoro, il capitalismo neoliberale incoraggia e include le soggettività LGBT, il capitalismo è anti-omofobico. È radicalmente eteronormato, ma è anche radicalmente anti-omofobico. Ma insomma, è per dire che le soggettività LGBT sono maggiormente abiette se si sottraggono alla cattura neoliberale, non se vi si adeguano. Questo mi sembra che possa valere anche per il veganismo e l'antispecismo, per i quali la liberazione è tutt'oggi un concetto centrale. “Liberazione” significa aprire gabbie e allevamenti, liberare animali dallo sfruttamento e dall'assoggettamento totale. Ciò che aggiungo, tuttavia, è che occorre comprendere come *liberare* gli animali dalle strutture materiali (gabbie, allevamenti,

mattatoi) senza immergerli in un'altra condizione di *assoggettamento*. E con questo intendo dire che l'antispecismo potrebbe indicare un'ipotesi di convergenza tra la prospettiva della liberazione e quella del dis-assoggettamento; una convergenza che, benché non costituisca l'oggetto del mio intervento, oggi, costituisce senza dubbio il fulcro della mia attuale riflessione. La concezione del soggetto come aggregato storico, pertanto, come ciò che emerge sempre in seno a un assoggettamento, può essere utile anche per la lotta antispecista come già lo è per quella queer. È l'unica, infatti, a consentirci di mettere in discussione alcuni binarismi fondanti la categoria di soggetto: uomo/donna, eterosessuale/omosessuale, umano/animale (o umano/non umano).

Secondo alcuni, esiste un modo per tenere insieme la questione della specie e la questione della normatività eterosessuale, ed è quello di partire dalla prospettiva della vegefobia e dell'omofobia. Questi concetti sono indubbiamente utili in quanto ci consentono di individuare atteggiamenti diffusi di odio verso omosessuali, persone trans, lesbiche, oppure, nel caso della vegefobia, di percepire il modo in cui si prendono per il culo e si discriminano i vegani in una società altamente carnivora. Questi concetti ci consentono dunque di individuare i *fenomeni socioculturali*, ma non si rivelano a mio avviso molto efficaci nella direzione di una decostruzione delle norme che producono quei fenomeni vegefobici o omo, e trans, fobici. Per questo motivo, piuttosto che di “omofobia” preferisco parlare della *norma eterosessuale* che riproduce soggettività normali e normalizzate (maschi eterosessuali e, di conseguenza, donne eterosessuali) e che consente anche la proliferazione di soggettività non eterosessuali ma che possono essere incluse nel paradigma eteronormativo, come ad esempio i gay che si vogliono sposare oppure i gay che entrano nell'esercito e che possono mangiare vegan e avere stivali in similpelle. Il paradigma eteronormativo, che prevede che ci si debba sposare e fare la guerra, oggi include anche le soggettività che un tempo erano abiette. Sembra quasi di sentire: *scopate con chi vi pare (purché non vi veda e siate produttivi); vi faccio sposare, così mantengo l'ordine della società (monogamico ed eteronormativo) perché vi includo all'interno dell'istituzione cardine dell'eteronormatività (il matrimonio è strettamente connesso con la logica proprietaria); vi faccio entrare nell'esercito*. Questa è la norma eterosessuale, cioè quella da cui dipende l'intelligibilità delle forme di relazione tra le persone, l'intelligibilità dei soggetti e delle relazioni tra soggetti, non soltanto degli orientamenti o della sessualità. Quale soggetto è leggibile? Quale corpo conta? Quale relazione d'amore è non dicibile? Quale, invece, degna di protezione e cura, di riconoscimento?

