

Liberazioni

Trimestrale Anno VII n. 25/ Giugno 2016

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

Luca Carli, feminoska, Silvana
Ferrara, Massimo Filippi, Luigia
Marturano, Benedetta Piazzesi, Marco
Reggio, Aldo Sottofattori, Filippo
Trasatti

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Matthew Calarco, Matthew Cole,
Vinciane Despret, Giorgio Losi,
Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,
Marco Maurizi, Marco Mazzeo,
Gianfranco Mormino, David Nibert,
Antonio Volpe

Copertina e illustrazioni: Luigia Marturano
Impaginazione e grafica: Silvana Ferrara

Finito di stampare nel Giugno 2016
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

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

Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	Libreria Naturista New Age - Via degli Albani, 2 Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Taro	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Firenze	Dolce vegan - Via San Gallo, 92 r
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Occupata - Vico superiore di Pellicceria, 1
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Miglianico	LiberAnimali - samantaorsini.vegan@email.it 3384374446
Milano	Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe Piano Terra - Via Federico Confalonieri, 3 Libreria Popolare - Via Tadino, 18
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
Pescara	Libreria Naturista - Via Ancona, 66
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Ravenna	Libreria Dante - Via Diaz, 39
Rimini	Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2 mercoledì eXtra Ordinari - mercolediextraordinari@gmail.com 3451122925 - https://mercolediextraordinari.wordpress.com/
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a Libre! Libreria ed emporio culturale - Via Scrimiarì, 51/B
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

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

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

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

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

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Massimo Filippi
La lingua degli animali ribelli
La domanda non è «Possono parlare?» ma «Come parlano?»
- 7 Manuela Rossini
«Io non sono un animale! Io sono un essere umano!
Io... sono... un uomo!»
L'Animale sta all'Umano come la Femmina sta al Maschio?
- 23 Emilio Maggio
Il movimento animale del cinema

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 32 Steven Best
Il punto di vista animale
- 52 Antonio Volpe
Uteri sacri, corpi sacrificabili
Note intorno alla gestazione per altri

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 65 Giorgio Losi
Animali e umani nel pensiero greco antico
Intervista a Pietro Li Causi
- 82 Marco Reggio
Immagini di convivialità transpecifica
Gli animali di Essaouira, la città dei gatti
- 90 Benedetta Piazzesi
La gloria del visibile e l'inquietudine del tempo

NOTE BIOGRAFICHE

Massimo Filippi

La lingua degli animali ribelli

La domanda non è «Possono parlare?» ma «Come parlano?»

Le parole stentano a dire quello che hanno lo scopo di negare.
(Georges Bataille)

1. Gli animali che cercano di evadere dagli spazi simbolici e materiali in cui sono rinchiusi hanno a che fare con l'*evento*. L'evento è ciò che appare all'improvviso, inaspettato e imprevedibile, ciò che altera il lineare corso del tempo, il "naturale" stato delle cose, la compartimentalizzazione disciplinare degli spazi. Gli animali che si rivoltano perturbano le *enclosure* e fanno delirare il tempo.

2. L'evento è anacronistico, mette in cortocircuito l'adesso con il già-stato, ridà corpo al passato reinterpretandolo alla luce del presente che non smette di avvenire. Il già-stato che ritorna negli eventi sovversivi sono i cascami della storia, le rovine, i rifiuti, le vite infami che sono durate meno di un istante perché immediatamente folgorate dalla luce accecante del potere. Gli animali-evento non preconizzano una trasformazione del tempo storico ma ne attuano la *sospensione*. Ogni rivolta animale, come tutte le rivolte, rievoca qui e ora la latenza del passato – dell'insalvabile – che, nonostante tutto, permane nel cuore del presente, sottraendosi alle lusinghe mendaci del futuro.

3. Gli animali-sospensione parlano la lingua del *sintomo*. La loro istantanea comparsa segnala il malfunzionamento delle norme, della normalità e del normale. Al pari dei sintomi, gli animali resistenti spongono, magari anche solo per un attimo, ciò che è stato censurato.

4. Il rimosso che gli animali-sintomo fanno ritornare è il non-detto del capitale che, per poter funzionare, deve arrestare – materialmente e simbolicamente – in posture fisse l'incessante movimento del desiderio delle moltitudini. La più grave delle infrazioni a questa regola è la mobilità dei corpi: il vagabondaggio, le migrazioni, lo spostamento, il gioco, la festa. Il non-detto che gli animali ribelli portano nella sfera del visibile è

l'*errare*; il loro sintomo è il guizzo che smaschera la paralisi capitalista.

5. Per questa ragione, gli animali-erranti sono nemici della società: sono *criminali* che attentano all'ordine costituito dei discorsi e dei dispositivi sacrificali. I loro movimenti fulminei e inattesi sono vere e proprie interferenze nella regolare comunicazione tra l'ideologia e le pratiche di smembramento dei corpi. Come tutti i corpi migranti e in transizione, anch'essi producono stati di eccitazione che devono essere sedati al più presto con la messa in atto di stati (venatori) di eccezione, con contromisure di sapere e di potere che ripristinino immediatamente le condizioni di reclusione appropriante/escludente.

6. Se il compito della polizia è quello di garantire che nessuno possa spostarsi dalla casella che gli è stata assegnata lungo la scala gerarchica istituita dai sistemi di classificazione e se il compito della politica è quello di scompaginare le tassonomie, gli animali-criminali fanno *politica*. Un animale "selvatico" che "sconfina" in un contesto urbano mostra l'artificialità della distinzione domestico/selvatico e, in maniera più ampia, quella della distinzione natura/cultura; un animale che si ribella al sistema allevamento-mattatoio mette in dubbio che gli umani siano i soli depositari della capacità di agire e della voce, che l'unica strategia di liberazione sia la presa di parola di chi occupa la sfera dell'intelligibilità sociale al posto di chi ne è escluso.

7. Gli animali-politici, sottraendosi ai meccanismi produttivi del capitale, esprimono la potenza costituente dell'*inoperosità*. Quando arrestano, anche per un breve istante, la presa reificante sui loro corpi, si rendono inoperosi e danno vita a nuove comunità solidali altrettanto inoperative. Coloro che portano soccorso agli evasi, infatti, mettono in atto operazioni che tecnicamente si potrebbero definire di "caccia", operazioni che però disinnescano il fine per cui si sono sviluppate, rendendosi in tal modo disponibili per un nuovo uso. Almeno nelle prime fasi, il soccorso solidale agli animali in fuga ruota attorno a prassi venatorie fatte girare a vuoto, svuotate dalla relazione necessaria con un fine produttivo; in altri termini, il soccorso si sviluppa attorno a battute di caccia che hanno gioiosamente messo il loro scopo in stato di arresto. (La ripresa delle logiche reclusive è secondaria e probabilmente inevitabile nelle attuali condizioni storico-sociali; questo però non esclude che tali logiche siano sempre da rimettere in questione fino al dissolvimento delle condizioni che le rendono possibili).

8. Gli animali-inoperosi non appaiono nella vicinanza ma nella lontananza più estrema da ciò che si pretende che siano e da ciò che crediamo di essere. Evocano un passato così passato da non essere mai venuto pienamente all'esistenza e, forse proprio per questo, sempre presente. Gli animali-inoperosi lasciano dietro di sé *tracce auratiche*, che si impossessano di chi assiste (al)la loro rivolta e che sono assolutamente indisponibili all'appropriazione. La rivolta animale, indipendentemente dagli esiti – spesso infausti –, non è solo importante di per sé ma anche per ciò che fa accadere nella testa di chi ne potrà dare testimonianza, declinando al presente un passato che non smette di tornare nel movimento inarrestabile della commozione.

9. Gli animali-auratici sono senza nome, sono i messaggeri della moltitudine sterminata dei *senza nome*. Onorare la loro memoria è il compito della politica che viene.

10. Gli animali-senza-nome si rivoltano contro le parole che negano. Affermano, nell'istante estremo, nell'istante fulmineo che corre tra la vita e la morte, la gioia incontenibile di una lingua minore, oltre la *parole* e la *langue*, una *lalingua* che è corpo ed inconscio e che, non cessando di scriversi, segna il punto di sospensione dell'amore e il luogo sovversivo laddove l'impossibile può accadere.

Manuela Rossini

«Io non sono un animale! Io sono un essere umano! Io... sono... un uomo!»

L'Animale sta all'Umano come la Femmina sta al Maschio?

Introduzione: Pensare/ringraziare gli animali¹

In occasione di una conferenza sul genere che ho organizzato nel 2002, una delle relatrici ha invitato il pubblico, in gran parte femminista e dall'approccio interdisciplinare, a leggere Charles Darwin e a riflettere sull'importanza dei lombrichi su scala globale. A quell'epoca ero molto scettica circa il motivo per cui avrei dovuto interessarmi analiticamente agli animali, e perché proprio “i vermi”, tra tutte le creature, avrebbero potuto favorire la teorizzazione femminista e culturale o sostenere il movimento delle donne e altre forme di attivismo sociale? In altre parole, a quel tempo lo straziante grido di dolore «Io non sono un animale...!» lanciato da una persona disabile non rappresentava per me un problema.

Nel frattempo, la mia posizione è passata dal riconoscere questa pretesa come assolutamente legittima allo smascherarla come indicativa di una posizione umanista e antropocentrica che, alla fin fine, è dannosa non solo per gli animali, ma anche per determinati gruppi e membri della specie umana. Da allora, non solo mi sono dedicata con maggior impegno ai paradigmi mutuati dalle scienze naturali e dalla medicina, ma ho anche cominciato a prendere sul serio “la questione animale” e gli animali “reali”, quali argomento di studi letterari, culturali e di genere. Analogamente, ma in senso contrario, ho notato che gli aspetti di genere e le analisi intersezionali più inclusive sono in gran parte assenti dalla maggior parte delle pubblicazioni realizzate nel campo degli *Animal Studies* nel corso degli ultimi due decenni². Ecco perché in questo saggio vorrei proporre, allo scopo di stimolare ulteriormente la discussione, alcuni punti di contatto tra gli *Animal Studies*, i *Gender*

1 In inglese, “to think” (pensare) e “to thank” (ringraziare) si “richiamano vicendevolmente”, aspetto che non è possibile rendere in italiano [N.d.T.].

2 Esistono eccezioni rilevanti, ad es. quelle alle quali faccio riferimento in questo articolo. Vorrei anche ricordare il numero tematico della rivista «Figurationen: Gender Literatur Kultur», n. 1, 2014, da me recentemente curata: «Animal Traces / Tierspuren / Traces Animales».