Accanto alla norma eterosessuale c'è anche la norma di cui ho scritto nel contributo per il libro curato da Massimo Filippi e Marco Reggio: la *norma sacrificale*. Preferisco questo concetto a “vegefobia”. Ho analizzato la norma sacrificale solo in due testi, nel primo in modo germinale e poi più ampiamente. Ora cercherò di introdurre alle mie riflessioni. La norma sacrificale non è solo ciò che rende “normale” l'uccisione degli animali. Essa è innanzitutto ciò che rende “possibile” uccidere gli animali per l'apparente soddisfacimento dei bisogni, dei gusti, dei desideri umani. Questa naturalizzazione e normalizzazione dell'uccisione dei non umani assurge a norma da cui dipendono altre norme e altre forme di relazioni. Diventa una forma di assoggettamento che produce anche cose come le grigliate in campagna, ad esempio, che per il senso comune carnivoro sono piacevoli. Una grigliata diventa il motivo per cui etero, gay e femministe si radunano e si vedono, un motivo di socializzazione, come i matrimoni, le feste. Si condivide la propria adesione alla norma. In secondo luogo, ritengo che questo paradigma sacrificale dei non umani (non uso “animali” perché anche un frocio che si sottrae a processi di cattura sociale rientra probabilmente nella categoria dei non umani) è già parte della norma eterosessuale. La norma etero è quella che rende banalmente “normale” il fatto che le persone siano naturalmente etero e che dunque vengano educate all'eterosessualità obbligatoria. Un paradigma sacrificale è già presente in quello eteronormativo, a mio avviso, per il semplice fatto che già orienta la condotta del soggetto assoggettato al paradigma eteronormativo: tale soggetto, supponiamo un maschio eterosessuale, non si limita a non amare questo o quell'uomo, secondo i “gusti” (ad esempio, non dirà: mi piacciono di più i neri dei bianchi, più i biondi dei castani, ecc.), ma non amerà nessun uomo. La norma agisce pertanto nella direzione del sacrificio preventivo, naturale, di ogni altra possibilità non eterosessuale. Per poter diventare un soggetto eterosessuale, un soggetto pienamente leggibile, devi sacrificare la possibilità di relazione di altro tipo, e particolarmente quella omosessuale.

La norma eterosessuale è immanente a quella sacrificale? Che cosa accadrebbe se provassimo a espungere dall'orizzonte l'idea che uno dei termini dei binarismi (uomo/donna, eterosessuale/omosessuale, umano/animale) debba necessariamente subire un sacrificio? Senza dubbio, ciò che mi ha indotto a pensare l'immanenza della norma eterosessuale in quella sacrificale è il fatto che nella storia del movimento LGBT e queer ci si rende conto di come oggetti di natura sacrificale possano essere messi al servizio di tentativi di sovversione della norma eterosessuale: e mi riferisco agli indumenti di pelle. Si pensi ai *punk*, ai *leatherman*, ai *biker*,

o al sadomaso. Questi usi, tuttavia, non hanno liberato gli animali, anzi hanno potuto contare proprio sul fatto che vi fosse un paradigma sacrificale per poterlo risignificare in chiave di *liberazione* di altre istanze.

Uno dei modi per analizzare la norma eterosessuale, dalla prospettiva del queer, ha potuto contare sulla teoria della performatività del genere. Quando si parla della “teoria del gender”, a mio avviso, si fa riferimento, in modo grossolano, alla teoria della performatività del genere di Judith Butler. Questa teoria è importante (ed esiste anche se in molti hanno interesse a occultarla) per due motivi. Il primo è perché ci spiega, e si propone di illustrare, il modo in cui il genere opera, nonché i modi attraverso i quali i corpi diventano soggettività di genere; il secondo è perché ci indica, in maniera autenticamente ideologica (esiste anche l'“ideologia gender”!), un modo per sovvertire queste forme di soggettivazione di genere conformi alla stessa norma eterosessuale. Questa teoria sostiene che la nostra performance di genere, cioè il modo in cui *facciamo* gli uomini e le donne in totale acquiescenza o in opposizione alla norma eterosessuale produce retroattivamente l'idea che ci sia un sesso carico di significato, che abbia un nucleo essenziale, che determina come dobbiamo essere uomini e donne, cosa dobbiamo desiderare, chi dobbiamo desiderare o chi dobbiamo mangiare per essere degli uomini o per essere delle donne. Questa teoria non sostiene dunque che non esista un corpo, che non esistano peni e vagine; al contrario, questa teoria dice che non solo esistono peni e vagine ma anche le prostate, le clitoridi, le uretre, ecc. Pene/vagina, semmai, è il binario consentito, reso possibile, ciò che ci differenzia. Ad esempio, che l'uomo possa avere un orgasmo prostatico è qualcosa che la norma deve tenere a bada, dato che conduce l'erotismo maschile al di fuori della matrice eterosessuale... *Il corpo diventa leggibile solo in seguito alla determinazione della norma eterosessuale*. Fuori da questa norma non ci sarebbe significazione del corpo. Se assumiamo come valida questa teoria della performatività del genere, per cui la norma produce forme di soggettività di genere, capiamo che è possibile disfare queste forme di soggettivazione (non che sia facile, ma è possibile) e individuare il meccanismo attraverso cui il genere agisce, consentendoci di far proliferare forme di genere diverse rispetto all'eteronormatività.