Studies e altri approcci informati da politiche emancipative, prima di focalizzarmi sui dibattiti più specifici relativi alle questioni dei diritti e dell'*agency* degli animali non umani. Il mio progetto consiste, più in generale, nel promuovere un'etica della cura basata sulla dipendenza reciproca e sul nostro essere ugualmente situati in un mondo in cui la tecnologia invade tutti gli esseri viventi.

In termini teorici e disciplinari, descriverei la mia pratica attuale come una "chimera" assemblata a partire dal post-strutturalismo (in particolare, la decostruzione derridiana), dalla "nuova" biologia, dalla teoria dei sistemi di sviluppo, dal femminismo corporeo/materialista e dagli *Human-Animal Studies*³. Tutti questi approcci possono essere riassunti sotto il termine di "postumanismo critico"⁴. Insieme, informano il mio progetto inteso a spingere le scienze umane in direzione del postumano⁵. La realizzazione di tale progetto richiede una collaborazione con le scienze naturali. I paradigmi biologici, ad esempio, sono una fonte importante per le politiche femministe e per altri movimenti di emancipazione interni ed esterni al mondo accademico; per lo stesso motivo, le nuove scoperte in quella che è stata definita "zoologia cognitiva"⁶ – con le sue analisi del comportamento cognitivo, emotivo e culturale di specifici animali non umani – hanno già esercitato un profondo impatto sul modo di discutere il divario umano/animale e costituiscono la base per considerare l'assegnazione di diritti ai non umani. Come ultimo aspetto, ma certo non meno importante, vorrei riconoscere il debito che ho (e che tutti noi abbiamo) non solo nei

3 Nel corso degli ultimi due decenni, ho avuto modo di collaborare con molti ricercatori e ricercatrici in svariate discipline che hanno influenzato le mie idee. Si tratta in particolare (in ordine alfabetico) di: Stacy Alaimo, Rosi Braidotti, Ivan Callus, Bruce Clarke, Anne Fausto-Sterling, Donna Haraway, Stefan Herbrechter, Vicki Kirby, Lynn Margulis (soprattutto per quanto riguarda il testo scritto insieme al figlio, Dorion Sagan), Susan Oyama, Elizabeth Wilson, e Cary Wolfe. Inoltre, la Società Internazionale ed Europea di Scienze, Lettere ed Arti ha rappresentato un rifugio e uno stimolo intellettuale per "creature" come me che non possono facilmente essere incluse in un campo di ricerca specifico. Due studi sono stati particolarmente importanti per tradurre la teoria in pratica: Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, e Helena Pedersen, *Animals in Schools: Processes and Strategies in Human-Animal Education*, Purdue University Press, West Lafayette 2010. E, ultimo ma non meno importante, gli organizzatori del Lund Symposium mi hanno offerto l'opportunità di intrattenere scambi stimolanti con colleghi svedesi interessati agli animali nella loro totalità e ai nostri rapporti con loro. Ringrazio sentitamente Amelie Björck per i premurosi commenti e i suggerimenti editoriali.

4 Cfr. il *Critical Posthumanism Network* (diretto da me, Ivan Callus e Stefan Herbrechter) e la serie *Critical Posthumanisms* (curata da Ivan Callus e Stefan Herbrechter).

5 Cfr. la serie *Posthumanities* di Cary Wolfe.

6 Cfr. la ricerca del Gruppo di Zoologia Cognitiva presso la Lund University: <http://www.lucs.lu.se/zoocog>.

confronti delle epistemologie ideate dall'umano, ma anche nei confronti degli animali non umani nella produzione di conoscenze, valori e visioni del mondo.

Gli animali sono stati una presenza costante nella mia vita (cani, gatti, cavalli, topi, criceti e tartarughe) e, più di recente, due incontri cruciali hanno messo alla prova la mia capacità di prendermi cura e di assumermi delle responsabilità nei confronti degli animali non umani (anche più che per gli "animali domestici") nei termini di domanda filosofica e come creature compagne "reali": fare il bagno nel Mar Egeo tra pesci di ogni genere e altre creature del mare (che ho notato solamente quando un amico mi ha prestato la maschera) ha fatto sì che smettessi di mangiarli e che cominciasse ad informarmi sulla loro capacità di provare dolore. L'influenza decisiva è stata, però, quella di Musil, il gatto che un'amica mi ha affidato dopo essersene presa cura, in assenza della sua madre biologica. Ora Musil ha tre anni ed è chiaramente «*l'animal que donc je suis*», nel doppio senso di "l'animale che seguo" e "l'animale che sono". Come affermava Jacques Derrida, «Spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto»⁷. Il ripetersi di questa auto-interrogazione mi rende sempre più insofferente verso l'assenza di una messa in discussione della nostra umanità, aspetto che costituisce la linea centrale o il motto del film di David Lynch *The Elephant Man* (1980), da cui questo saggio prende spunto.

«Io non sono un animale...»

Il film narra la storia di Joseph Merrick, personaggio storico vissuto a Londra tra il 1862 e il 1890. Il corpo di Merrick iniziò a deformarsi ad un anno di età: le labbra e il viso si gonfiarono al punto che parlare divenne per lui estremamente difficile. Escrescenze cutanee e rigonfiamenti cominciarono a crescergli su collo, petto e parte posteriore della testa. La sceneggiatura del film si basa principalmente sul testo *The Elephant Man and Other Reminiscences* del dottor Frederick

7 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 38.

Treves⁸, dermatologo presso il Royal London Hospital che ebbe in cura Merrick. Inseguito da un'orda di cittadini maschi in una stazione della metropolitana, Merrick grida: «Io non sono un animale! Io non sono un animale! Io sono un essere umano! Io... sono... un uomo!»⁹. Utilizzo qui la parola “uomo” per riferirmi alla specie maschile piuttosto che a quella “umana” per due ragioni principali: in primo luogo, perché sono solo maschi quelli che lo inseguono e lo intrappolano, mettendolo di schiena contro un muro, in quello che credo fosse un orinatoio; in secondo luogo, perché Merrick stesso riferisce che la madre aveva provato un forte spavento quando, incinta di sei mesi, aveva visto un elefante in fuga. Questo fenomeno era conosciuto nell'Inghilterra vittoriana con il nome di “impressione materna”: l'idea di fondo era che una forma/immagine attiva (maschile) si imprimesse sulla materia passiva (femminile). Nel caso della madre di Merrick, quindi, l'immaginazione femminile avrebbe esercitato una creatività di tipo “autorevole” nonché il potere formativo che il discorso comune accordava esclusivamente al paterno o all'autorità maschile. Sopprimere il proprio sé animale può pertanto essere letto come la purificazione dell'animale in se stesso e, contemporaneamente, come la separazione netta dal corpo materno, o in generale femminile, per lasciar emergere il soggetto autonomo maschile.

Per secoli, sia l'“Uomo” universale (con la U maiuscola) che l'uomo (con la u minuscola) sono stati in grado di fondarsi solo attraverso l'esclusione di tutte le alterità che li definiscono – donne, animali, angeli o zombie – e tramite la polarizzazione della dicotomia natura/cultura. Queste figure, tuttavia, tornano a tormentare l'umano dall'interno, minacciando un contagio capace di trasformare l'umano, come temevano i contemporanei di Darwin, in animale. È infatti la possibilità di involuzione ciò che più turba il dottor Treves al momento del suo incontro con l'Uomo Elefante, l'epiteto utilizzato per nominare Merrick sul manifesto pubblicitario del “freak show” di cui faceva parte:

Dipinto sulla tela con colori primitivi era un ritratto a grandezza naturale dell'Uomo Elefante. Questa riproduzione assai grezza raffigurava una creatura spaventosa che avrebbe potuto esistere solo in un incubo. Era

8 Frederick Treves, *The Elephant Man and Other Reminiscences*, Cassel and Company, Londra-New York-Toronto-Melbourne 1923.

9 Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=sn7bEVnFlds>.

l'immagine di un uomo con le caratteristiche di un elefante. La trasfigurazione non era molto avanzata. L'uomo era più visibile della bestia. Questo fatto – che fosse ancora umano – rappresentava l'attributo più repellente della creatura. Non c'era nulla in lui della pietà dell'anormale o del deforme, nulla del grottesco del fenomeno da baraccone, semplicemente l'insinuazione disgustosa di un uomo trasformatosi in animale. Alcune palme sullo sfondo del quadro lasciavano intendere la presenza della giungla e potevano indurre chi fosse maggiormente dotato di fantasia a credere che tale oggetto perverso avesse vagato in terre selvagge¹⁰.

Treves ricorda come, sotto la sua protezione e cura, indossando bei vestiti, leggendo i classici, andando a teatro e impegnandosi in educate conversazioni con belle signore, dopo aver migliorato le proprie capacità linguistiche, il paziente «cominciò a mutare, passo dopo passo, da un essere braccato a un uomo»¹¹. A poco a poco, si trasformò da un «oggetto selvaggio» a un soggetto «civile», addirittura un eroe coraggioso. Una volta completato il progetto di umanizzazione, il medico scrive:

Lo spirito di Merrick, se potesse essere visto in forma vivente, assumerebbe la figura di un uomo onesto ed eroico [...] con occhi saettanti indomito coraggioso¹².

L'immagine dell'«uomo onesto ed eroico» richiama il concetto dominante dell'umano ereditato dal Rinascimento, la culla della civilizzazione occidentale e della cultura. Questa nozione, come sappiamo, non è neutra ma sessuata (si consideri, ad esempio, l'“Uomo Vitruviano” di Leonardo da Vinci) e, in quanto tale, il corpo umano normativo dovrebbe funzionare perfettamente. Al contrario, tutte le altre modalità di corpeazione, ad esempio i corpi zoomorfi e disabili, sono «patologizzati e classificati al di là della normalità»¹³ come mostruosi, il peggior incubo per l'uomo «eroico». Il grido disperato di Merrick, volto al riconoscimento della sua identità umana e attraverso

10 F. Treves, *The Elephant Man and Other Reminiscences*, cit., p. 1.

11 *Ibidem*, p. 22.

12 *Ibidem*, pp. 36-37.

13 Rosi Braidotti, *In metamorfosi: Verso una teoria materialista del divenire*, trad. it. di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 123.

il quale rivendica il proprio diritto all'integrazione sociale, all'integrità personale e alla dignità, è quindi molto comprensibile e commovente. Le sue parole, tuttavia, riflettono la povertà e la violenza della posizione umanista, nella misura in cui l'umanesimo tradizionale è in grado di garantire l'essenza "corretta" dell'*humanitas* grazie ad una rigida separazione dall'*animalitas*.