È possibile applicare quest'ottica al concetto di specie? *Io ritengo che anche la specie possa essere intesa in senso performativo*. E questa è un'affermazione filosofica. Poi occorre chiaramente aprire un discorso di tipo politico. Ad esempio, relativamente al genere, dire che i generi non sono naturali, ma sono costruzioni culturali, è interessante, e dalla mia prospettiva è anche l'unica cosa da dire, ma non esaurisce il discorso.

Personalmente non sono interessato a limitarmi ad affermare la non-naturalità dei generi se poi non ci mettiamo d'accordo sul modo di trattare questa dichiarazione di innaturalità e questa costruzione performativa. La denaturalizzazione dell'eterosessualità può infatti riaffermarsi come imperativo della cultura – ed è esattamente ciò che vediamo all'opera nel capitalismo neoliberale di questi nostri giorni. Il gay non è discriminato, quando va bene, o non apertamente, o quando non esce troppo dal solco che gli è stato concesso; ma provate a chiedere alla stragrande maggioranza degli uomini etero quali siano le loro opinioni circa la propria sessualità... Ne verrà fuori un affresco essenzialista, intriso semmai di buoni sentimenti, o di paure represses, per timore di sembrare omofobi.

Per tornare alla specie, è secondo me possibile provare a intenderla come il prodotto di una performance. Come è evidente anche qui, noi siamo seduti sulle sedie, siamo vestiti, parliamo, e i cani sono invece per terra, alcuni al guinzaglio. Noi performiamo l'umano e i cani, per terra, performano l'animalità, entro un contesto le cui norme non hanno però stabilito, e con le quali possono solo negoziare. La loro performance, pertanto, gli atti attraverso i quali i cani si relazionano al *padrone*, nonché agli strumenti – materiali e immateriali – della propria contenzione, è rigidamente indotta dal binarismo umano/animale, in seno al quale il primo termine gode di una posizione di privilegio. Come possiamo immaginare questa performance sovvertita, o disfatta? Quando parlo di “performance di specie” non intendo dire che le differenze siano riducibili alla performance, e dunque non intendo dire che non ci siano delle differenze tra il cane che era qui un attimo fa, e me. Intendo però dire, con estrema convinzione, che nel momento in cui iniziamo ad argomentare intorno a queste differenze dobbiamo necessariamente appellarci a schemi di pensiero e linguistici forgiati dallo stesso soggetto che ora si sta interrogando sul suo statuto (come noi ora, ad esempio). Queste differenze sono state significate politicamente, sono stratificate storicamente. Non significa negare le differenze, significa semmai negare il senso che condividiamo di tali differenze, dalle quali dipendono forme di oppressione e di privilegio. D'altronde, che senso ha limitarsi alla negazione delle differenze, se poi queste differenze hanno tutta una loro vita politica e culturale? Piuttosto dobbiamo domandarci: sulla base di quale ordine gerarchico stabiliamo che cosa conta come differenza? E chi lo ha stabilito, questo ordine, e perché dovremmo accettarlo? Perché gli apparati riproduttivi, perché i peni e le vagine assurgono a criteri di differenziazione? Tutto ciò è il frutto di processi di costruzione, non il pene in sé, o la vagina in sé.

In conclusione, la sovversione della norma eterosessuale ci impone di

prestare ascolto alle domande provenienti dalle *soggettività sacrificate*, tenute fuori dal paradigma e che si sono costituite per opposizione al soggetto dominante; di conseguenza, tale sovversione ci impone di riorganizzare le nostre convinzioni più radicate circa l'esclusione, l'inclusione, il riconoscimento, la relazione, i sentimenti, la mappatura del corpo. La sovversione della norma sacrificale ci impone senz'altro, innanzitutto, di non sacrificare materialmente i soggetti (o oggetti) che questa norma riduce a sacrificio materiale, cioè gli animali. In altre parole, ci impone innanzitutto di liberarli. Ma ci impone anche qualcos'altro. Assumere come valido questo sguardo sul concetto di specie, come categoria performativa, significa provare a redistribuire il carico di vulnerabilità che attualmente è totalmente sbilanciato nei riguardi dell'animale, anche soltanto nei casi in cui lo teniamo al guinzaglio come una proprietà o per questioni di sicurezza. E *redistribuire la vulnerabilità*, al fine di sovvertire il binarismo umano/animale, significa anche comprendere che è più difficile prestare ascolto alla domanda, e rispondervi significa provare a capire non solo come de-soggettivare noi stessi, ma anche come de-umanizzare noi stessi.