Naturalmente esistono motivazioni storiche profonde a sostegno di tale atteggiamento; per secoli la discriminazione di alcuni individui o gruppi di umani, l'umiliazione, l'oppressione, la schiavitù, le torture e le uccisioni sono state strettamente connesse ai concetti di "animale" (al singolare), animali specifici e animalità. È stato il caso, ad esempio, degli schiavi prima della Guerra Civile. L'attivista per i diritti animali Marjorie Spiegel ha dimostrato¹⁴ che l'ideologia della schiavitù, basata sui diritti di proprietà di alcuni umani su altri, è utilizzata per legittimare l'attuale trattamento da incubo subito dagli animali non umani, considerati come "cose": la gestione di ciò che mangiamo nei termini di "cosa" (oggetto) e non di "chi" (soggetto), ad esempio, rappresenta simbolicamente l'impegno a preservare gli umani dal cannibalismo o dal rischio di diventare prede.

La schiavitù venne persino concepita come positiva per gli umani che vi erano sottoposti; a questo discorso fanno eco scuse perverse secondo cui «molti animali non sarebbero vivi se non fosse per noi»; «sono più felici con noi di quanto lo sarebbero in natura»; «li proteggiamo contro i loro peggiori istinti»; «gli animali non provano dolore, o lo provano in misura minore poiché non conoscono il significato del 'dolore'» e così via. In accordo con Spiegel, penso che questo atteggiamento sia possibile solamente perché gli animali sono considerati simili a noi e allo stesso tempo sufficientemente diversi, come accade nella contraddizione che caratterizza la sperimentazione animale: «Si dice che gli animali siano tanto diversi da noi da non meritare considerazione. Ma d'altra parte i vivisettori affermano che sono così simili a noi da risultare indispensabili per la ricerca»¹⁵.

Un altro esempio vergognoso che illustra il legame esistente tra il discorso di razza e quello di specie è rappresentato da un capitolo della storia dello zoo della mia città natale, Basilea. Seguendo l'esempio di altre città europee, Basilea organizzò, tra il 1879 e il 1935, diverse

14 Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1996.

15 *Ibidem*, p. 101.

esposizioni di individui appartenenti a quelli che venivano chiamati "popoli primitivi": membri di differenti popoli indigeni venivano messi in mostra nel loro cosiddetto "stato di natura". La semi-nudità degli individui esposti confermava il loro status oscillante tra l'animale e l'umano e sottoponeva le donne, spesso a seno nudo, a uno sguardo pornografico. Relegati dietro le sbarre come bestie, a distanza di sicurezza dalla folla dei visitatori, questa "fauna" era considerata simile a chi la osservava e al contempo del tutto diversa e inferiore agli umani. Lo stesso meccanismo di "creazione dell'alterità" continua ancora oggi. Basta confrontare la situazione nello zoo umano di Basilea con i racconti delle vittime e dei testimoni delle torture nella prigione militare di Abu Ghraib. Mi sembra che sia proprio la continua insistenza sul confine animale/umano a legittimare le atrocità commesse; questo dimostra la complicità tra il maltrattamento degli animali e gli abusi sui prigionieri, in particolare sui prigionieri non-bianchi:

Alcune delle cose che mi hanno fatto sono state farmi sedere come un cane e [...] abbaiare come un cane, e ridevano di me [...]. Uno dei poliziotti mi diceva di strisciare [...]. [Un altro prigioniero] è stato costretto a mettersi un dito nell'ano e leccarlo. È stato anche costretto a leccare e masticare una scarpa [...]. Gli è stato poi detto di mettersi il dito nel naso durante l'interrogatorio [...] e tenere l'altro braccio in aria. L'interprete arabo gli disse che sembrava un elefante¹⁶.

I soldati americani si divertivano a ridurre i prigionieri alla loro corporeità. Al posto di accettare la vulnerabilità e la mortalità che condividevano con le loro vittime e con tutti gli altri esseri viventi, i torturatori rafforzarono il proprio senso di libertà e di autonomia attraverso la sistematica «riduzione alla bestialità», come è stata definita da Étienne Balibar¹⁷. Nel caso dei prigionieri di Abu Ghraib, i meccanismi di deumanizzazione vanno a braccetto con la mancanza di empatia e, a maggior ragione, con la negazione del diritto alla protezione garantito dalla Convenzione di Ginevra per i diritti umani attiva dal 1949; dopotutto, in quanto cani che abbaiano, insetti striscianti e

16 Mark Danner, «The Logic of Torture», in «The New York Review of Books», 24 giugno 2004 (<http://www.nybooks.com/articles/archives/2004/jun/24/the-logic-of-torture/?pagination=false>).

17 Étienne Balibar, «Razzismo e Nazionalismo», in Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza, nazione, classe: le identità ambigue*, trad. it. di O. Vasile, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 56. Sulla metafora criminale-animale dal XVI al XIX secolo, cfr. Greta Olson, *Criminals as Animals from Shakespeare to Lombroso*, De Gruyter, Berlino 2013.

“uomini elefante”, queste “creature” non possono rispondere al nome di “umani” e all’interpellanza legale di soggetti che hanno diritto ai diritti.

Le analogie implicite ed esplicite tra razzismo, sessismo, omofobia e antisemitismo, che accompagnano sia le descrizioni sopra riportate che altre situazioni di tortura, confermano che il potere del discorso di specie di influenzare altri umani dipende dall’accettazione preventiva dell’istituzione dello specismo, ossia dal fatto di dare per scontato che infliggere dolore e uccidere animali non umani da parte di animali umani non costituisca un atto criminale e che anzi sia legale. Questo è un tratto fondamentale del contributo antispecista di Cary Wolfe:

[Dal momento che] il discorso umanista di specie potrà sempre essere utilizzato da alcuni umani contro altri umani per legittimare la violenza nei confronti dell’altro sociale di qualsiasi specie – o sesso, razza, classe o differenza sessuale... – dobbiamo comprendere che l’urgenza etica e filosofica di affrontare l’istituzione dello specismo e di plasmare una teoria postumanista del soggetto non ha nulla a che fare con l’amore o l’indifferenza verso gli animali. Noi tutti, umani e non umani, siamo coinvolti dal discorso e dall’istituzione dello specismo; quest’ultimo non si limita affatto ai suoi effetti sproporzionati e opprimenti sugli animali¹⁸.

Wolfe critica gli studi di genere, femministi e queer, il marxismo e il postcolonialismo poiché complici della logica specista. Secondo Wolfe, nella loro disamina della soggettività, dell’identità e della differenza, come nella loro richiesta di diritti, i portavoce di questi campi di studio hanno fatto ricorso al concetto illuminista del soggetto la cui *conditio sine qua non* è il controllo assoluto sulla vita delle alterità non umane, che devono essere definite oggetti. Per quanto riguarda la teoria femminista, ciò è avvenuto negli anni ’80 e ’90 con l’uso di slogan quali «Il femminismo è l’idea radicale che le donne sono persone/esseri umani». Dopo essere state disumanizzate per secoli ed equiparate agli animali, le donne hanno sentito il bisogno di essere ammesse a far parte del consesso umano in quanto esseri ugualmente razionali. Non è chiaro chi abbia fatto una simile affermazione per la prima volta, ma questo non ha molta importanza; ciò che importa è che tale pronunciamento è ben lungi dall’essere “radicale”; al contrario, sostiene una

18 Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, pp. 7-8.

tipologia dubbia di identità e di femminismo come quello di slogan quali: «Le vere donne mangiano carne», slogan che conduce direttamente alla domanda del sottotitolo di questo saggio: «L’Animale sta all’Umano come la Femmina sta al Maschio?», rivisitazione del titolo del saggio di Sherry Ortner intitolato «La Femmina sta al Maschio come la Natura sta alla Cultura?»¹⁹.

In questo testo influente, l’antropologa femminista parte dall’osservazione che lo status delle donne come umani di second’ordine è un fatto universale, “pan-culturale”. La sua tesi per spiegare tale osservazione è che «la donna viene identificata con [...] qualcosa che ogni cultura svaluta, qualcosa che ogni cultura definisce come appartenente a un ordine inferiore dell’esistenza rispetto al proprio». E questo “qualcosa” non può che essere:

La “natura” nel senso più generale. Ogni cultura o, più genericamente, “la cultura” è impegnata nel processo di generazione e di mantenimento di sistemi di forme significative (simboli, manufatti, ecc.) attraverso i quali l’umanità trascende il dato dell’esistenza naturale, lo piega ai propri scopi, lo controlla per i propri interessi²⁰.

Ortner sostanzialmente equipara la cultura alla coscienza umana o, per essere più precisi, ai

prodotti della coscienza umana (ossia, i sistemi di pensiero e la tecnologia), per mezzo dei quali l’umanità cerca di affermare il proprio controllo sulla natura [...]. Il carattere distintivo della cultura si basa sul fatto che è in grado, nella maggior parte delle situazioni, di trascendere le condizioni naturali e di trasformarle a seconda dei propri interessi²¹.

Così Ortner arriva a concludere che, a causa dell’equiparazione con la natura messa in atto dalla cultura, in particolar modo del loro potenziale riproduttivo e del loro ruolo nell’allevamento dei figli, le donne sono considerate da quella stessa cultura come “naturalmente” subordinate. Non è quindi sorprendente che, sulla scia della svolta linguistica degli anni ’60 e ’70, la teoria femminista abbia abbracciato il

19 Cfr. Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», in Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere, (a cura di), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974, pp. 68-87.

20 *Ibidem*, p. 72.

21 *Ibidem*, pp. 72-73.

paradigma del costruzionismo sociale e culturale al fine di denaturalizzare categorie ontologiche ed epistemologiche. Tale pratica teorica, tuttavia, ha portato a un allontanamento concettuale dall'«alterità» non umana e a un rifiuto quasi istintivo della continuità evolutiva tra animali umani e non umani. Di conseguenza, la dicotomia natura/cultura gerarchicamente strutturata è rimasta immutata, permettendo il persistere dell'assoggettamento delle donne in quanto gruppo, soprattutto se di colore e appartenenti alla classe operaia, grazie alla medesima logica sessista e razzista che contraddistingue anche lo specismo.

Animal Studies, studi femministi e Gender Studies

Come ci ricorda il numero monografico di «Hypatia» intitolato «Alterità animali», gli *Animal Studies* devono molto alla teorizzazione femminista, anche se questo aspetto non viene sempre riconosciuto. Nell'introduzione all'«Invited Symposium», le curatrici, Lori Gruen e Kari Weil, affermano:

Un evidente punto in comune riguarda la necessità di sostenere iniziative femministe, etiche e politiche nell'ambito degli *Animal Studies*: lo studio della riflessività, della responsabilità, del coinvolgimento nelle esperienze degli altri animali e della sensibilità ai contesti intersezionali nei quali li incontriamo²².

Fin qui tutto bene. Poi continuano come segue:

Ciò è al centro di un'ulteriore area di interesse comune, quella del rapporto tra teoria e pratica. I corpi animali, e su questo possiamo essere concordi, non devono essere «referenti assenti» negli *Animal Studies*²³.

L'interesse per il «rapporto tra teoria e pratica» è stato e continua ad essere un punto critico nell'ambito degli *Animal Studies*; esso è stato espresso per la prima volta al convegno «Millennial Animals: Theorising and Understanding the Importance of Animals», svoltosi presso l'Università di Sheffield nel 2000. Tra la teoria rappresentata

22 Lori Gruen e Kari Weil, «Introduction», in «Hypatia», n. 27, vol. 3, 2012, pp. 492–493.

23 *Ibidem*, p. 493.

da Cary Wolfe e la pratica (nel senso di attivismo e veganismo) rappresentata da Carol Adams sembra esistere ancora oggi un divario di genere all'interno degli *Animal Studies*, come lamentano molti ricercatori. Istituzionalmente, la maggior parte degli studiosi che perseguono studi su base empirica sono donne, mentre le esplorazioni teoriche rispondono perlopiù a voci maschili in campi come la filosofia e gli studi letterari. Questa differenza riecheggia l'annoso conflitto tra attivismo femminista e femminismo accademico, i *Women's Studies* che si occupano principalmente di questioni di uguaglianza e di rendere visibili le conquiste delle donne rispetto agli studi di genere maggiormente inclusivi e più teorici.

Un'altra affinità con l'odierna definizione neo-materialista di sesso e di genere, nonché con il binarismo tra umano e non umano, è stata messa in evidenza dalla biologa femminista Lynda Birke nel libro pionieristico *Feminism, Animals, and Science*, in cui l'autrice sostiene un movimento al di là del dualismo fra determinismo biologico e costruzionismo culturale²⁴. Il prezioso contributo di Birke non consiste soltanto nel portare gli animali non umani all'interno degli studi scientifici e della teoria femminista, ma nell'argomentare in modo convincente che il discorso predominante sui corpi come socialmente e culturalmente costruiti è riduzionista, tanto quanto sostenere il primato della biologia nel determinare e giustificare la disuguaglianza come «naturale» e quindi imm modificabile. Nella parte restante di questo saggio, vorrei discutere due ulteriori aspetti che fanno parte dell'agenda sia degli studi femministi che degli *Animal Studies*: la questione dei diritti e l'*agency* dei corpi non umani e della materia più in generale.

Verso una teoria postumanista del soggetto «di fronte alla legge»

Ancora una volta, mi lascio guidare da Wolfe, per il quale la lotta allo specismo non comporta necessariamente, o principalmente, una lotta per i diritti degli animali. Nel suo ultimo libro egli precisa, tra l'altro, che utilizzare i termini «persona» o «personalità» per gli animali è altrettanto problematico che per gli umani. Per riassumere la sua critica, quando il concetto di soggettività portatrice di interessi

24 Lynda Birke, *Feminism, Animals, and Science. The Naming of the Shrew*, Open University Press, Maidenhead 1994.

e di diritti viene estesa agli animali non umani, sono quelli tra loro che più assomigliano a umani “normali” a ottenere attenzione e cure. Questo non solo comporta ingiustizia nel trattamento di tutti gli altri animali, ma rinforza anche un’idea normativa di ciò che è umano e degno di protezione. Sarebbe più utile, invece, un modo di pensare al valore delle altre forme di vita che non le renda simili a “noi”, con alcune caratteristiche in più o in meno, e che, piuttosto che restare intrappolato nel discorso dei diritti, cerchi di render loro giustizia in maniera incondizionata. Né l’identità né l’alterità possono costituire il substrato sul quale costruire un’etica sostenibile. Il punto è, invece, quello di ampliare la «comunità dei viventi»²⁵ al di là della società e delle socialità umane.

Per lo stesso motivo, non possiamo limitarci a parlare *per* gli animali. Piuttosto che accordare diritti agli animali, dovremmo smascherare chi esercita forme di potere su di loro e contestare le strutture di sfruttamento. Allo stesso tempo, come sostiene Kelly Oliver, dovremmo «occuparci dei rapporti che ci nutrono e ci sostengono, nonché dei rapporti in nome dei quali uccidiamo»²⁶. Il rapporto d’amore che i “proprietari” sviluppano nei confronti dei “loro animali da compagnia”, ad esempio, dovrebbe costituire il modello per una relazione altrettanto amorevole con tutti gli altri animali (non umani, ma anche umani). Forse lo status politico di “cittadino”, proposto da Sue Donaldson e Will Kymlicka²⁷, sarebbe un obiettivo da prendere in considerazione, perché sottolinea le responsabilità relazionali di condivisione dello spazio pubblico. La sfida, almeno per me, consiste nel pensare la politica diversamente, in modo che l’umano non esista sempre in una relazione gerarchica e centrale rispetto a quelli che definiamo “animali”. Il linguaggio dei diritti è un retaggio dell’umanismo illuminista, quello stesso Illuminismo che ha sviluppato l’idea di essere razionale, il cartesiano «Penso dunque sono» che Derrida sfida con il suo «L’animale che dunque sono». Cartesio e i suoi contemporanei strutturano la soggettività in termini di proprietà, come diritto prima di tutto nei confronti del proprio corpo e, per estensione, nei confronti dei corpi di tutti e di tutto ciò che viene posseduto dal soggetto umano/umanistico.

Fondato sull’ideologia di un individualismo possessivo, il soggetto

25 C. Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, p. 105.

26 K. Oliver, *Animal Lessons*, cit., p. 304.

27 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2014.

liberal-borghese che emerge agli inizi dell’epoca moderna non solo esercita un diritto sul proprio corpo, ma ha anche facoltà, metaforicamente e letteralmente, di “nutrirsi” di altri organismi, inclusi quelli umani. Anche se concordo che la rivendicazione di diritti, personalità e cittadinanza possa portare la questione animali nell’agenda del dibattito etico e politico, reputo tuttavia più urgente uno spostamento dell’attenzione verso la corporeità e la materialità e, implicitamente, una maggiore comprensione dell’*agency* che contempra anche un’*agency* passiva, nella misura in cui può appartenere a un corpo che esiste in una qualche forma di relazione con altri corpi. Tale concetto di *agency* disconnette gli attori dalla personalità e da un discorso sui diritti ancora in gran parte umanista.

Agency non umana e materialista

Nella teoria neo-materialista e postumana al corpo biologico è riconosciuta l’*agency*: la mutazione genetica e l’evoluzione, ad esempio, si realizzano attraverso la risposta adattativa di un organismo ai cambiamenti dell’ambiente circostante. I corpi umani e non umani sono in costante relazione tra loro e con l’ambiente; si costituiscono l’un l’altro grazie alla relazionalità e a interazioni dinamiche. Quando gli animali diventano «compagni di specie», per citare il titolo di un libro di Donna Haraway²⁸, non lo fanno in quanto entità fisse. Piuttosto, tutti i partecipanti sono in costante divenire l’uno rispetto all’altro in «una danza tra soggetto e oggetto generatrice di incontri»²⁹. Questa premessa è il punto di partenza della cosiddetta “Teoria dei sistemi di sviluppo” (DST). In riferimento allo sviluppo di un sistema biologico, la DST rifiuta il feticismo genetico o il determinismo biologico, senza però privilegiare l’influenza dell’ambiente sul sistema. Questa prospettiva ci permette di pensare al di là del vicolo cieco del dualismo natura/cultura senza abbandonare il paradigma interpretativo del costruttivismo.

Gli esseri biologici sono infatti “costruiti”, ma come osserva la psicologa dello sviluppo Susan Oyama,

28 D. J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano 2003.

29 *Id.*, *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis 2007, p. 4.

non solo nel senso che sono attivamente e discorsivamente costruiti da sé e dagli altri, ma anche nel senso che sono, in ogni momento, prodotti di e partecipanti a processi di sviluppo propri e altrui. Non sono autodeterminati in alcun senso intuitivo, ma condizionano e “selezionano” le influenze che li coinvolgono partecipando e interpretando stimoli, cercando ambienti e compagni, essendo vulnerabili a diversi fattori, evocando reazioni altrui³⁰.

In un’ottica materialista, o di sistemi di sviluppo, l’*agency* è una caratteristica decisamente post-antropocentrica poiché si muove oltre l’umano e poiché considera la materia forza creativa. Pertanto questa idea di *agency* è molto vicina al «vitalismo queer» di Claire Colebrook³¹, non solo perché al di fuori della matrice eterosessuale di riproduzione della vita, ma anche perché celebra un potenziale che non si attualizza per mezzo dell’intenzione individuale ma attraverso gli incontri descritti. Concentrarsi sulla relazione significa che è la configurazione dell’intero che conta e non una specifica parte del tutto. Tale composizione, inoltre, sfugge al calcolo e a qualsiasi istanza di controllo nella misura in cui la somma degli agenti è maggiore dei propri componenti attivi (o passivi). Questo è il motivo per cui il risultato finale di qualsiasi interazione può essere sia fruttuoso che distruttivo per alcune o tutte le entità partecipanti. La sfida maggiore è rendere l’intero “multicellulare” funzionale al bene comune: devono essere strette alleanze attraverso le quali ogni essere vivente, umano o non umano, contribuisca in modi diversi e specifici alla prosperità, e non alla distruzione, del tutto. Tale consapevolezza è alla base di un’etica sostenibile della cura. Abbiamo bisogno di cogliere il concetto di “sostenibilità” da una prospettiva ecologica molto più ampia, includendo, oltre ai corpi umani, altre materialità meritevoli di protezione e di una vita degna. Un’etica della cura e della sostenibilità postumanista, o ciò che la filosofa della scienza Isabelle Stengers definisce «cosmopolitica»³², non avalla il dominio umano sulla Terra; essa ci obbliga invece a riconoscere la nostra dipendenza dagli animali non umani e dalle forze o dalle energie non umane. Ci chiede di partecipare attraverso la nostra «respons-abilità»³³ in virtù di tale dipendenza e

di accettare il fatto che tutti gli esseri viventi che ci circondano sono a loro volta rispondenti; essi non si limitano a reagire d’istinto o come macchine, come ad esempio pensa Cartesio³⁴ e la maggior parte di noi.

Vorrei concludere con una domanda pragmatica che la studiosa di scienze politiche Jane Bennett solleva nel libro *Vibrant Matter*. È la domanda che attualmente mi preoccupa maggiormente nella ricerca di una posizione critica postumana che sia etica senza moralismi e politica senza che contempra l’*agency* solo per l’umanità. Ecco il suo e il mio dilemma:

Dovremmo riconoscere la qualità distributiva dell’*agency* per interrogare il potere degli assemblaggi umani-non umani e per resistere a una politica della colpa? O dovremmo persistere nello sminuire strategicamente l’*agency* materiale nella speranza di promuovere una migliore assunzione di responsabilità da parte di determinati esseri umani?³⁵

O, per porre la questione in altro modo, se il potere, il controllo e l’*agency* non sono né qui né là, né attribuiti al sé/soggetto, né all’alterità/oggetto, ma sono considerati multipli e distribuiti, chi/che cosa si assume la responsabilità e in quale modo?

Sebbene sia per me essenziale tenere sempre in conto l’*agency* dei non umani e la loro capacità (e volontà) di reagire agli abusi e alla violenza (che si manifesta in azioni di resistenza messe in atto da singoli o da gruppi), sostengo che è preciso compito degli umani, in quanto soggetti all’etica e alla politica e se intendono sopravvivere, rinunciare allo sfruttamento indiscriminato delle creature non umane. In questo senso, gli umani hanno la precisa responsabilità – si potrebbe addirittura sostenere l’obbligo – di smantellare il sistema di dominio che tanta sofferenza infligge agli esseri senzienti che abitano questo mondo, organizzando una resistenza strutturata e su larga scala e lottando per difendere giustizia e diritti. In breve, gli umani non posseggono nulla, ma condividono il pianeta con altri agenti non umani che sono esseri incarnati e quindi mortali. In un pianeta afflitto dal cambiamento climatico (non solo da quando gli umani sono apparsi sulla Terra), dalle catastrofi ambientali, dalla fame, da risorse limitate come l’acqua e

30 Susan Oyama, *Evolution’s Eye. A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham 2000, pp. 180-181.

31 Claire Colebrook, «Queer Vitalism», in «New Formations», n. 68, primavera 2010, pp. 77-92.

32 Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I + II*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010-2011.

33 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 71.

34 È noto che Cartesio definiva l’animale come macchina in quanto privo di parola e di anima (cfr. *Discorso sul metodo*, trad. it. di E. Mazza, Einaudi, Torino 2014, Parte V).

35 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010, p. 38.

da una crescente vulnerabilità di tutto ciò che vive e che conta, abbiamo bisogno di stringere alleanze non solo all'interno, ma anche al di là della distinzione umano/animale. Come ci ricordano i/le curatori/trici del *Routledge Handbook of Human-Animal Studies* con il titolo dell'introduzione «Siamo tutti sulla stessa barca»³⁶ – a prescindere dall'appartenenza di specie, dal contesto disciplinare e dal fatto che ci piaccia o meno, o che si abbia deciso in maniera consapevole o meno, di essere entrati a far parte della comunità globale dei viventi.

Traduzione dall'inglese di feminoska, revisione di michela

36 Garry Marvin e Susan McHugh, «In it together: An Introduction to Human-Animal Studies», in *Id.* (a cura di), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, Routledge, Londra 2014, pp. 1-9.

Emilio Maggio

Il movimento animale del cinema

Ritengo che il movimento animale e quello umano siano legati continuamente nella concezione del movimento umano¹.

Il cinema consiste nella riproduzione tecnica della realtà. Se la fotografia aveva congelato il mondo inaugurando l'archivio memoriale collettivo attraverso un processo mimetico folgorante per la metà del XIX secolo, il dispositivo che ne prende il posto nel XX secolo riproduce il fantasmagorico ed eccitante movimento della fabbrica – auto, treni, turbine, motori, cinghie, catene di montaggio, ecc. –, assemblando una prodigiosa ed efficiente macchina celibe in grado di contenere e simulare tutta la tecnologia del tempo e lasciare esterrefatti quei soggetti che andranno a costituirsi come spettatori. L'imperativo categorico – Motore! – con cui il regista imponeva all'operatore il movimento della pellicola sensibile negli ingranaggi della macchina da presa costituiva il monito per la cattura del reale in tutta la sua fragranza in divenire. La troupe cinematografica sul set si accordava silenziosamente con il ronzio della cinepresa, traducendo il suo rumore nel suono delle immagini di una realtà nuova e carica di promesse da dare in pasto a un pubblico che restava letteralmente a bocca aperta davanti a quell'originalissima forma di spettacolo.

Il portare alla bocca, gesto-sinonimo dell'atto del mangiare, potrebbe risolvere la questione della nascita del cinema come il soddisfacimento di una pulsione di assimilazione dell'altro mondo da parte dell'*Homo spectator*. Il cinema, macchina libidica che alimenta e sazia la fame di sguardi, sussume il movimento del cibo portato alla bocca, sostituendolo con il movimento puro. Smaterializzando l'atto concreto dell'alimentarsi e sostituendolo con una riproduzione spettrale, seppur verosimile, il cinema produce originariamente l'effetto di soddisfare

1 Francis Bacon, *La brutalità delle cose. Conversazioni con David Sylvester*, trad. it. di N. Fusini, Edizioni «Fondo Pier Paolo Pasolini», Roma 1991, p. 116.

una pulsione. Allude alla fame atavica del soggetto-spettatore e, contemporaneamente, lo illude con una copia sbiadita ma fedele della realtà. Riempie l'*horror vacui* della società moderna con il movimento del pieno apparente. Attraverso la riproduzione meccanica della realtà in movimento l'umano riproduce se stesso come categoria naturale.

Le prime avvisaglie di questa moderna volontà di riprodurre immagini in movimento sono da ricercare negli esperimenti cronofotografici di alcuni fotografi scientifici come Mach, Marey e, soprattutto, Muybridge. Queste pratiche laboratoriali, in cui si sperimentava l'efficacia dei nuovi dispositivi riprovisivi testandoli su soggetti animali al lavoro (in altre parole in movimento), «illustrano il desiderio di superare il dato sensibile della realtà per dirigersi verso tutto ciò che riguarda l'altro da sé: il vasto mondo che sta oltre il percettibile»². L'emozione spettatoriale suscitata dalle immagini in movimento (*e/motion*) necessita di corpi addomesticabili, di corpi docili catturabili dall'obbiettivo della macchina da presa, corpi appartenenti a quella realtà fenomenica in grado di solleticare gli appetiti razzisti e colonialisti dell'Occidente imperialista ed espansionista del primo Novecento per poi trasfigurarli in pura fantasmagoria trascendentale. La cattura fotodinamica del movimento animale è stata il fondamento della trasformazione dell'animale umano cosciente in animale umano incosciente, ossia deprivato delle facoltà critiche e trasformato in spettatore depravato. Come aveva capito Morin, il cinema funziona come laboratorio vivisezionante del movimento³. Concetto ampliato e sviluppato da Simoncini in *Governare lo sguardo*, in cui il cinema viene analizzato come macchina che crea consenso «utilizzando il vivente docile e addomesticato»⁴ e come dispositivo che assoggetta l'uomo spettatore (o immaginario, secondo la definizione di Morin) alle dinamiche dell'ideologia capitalista che riproduce le logiche della valorizzazione della merce e della disegualianza sociale.

Nel momento in cui il cinema era ancora un ibrido tra dispositivo scientifico e bizzarria intrattenitrice, gli animali produttivi, fino ad allora fatti nascere e allevati per la loro forza-lavoro e successivamente

trasformati in beni di consumo, materia prima e carne, diventano animali riproduttivi di realtà. Sull'addestramento, l'addomesticamento e la tecnica laboratoriale dello studio-set si costituisce quella particolare istanza espressiva che rende possibile il sogno prometeico di riprodurre visivamente il mondo e di mostrarlo integralmente. Per questo motivo, la "natura" assurde al ruolo di oggetto elettivo di gran parte del cosiddetto proto-cinema. Così se il sole sembra essere il maggior responsabile dell'invenzione del fenachitoscopio⁵, testato dal fisico belga Joseph Plateau nel 1829, cinquant'anni dopo, all'ippodromo di Sacramento, Muybridge breveterà quel rito apotropico che prende il nome di cronofotografia: le fotografie di alcuni cavalli al galoppo messe in successione cronologica avrebbero garantito l'effetto del movimento sulla retina dello spettatore. Il prodigio del movimento fenomenico conferiva ai soggetti ripresi un'aura erotizzante. I circa 20.000 scatti fotografici che ritraevano animali erano lo specchio (de)formante del corpo nudo dell'animale umano al lavoro. Le foto di *Animal Locomotion*, progetto finanziato dall'Università della Pennsylvania e pubblicato nel 1887, inscenano uomini e donne nudi mentre fanno il bagno, corrono, saltano, salgono e scendono scale, ecc. Questa esibizione del corpo nudo si iscrive in quella performatività animale che sollecitava la componente voyeuristica dello spettatore e che regalò a Muybridge fama imperitura. Ancora: nel 1882 il fisiologo francese Etienne-Jules Marey, studiando il galoppo dei cavalli e il volo degli uccelli, collauda il suo fucile fotografico grazie al quale immortalava animali in movimento. La trasfigurazione dell'animale cacciato e colpito dallo sparo in animale fotografato è resa in tutta la sua evidenza proprio dal significato del verbo inglese "to shoot", che significa appunto sia "sparare" che "fotografare" o "filmare".

A questo proposito è utile ricordare la critica che Bergson muove al cinema come dispositivo di replicazione del movimento e di come

2 Maurizio Giuffrè, «Velocità-azione ai sali d'argento», in «Alias», n. 41, 18 ottobre 2015, p. 8.

3 Edgar Morin, *Il cinema o l'uomo immaginario*, trad. it. di G. Esposito, Feltrinelli, Milano 1982: «L'occhio obiettivo [...], libero da ogni fantasma, quest'occhio da laboratorio aveva potuto essere finalmente messo a punto per il solo fatto che esso rispondeva a un bisogno da laboratorio: la scomposizione del movimento» (p. 25).

4 Alessandro Simoncini, *Governare lo sguardo. Potere, Arte, Cinema, tra primo Novecento e ultimo Capitalismo*, Aracne, Roma 2013, p. 94.

5 Il fenachitoscopio è uno strumento ottico che consente di visualizzare immagini, precedentemente incise o disegnate secondo la successione delle varie fasi di un'azione, che si animano su un disco di cartone rotante. Guardando attraverso apposite fessure immagini riflesse in uno specchio lo spettatore esperisce la sensazione del movimento. L'efficacia visiva di questo rudimentale dispositivo era basata sul fenomeno ottico della persistenza retinica di una data immagine che viene successivamente elaborata dal cervello rimanendo impressa nella memoria per alcuni secondi. Fermare l'immagine del sole, come accadeva per l'occhio umano quando impressionato dalla sua luce, rappresentava la possibilità di materializzare un'immagine senza l'intervento diretto dell'artista. Il fatto poi che l'inventore del fenachitoscopio fosse completamente cieco ha dato adito a una serie di congetture più o meno fantasiose, tra le quali la più nota è quella che sostiene che la sua menomazione fosse la diretta conseguenza della sua continua e prolungata esposizione alla luce del sole.

tale duplicazione sia in effetti la riproduzione di un'illusione o, come direbbe Deleuze, un falso movimento. Per Bergson, il movimento consiste in un'appercezione insita nella fisiologia dell'occhio umano. Quello che il filosofo francese mette in dubbio in *Pensiero e movimento*⁶ è proprio l'approccio matematico della scienza alla problematicità sollevata dal tempo reale in un momento storico in cui la riproducibilità tecnica della realtà stava egemonizzando gli ambiti della rappresentazione e dell'espressione umane. E, con questo, l'imbarazzo della filosofia analitica che riteneva che la soluzione a quanto detto fosse resa possibile dall'adozione di metodi e interpretazioni conformi alle consuetudini del linguaggio, sedimentando il senso comune del tempo percepito come momenti, istantanee, piuttosto che come flusso e durata:

Ci apparve allora che una delle sue funzioni [la struttura dell'intelletto umano] era precisamente quella di dissimulare la durata, sia nel movimento, sia nel mutamento⁷.

L'intelligenza insomma è un dispositivo frenante e inibitorio – «retrogrado» lo definisce Bergson – del movimento in quanto divenire, trasformazione e sviluppo della verità. Una verità che ha a che fare con la libertà del vivente e non con il suo congelamento in una serie di posizioni. L'intelligenza umana, secondo Bergson, e il modo in cui il tempo in transizione viene percepito, è in altre parole un pensiero che blocca l'impensabile mobilità.

Le riflessioni di Bergson sul movimento retrogrado del vero non sarebbero state possibili senza l'istituirsi del cinema come la più grande macchina di reificazione del reale mai concepita. Un dispositivo altamente spettacolare in grado di scomporre «la durata del movimento [...] in momenti corrispondenti a ciascuna posizione»⁸. I numerosi congegni riprovisivi proto-cinematografici sono stati concepiti e realizzati avendo come fine e presupposto quello di arrestare il movimento libero dei corpi vivi, ottenendo in tal modo un «surrogato pratico del tempo e del movimento in grado di piegarsi alle esigenze del linguaggio, nell'attesa di prestarsi a quelle del calcolo»⁹. La questione che

6 Henri Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000.

7 *Ibidem*, p. 7.

8 *Ibidem*, p. 8.

9 *Ibidem*.

il cinema pone fin dalle sue origini è allora, per seguire Derrida, «il calcolo del soggetto»¹⁰, ossia la cattura fotodinamica del soggetto animale/animato, la sua introiezione metonimica e la sua trasformazione in cibo per gli occhi e per la mente: filmare “chi”, filmare “cosa”.

Per tradurre il concetto di carnofallogocentrismo con l'immaginario persuasivo prodotto dal cinema come schema su cui si sviluppa il potere virile-carnivoro dello Stato a cui fa riferimento Derrida, il “chi” corrisponderebbe all'autorità e all'autorialità del soggetto filmante (*homo, vir*)¹¹ e il “cosa” sarebbe costituito da quel “resto escluso” dai processi di soggettivazione in cui virilità e carnivorismo fungono da qualità significative e, proprio per questo, produttive di realtà normativa. Se l'animale – e i soggetti sottoposti a processi di animalizzazione-gerarchizzazione – rappresenta il focus su cui far convergere gli sguardi disciplinanti di tutte le bioetiche e le biopolitiche che determinano e proteggono il vivente, allora sarebbe il caso che il *faut bien filmer* corrispondesse non alla cattura appropriante dell'inquadratura quanto piuttosto all'apprendimento di un lasciarsi catturare dallo sguardo non inquadrato dell'altro – corrispondente alla legge dell'ospitalità infinita di cui parla appunto Derrida¹².

Oltrepassare i confini del determinismo etico, che stabilisce “chi” e “cosa” liberare, garantendo così un'esistenza dignitosa a ciò che è prossimo (il tuo prossimo, il nostro prossimo), allargherebbe la sfera della responsabilità dall'umano all'infraumano. Tale eccesso di responsabilità decostruisce le categorie universali del diritto¹³ e quelle, altrettanto funzionali al calcolo del soggetto, della rappresentazione mimetica della realtà, in cui il mondo finisce per essere un personaggio etero-diretto che poi può essere consumato come riproduzione («meccanismo infernale» con le parole di Bruno¹⁴) del già detto e del già visto.

Se per Derrida il soggetto è una pausa¹⁵, per Bergson ciò che è reale

10 Jacques Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

11 *Ibidem*, pp. 39-40. Anche se il detentore dei mezzi di ri/produzione (cinematografica) fosse una donna, nel momento in cui la condizione femminile è ancora una variabile dipendente della gerarchia patriarcale, il centro determinante rimarrebbe proprietà della figura virile. In questo caso, l'emancipazione della donna si dà solo dopo la sottomissione alle logiche del potere del maschio adulto, del padre, del marito o del fratello.

12 *Ibidem*, p. 42.

13 *Ibidem*, p. 46.

14 Edoardo Bruno, *Dentro la stanza*, Bulzoni Editore, Roma 1990, p. 14.

15 J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, cit.: «Il soggetto è una pausa, una stasi

non sono gli stati della durata che compongono il pensiero del tempo, bensì il flusso che produce mutamento:

Il film potrebbe svolgersi dieci, cento, mille volte più veloce senza che niente di ciò che svolge venga modificato; se andasse infinitamente veloce, se lo svolgimento (questa volta fuori dall'apparecchio) divenisse istantaneo, si vedrebbero sempre le stesse immagini¹⁶.

La nostra percezione del tempo cinematografico è un atto di rielaborazione intellettuale che riproduce non solo la sensazione del movimento ma il pensiero del movimento. Essa traduce il limite del pensiero «condannato a frammentare il film immagine per immagine al posto di coglierlo globalmente»¹⁷. Intervenire sul tempo reale attraverso un atto raziocinante significa arrendersi incondizionatamente alla plausibilità conformista del linguaggio e a quella simbolica della scienza, plausibilità che non contemplan l'imprevedibilità del mondo.

Come possiamo sfuggire, allora, alla suggestione del falso movimento logico-sequenziale e affermativo della realtà data che il dispositivo cinematografico produce? Probabilmente, solo valorizzando la nostra debolezza di spettatori: solo la consapevolezza di non poter fermare la durata delle immagini che ci scorrono davanti agli occhi, il riconoscimento della nostra impotenza di fronte alla *grandeur* del CINEMA, può innescare quella misteriosità descritta da Bergson che ci potrebbe far entrare tra le pieghe del senso, ricordandoci che quello che rimane della nostra visione è proprio il ricordo di quello che abbiamo visto/guardato¹⁸.

Tornando al proto-cinema¹⁹ si può senz'altro sottolineare come l'ossessione di riprodurre il movimento e la sensazione del movimento siano delle costanti dell'epoca moderna. Prima che i fratelli Lumière

e Méliès rendessero pubbliche, e a pagamento, le loro fantasmagorie fantastiche-realistiche intorno ai primi dell'Ottocento, le forme di intrattenimento popolare concentravano i loro sforzi seduttivi proprio sull'illusione del movimento: il diorama, le lanterne magiche²⁰, il "teatro ottico" di Emile Reynaud, l'anortoscopia²¹, ecc. erano destinati ad un pubblico interclassista e disponibile alla sospensione dell'incredulità. In questi spettacoli, però, prevale l'immagine/luce²² o, meglio, lo spettacolo della luce come sublime dinamico²³, spettacolo erede della tradizione goethiana e ripreso dal cinema espressionista tedesco, in cui il movimento è appunto il prodotto della forza della luce. Questa dimensione della rappresentazione totale dell'arte allude al Dio che si manifesta come squarciatore delle tenebre dell'informe mondo preumano o, per citare ancora Bergson, alla luce-Dio, per natura invisibile, che ha bisogno di uno schermo nero per potersi materializzare²⁴. Il proto-cinema e tutto ciò che rientra nelle fantasmagorie pre-cinematografiche con i loro giochi di luce non sono né immagini del movimento (date dalla mobilità di un oggetto/soggetto nello spazio, da un corpo mobile) né tanto meno immagini-movimento. Queste ultime, infatti, appartengono a quella dimensione che il cinema assumerà solo dopo che avrà consolidato e scelto (tra le possibili opzioni del mezzo) la macchina da presa in movimento e il montaggio. Il movimento della macchina su corpi/oggetti in movimento e il movimento indiretto risultante dall'accostamento delle immagini producono il movimento puro, il movimento estratto dal mobile o veicolo, attraverso «un atto dello spirito che [Bergson] chiama intuizione»²⁵.

Il cinema, secondo Deleuze, il cinema che ridimensiona le sue pratiche spettacolari inibitorie (un cinema ormai adulto e svincolato dalla presunzione di affermare il vero e l'autentico), diventa allora quella macchina del desiderio che realizza il movimento esausto²⁶, il movimento che esaurisce ogni possibilità del fare artistico – ancora preso

[stance], l'arresto stabilizzatore, la tesi o piuttosto l'ipotesi di cui si avrà sempre bisogno» (p. 46).

16 H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 10.

17 *Ibidem*.

18 Cfr. E. Bruno, *Dentro la stanza*, cit., p. 19. Il fatto che l'evoluzione tecnologica dell'audiovisivo permetta di fermare le immagini in movimento, di analizzarle *frame by frame*, ha spinto gli specialisti della visione autoptica, il cui etimo significa "fondato sulla testimonianza oculare", a illudersi di poter stilare una diagnosi obiettiva del guardato, senza rendersi conto che l'analisi testuale enfaticizzata dall'approccio semiologico omette l'atto interpretativo come inesauribile e non tiene conto che la percezione del film da parte dello spettatore, in quanto diretta esperienza personale, è sempre una critica della memoria.

19 A questo proposito, cfr. Donata Presenti Compagnoni, *Quando il cinema non c'era. Storie di mirabili visioni, illusioni ottiche e fotografie animate*, Utet, Torino 2007.

20 La lanterna magica fu inventata da Athanasius Kircher e utilizzata a partire dai primi anni del XVII sec.

21 Strumento ottico inventato da Joseph Plateau che permetteva la visione di immagini anamorfiche distorte.

22 Cfr. Gilles Deleuze, *Cinema*, trad. it. di M. Bertolini, Mimesis, Milano 2007.

23 *Ibidem*, pp. 34-44.

24 H. Bergson, *Materia e memoria*, trad. it. di A. Pessina, Laterza, Bari-Roma 2009, pp. 74-85.

25 G. Deleuze, *Cinema*, cit., p. 17.

26 Cfr. *Id.*, *L'esausto*, trad. it. di G. Bompiani, nottetempo, Roma 2015.

nella dualità del tempo estensivo e del tempo intensivo, della durata delle storie e della luce abbagliante della forma –, il movimento della liberazione dalle pause, dalle stasi che bloccano l'immagine della fine. La fine, il silenzio, l'esaurirsi del progetto dell'arte sono sintomatici di un nuovo processo creativo. Già con il cinema muto – quando il cinema inizia a prendere coscienza dei propri mezzi – la dinamica della ripetizione e della differenza²⁷ acquista piena rilevanza nell'investimento completamente espressivo del gesto eloquente. La ripetizione di gesti e posture – inequivocabilmente teatrali – rinnovano e rendono nuovamente possibile ciò che è già stato o è già passato, come è stato espresso da Bergson e ribadito da Agamben²⁸. Se dunque la ripetizione genera differenza, il cinema – che necessita di un meccanismo di replicazione della realtà per rinnovare e riattivare la memoria dello spettatore – può liberarsi/ci dalle catene dell'identico e del verosimile che lo (ci) imprigionano solo scendendo a patti con l'inesauribilità del dispositivo stesso, innescando quella singolare forma di esperienza intuitiva che ci rende partecipi del puro atto creativo, complici di quel movimento rigenerativo che si oppone al movimento logico astratto della produzione e dell'accumulazione propri del capitalismo:

Nella ripetizione v'è dunque a un tempo tutto il gioco mistico della perdizione e della salvezza, [...] tutto il gioco positivo della malattia e della salute²⁹.

Non a caso, Deleuze immaginava la cinecrazia³⁰, portandone come esempio il volo di un rapace. I volteggi circolari e concentrici dell'«uccello da preda», nella vertigine del cielo, rappresentano l'immensità del

tempo e i suoi battiti d'ala scandiscono la durata a intervalli regolari. Solo l'animale libero è in grado di planare sui diversi piani temporali, oscurando con la sua vita declinata al presente l'immensità lucente del passato e del futuro di cui l'umanità è schiava.

27 Cfr. *Id.*, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997. Per Deleuze, i concetti di differenza e ripetizione non si escludono ma si compenetrano vicendevolmente. Liberare la differenza dai suoi modelli negativi, strapparla alle referenzialità, significa consegnarla alla propria autonomia, dando così vita a un processo creativo in cui la ripetizione dissolve ogni generalizzazione e universalizzazione acquisite e ogni forma di equivalenza e somiglianza. Ripetizione, quindi, come processo imprevedibile e indefinito della materia creatrice che rinnova se stessa.

28 Cfr. H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit.: «La causa profonda dell'organizzazione [della materia], che non rientra evidentemente né nello schema del puro meccanismo, né in quello della finalità propriamente detta, che non è né unità pura, né molteplicità distinta, caratterizzata infine dal nostro intelletto sempre per mezzo di semplici negazioni, non l'atterremo forse afferrando di nuovo, attraverso la coscienza, lo slancio della vita che è in noi?» (p. 25); e Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

29 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 13.

30 *Id.*, *Cinema*, cit., p. 26: «Vale a dire l'immagine del tempo estrapolata dalle immagini-movimento».

Steven Best

Il punto di vista animale¹

Se consideriamo la storia dal punto di vista animale, ossia a partire dal ruolo cruciale che gli animali hanno svolto nell'evoluzione umana e dalle conseguenze del dominio umano sugli animali non umani, si manifesta una nuova e inestimabile comprensione di fenomeni, problemi e crisi di tipo psicologico, sociale, storico ed ecologico. Si è scelto di utilizzare il punto di vista animale per fare chiarezza sulle origini, le dinamiche e lo sviluppo delle culture del dominio e per ridefinire i sistemi di potere disfunzionali che strutturano le nostre relazioni e quelle con le altre specie e con il mondo naturale in termini gerarchici piuttosto che complementari.

La teoria del punto di vista animale, nell'accezione indicata, considera il ruolo fondamentale che gli animali rivestono nel dare sostanza al mondo naturale e forma a quello umano nell'ambito di relazioni co-evolutive. Sebbene abbiano avuto un ruolo fondamentale e benefico per l'esistenza umana, gli animali di rado sono stati partner consenzienti. La tesi principale della teoria del punto di vista animale è che gli animali abbiano rappresentato una forza fondamentale nel determinare la psicologia, la vita sociale e la storia umane e che il dominio degli animali umani su quelli non umani sia alla base del dominio su altri umani e sul mondo naturale. Questo approccio sottolinea le conseguenze sistemiche dello sfruttamento umano degli animali non umani, l'interconnessione dei nostri destini e la necessità di un cambiamento rivoluzionario nel modo in cui gli umani definiscono se stessi e si relazionano con le altre specie e con la Terra.

Questo saggio esplora tre diversi aspetti del punto di vista animale: 1) la sua funzione esplicativa delle dinamiche storiche associate all'origine e allo sviluppo delle culture del dominio nonché dell'attuale crisi sociale ed ecologica; 2) la sua efficacia nel minare alle fondamenta lo

1 Ringraziamo l'autore per averci concesso di pubblicare in forma di saggio a sé stante il primo capitolo del libro *Animal Liberation and Moral Progress: The Struggle for Human Evolution*, Rowman & Littlefield, Lahnham 2013. Per la stessa ragione, i nostri ringraziamenti vanno anche a Ortica, per i cui tipi uscirà a breve l'edizione italiana del libro a cura di Barbara Balsamo [N.d.T.].

specismo e nel promuovere istanze egalarie e un'etica della liberazione, sfatando il mito pertinace di una natura umana benigna; 3) la sua capacità di rivelare la logica fallace del pacifismo dogmatico e di legittimare tattiche militanti in difesa degli animali e della Terra.

Verso una nuova prospettiva

La teoria del punto di vista animale attinge a diverse influenze, superandole in direzioni inedite. In primo luogo, assume la visione di Friedrich Nietzsche, il quale sosteneva che percezione e cognizione sono sempre prospettiche e che scherniva l'idea secondo cui la scienza avrebbe accesso alla realtà in forma di conoscenza e di verità "oggettive"². Per Nietzsche non esistono spiegazioni ma solo interpretazioni e anche la scienza è interpretazione. Qualsiasi tipo di conoscenza o di indagine prevede soggetti già esposti a una pletera di presupposizioni e di pregiudizi. La prospettiva è un'ottica, un modo di vedere, e quanto più numerose sono le prospettive che si hanno a disposizione, migliore è il modo in cui si vede. Nietzsche sostiene che, per evitare una conoscenza limitata o parziale, si dovrebbero adottare una varietà di *prospettive*. Solitamente tendiamo ad acquisire un *singolo* punto di vista o una singola attitudine nei confronti di tutti gli avvenimenti e i casi della vita, ma la realtà è troppo complicata e sfaccettata per poterla afferrare in questo modo. Il punto di vista animale rimarca che la storia è sempre scritta a partire da una prospettiva specifica, non soltanto a causa di pregiudizi elitari, patriarcali o razzisti, ma anche a seguito di pregiudizi *specisti*.

In secondo luogo, il punto di vista animale rappresenta un'estensione della teoria femminista che ha smascherato il dominio patriarcale e il suo impatto devastante sulle donne e sull'umanità più in generale³. Un'idea chiave della teoria del punto di vista – che risale a quella hegeliana del servo-padrone – è che, da una posizione sociale di

2 Per la teoria nicciana del prospettivismo, cfr. Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. it. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001. Per una teoria critica del "multiprospettivismo", cfr. Steven Best e Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Guilford Press, New York 1991.

3 Cfr., ad es., Nancy Hartsock, «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», in Sandra Harding e Merrill B. Hintikka (a cura di), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, New York 2004, pp. 283-310.

assoggettamento e di “inferiorità”, una persona o un gruppo oppressi possono acquisire una visione precisa della natura della realtà sociale, visione che risulta invece offuscata e irraggiungibile dalla posizione viziata dell’oppressore. La teoria del punto di vista adotta la prospettiva di figure socialmente marginalizzate allo scopo di riconoscere le modalità di comprensione – parziali, limitate e fallaci – proprie di coloro che si trovano “dentro” la cultura dominante, evidenziando in tal modo i problemi derivanti dalla struttura sociale. Come sostiene ad esempio Carolyn Merchant in *The Death of Nature*, la teoria del punto di vista femminista mostra come la psicologia alienata e violenta del patriarcato opprime le donne e al tempo stesso “stupri la natura”, trasformando la Terra e gli animali in risorse inerti per l’uso e lo sfruttamento umani⁴. Persone di colore, studiosi postcoloniali e altri teorici critici spiegano in modo analogo il dominio coloniale, la schiavitù e la patologia razzista – tutti elementi chiave all’origine della modernità e del capitalismo globale. Il punto di vista animale rivela le disastrose conseguenze ecologiche e sociali provocate dallo specismo, dalla nostra alienazione dalla natura e dal patologico progetto umanista di “dominarla” e di esserne “padroni”.

In terzo luogo, il punto di vista animale si fonda sulla, e partecipa alla, costruzione della moderna tradizione di sinistra, tradizione che esamina la storia dalla prospettiva del conquistato e non da quella del conquistatore. La storia scritta “dal basso” è parte integrante delle teorie marxiste che si concentrano sulle lotte dei contadini, dei servi e delle classi lavoratrici urbane. Essa informa inoltre le analisi genealogiche di Michel Foucault, analisi che mirano a recuperare le voci marginalizzate e sepolte sia dalla storia convenzionale (“borghe- se”) sia dalle narrazioni marxiste totalizzanti che riducono tutte le dinamiche sociali alla lotta di classe⁵. Il punto di vista animale determina pertanto un radicale rovesciamento discorsivo: quale gruppo, infatti, è stato più oppresso, per il lasso di tempo più lungo e nella maniera più intensiva e invasiva degli animali non umani? Se la storia è una lotta tra schiavi e padroni, come affermava Marx, gli umani sono i padroni e gli animali sfruttati i loro schiavi.

Determinismo ambientale e *agency* animale

Intorno alla metà del XIX secolo, Karl Marx sviluppò un nuovo approccio alla storia, spostando l’accento dagli dei e dai sovrani alla produzione, al commercio, al lavoro e al conflitto di classe. Mentre la storiografia precedente si era arenata nella concezione “idealista” secondo cui la storia era guidata da Dio o dalle idee, Marx riportò alla luce le oscure forze materiali presenti nell’economia, nella produzione e nella lotta di classe. Marx, però, ridusse le dinamiche storiche alle relazioni tra attori umani e non prese in considerazione il più ampio campo d’azione che comprende le interrelazioni tra umani e animali e il ruolo decisivo che gli animali hanno svolto nel forgiare la storia (in quanto forza-lavoro ed energia produttiva sfruttabile). Anche gli altri umanisti radicali si accontentarono di demistificare la storia “riducendo la teologia ad antropologia” (Ludwig Feuerbach) tramite l’adozione di un metodo “scientifico”. In questo caso, però, la mistificazione viene solo trasferita, dal momento che le relazioni sociali sono descritte come forze causali primarie della storia, escludendo in tal modo il ruolo significativo degli animali e dell’ambiente. Come la storia delle classi dirigenti non può essere compresa separandola dalla relazione con le classi oppresse, così la storia umana non può essere compresa al di fuori del contesto dei potenti effetti esercitati dagli animali e dalla natura sulla società umana.

A partire dal XIX secolo, geografi ed ecologisti hanno sviluppato teorie basate sul “determinismo ambientale”, teorie che rifiutano l’idea secondo cui la storia sia costituita esclusivamente dalle interazioni tra umani. Assestando un colpo devastante all’umanesimo, i deterministi ambientali evidenziarono come la geografia, il territorio fisico, il clima e altre forze naturali svolgano un ruolo fondamentale – e spesso decisivo – nel dare forma a un’ampia gamma di fenomeni, dall’emergenza del bipedismo nell’evoluzione (ben prima dei nostri più antichi antenati) all’organizzazione delle società umane e alle modifiche dei caratteri psicologici. Una volta che questi elementi furono introdotti in discipline quali l’antropologia, la storiografia, la sociologia e la psicologia, l’attenzione passò dagli umani, intesi come le uniche (o le principali) forze attive nella produzione dei cambiamenti sociali, al ruolo essenziale che l’ambiente naturale, la geografia e il clima hanno avuto nella nascita e nello sviluppo delle società. Sebbene quanto detto rappresenti un enorme passo in avanti rispetto al concetto antropocentrico secondo cui solo gli umani forgiavano le azioni umane – e,

4 Carolyn Merchant, *La morte della natura. Le donne, l’ecologia e la rivoluzione scientifica*, trad. it. di L. Sosio, Garzanti, Milano 1988.

5 Cfr. S. Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, and Habermas*, Guilford Press, New York 1995.

indubbiamente, anche rispetto al dogma teocentrico che considera le dinamiche sociali il risultato dell'azione di un Dio o di un "Motore Immobile" –, nondimeno i deterministi ambientali continuarono a svalutare l'importanza degli animali nel plasmare sia il mondo naturale sia quello sociale. Come è accaduto per gli umanisti, i teorici ambientali hanno spesso reificato l'*agency*, la cultura e l'influenza degli animali riducendoli a "storia naturale" o a mero meccanismo interno ai meccanismi della natura. Questa prospettiva, pertanto, distorce la complessità psicologica, intellettuale, sociale e morale degli animali e si rivela inadeguata alla loro comprensione in quanto agenti, e non mere vittime, dei cambiamenti ambientali.

Dai grandi predatori, come i lupi nelle Americhe, agli scarabei stercorari nelle foreste pluviali del Brasile fino agli insetti impollinatori di tutto il mondo, gli animali svolgono un ruolo fondamentale per la diversità e la stabilità ecologica. I lupi tengono sotto controllo le popolazioni, contribuiscono a limitare lo sfruttamento eccessivo dei territori nei pressi di fiumi e torrenti, forniscono cibo agli animali spazzini e, nutrendosi degli individui più deboli, migliorano le generazioni future delle specie predate. Gli scarafaggi stercorari spargono semi trasportando il concime animale attraverso le foreste e gli insetti impollinatori, come api e farfalle, permettono la riproduzione delle piante (incluso almeno un terzo di quelle fondamentali per la dieta umana). Ogni specie contribuisce alla biodiversità⁶. Gli ambientalisti non riconoscono che l'allevamento industriale, l'agribusiness e lo sfruttamento animale per la produzione di alimenti costituiscono i fattori principali dei più gravi problemi che minacciano la biodiversità, la sostenibilità e l'equilibrio globali. L'inquinamento dell'acqua, la distruzione degli oceani, delle foreste pluviali e dei loro abitanti, la desertificazione, la scarsità di risorse e il cambiamento climatico sono tutti direttamente riconducibili allo sfruttamento animale⁷.

Gli studiosi di discipline quali l'antropologia, la sociologia, la

6 Per l'importanza cruciale degli impollinatori per la biodiversità e l'approvvigionamento alimentare umano, cfr. Stephen L. Buchman e Gary Paul Nabhan, *The Forgotten Pollinators*, Island Press, Washington DC 1996. Per il ruolo dei grandi predatori, come i lupi, nel mantenimento degli ecosistemi e per le conseguenze della guerra che gli umani conducono contro di loro, cfr. <http://www.sciencedaily.com/releases/2012/04/120409133924.htm>. Per l'impatto della perdita di biodiversità sugli ecosistemi e sul clima globale, cfr. http://www.enn.com/top_stories/article/44349.

7 Per una panoramica sull'impatto ambientale causato dallo sfruttamento animale, dalla produzione di carne, dagli allevamenti industriali e dall'agribusiness, cfr. David Kirby, *Animal Factory: The Looming Threat of Industrial Pig, Dairy, and Poultry Farms to Humans and the Environment*, St. Martin's Press, New York 2010.

critica letteraria e la filosofia considerano gli animali alla stregua di oggetti passivi determinati dalla biologia e dalla genetica, oggetti privi di una propria soggettività e di una propria cultura. Gli animali vengono trattati come semplici risorse, merci e "materia grezza" alla mercé degli umani, indipendentemente dal fatto che siano visti come oggetti di prestigio o di sacrificio, come cibo o mezzi di trasporto. In genere, si parte dal presupposto che solo gli umani siano dotati di consapevolezza e di autodeterminazione e che siano in grado di agire intenzionalmente. Nel corso della storia gli animali sono stati invece sistematicamente trascurati e cancellati dall'esperienza umana. Recentemente, tuttavia, studiosi di varie discipline hanno iniziato a criticare l'assenza degli animali nella storia umana, a ripensare le nostre tradizioni e le culture antiche in termini di relazioni tra umani e animali e ad analizzare il ruolo svolto dai non umani nel plasmare costumi, esperienze e identità. Questa nuova prospettiva rompe con

una tradizione storica che si concentrava sulle idee e sui giudizi degli umani nei confronti degli animali, tradizione secondo cui gli animali altro non erano che pagine bianche sulle quali gli umani tracciavano i loro significati: presenze passive e irrazionali nelle vite attive e razionali degli umani⁸.

Essa, inoltre,

rappresenta una storia in cui animali e umani non vivono più in mondi separati, in cui natura e cultura coincidono, e in cui riconosciamo il modo in cui gli animali, e non solo gli umani, hanno dato forma al passato⁹.

Gli animali non solo plasmano il mondo naturale, ma esercitano anche un'influenza importante sulle società umane; la storia non è più una semplice narrazione di come gli umani abbiano imposto unilateralmente il proprio volere agli animali, modificandoli costantemente senza mai venire a propria volta modificati. La negazione dell'*agency* animale si manifesta anche attraverso la rimozione della resistenza e della ribellione dei non umani nonché dell'espressione costante del loro volere, delle loro scelte e del loro desiderio di libertà. Il detto di Foucault secondo cui dove c'è potere c'è resistenza vale anche per gli animali, a dispetto sia del dogma di Aristotele, secondo cui solo

8 Erica Fudge, «The History of Animals», http://www.h-net.org/~animal/ruminations_fudge.html.

9 *Ibidem*.

gli umani sono animali politici, sia dell'errore di Kropotkin, secondo cui la resistenza all'oppressione è una caratteristica esclusiva degli umani¹⁰.

Lo specismo e le origini della gerarchia

Il punto di vista animale permette di analizzare l'origine e lo sviluppo delle società attraverso l'interazione dinamica tra animali umani e non umani. Esso, pertanto, interpreta la storia smarcandosi da una prospettiva evuzionista che considera l'*agency* umana come un'eccezione, come l'insieme delle azioni autonome di una specie prometeica, a favore di una prospettiva co-evolutiva in cui gli animali non umani sono agenti autonomi inseparabili dalla storia umana. Gli animali, infatti, sono stati parte integrante dell'avventura umana sin dal suo inizio; hanno stimolato l'intelligenza nascente dei nostri antenati ominidi, fornendo loro le immagini, i modelli e le metafore necessarie all'organizzazione della vita sociale. Gli animali erano dei e spiriti guida, illuminavano il cielo notturno nelle costellazioni, erano spiriti intrecciati a un universo animistico. Essi fornivano agli umani cibo, abbigliamento e risorse. Integrati nelle comunità e addomesticati, si sono evoluti insieme a noi in vari modi (soprattutto a nostro vantaggio e a loro detrimento). Ed è stata proprio la nostra relazione con gli animali – violenta, predatoria e di sfruttamento – che ha prevalso negli ultimi 50.000 anni e che, sfortunatamente, è stata decisiva nel plasmare le nostre menti e la nostra società, creando le condizioni per la crisi che oggi minaccia il pianeta e la vita intera.

È impossibile immaginare l'evoluzione della società umana in assenza della caccia su larga scala e della domesticazione animale, ignorando il ruolo fondamentale che animali come i bovini e i cavalli hanno svolto nel determinare la storia e le dinamiche sociali, tra cui in particolare la guerra. Forse la rivoluzione decisiva nella storia umana è avvenuta 10.000 anni fa, con il passaggio dalle culture dei cacciatori-raccoglitori alla società agricola. Al posto di uno stile di vita nomadico e della raccolta erratica di cibo, in questa fase gli

10 Cfr. Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, AK Press/CounterPunch Books, Chico 2010 e la mia analisi di questo libro: «Animal Agency: Resistance, Rebellion, and the Struggle for Autonomy», <http://drstevebest.wordpress.com/2011/01/25/animal-agency-resistance-rebellion-and-the-struggle-for-autonomy/>.

umani iniziarono a insediarsi in aree specifiche, a coltivare vegetali (agricoltura) e ad allevare animali (zootecnia), addomesticando una varietà sempre maggiore di specie selvatiche. “Domesticazione” degli animali è l'eufemismo per nascondere un sistema di sfruttamento, raggruppamento, reclusione, castrazione, crescita forzata, lavoro coatto, mutilazioni, marchiature, amputazioni e uccisioni. Gli allevatori svilupparono svariate tecniche di controllo e di contenimento, quali gabbie, recinti, collari, catene, pungoli, fruste e strumenti di marchiatura, allo scopo di conquistare, schiavizzare e reclamare gli animali come proprietà al fine di sfruttarli per il cibo, l'abbigliamento, il lavoro, il trasporto e la guerra.

L'allevamento si manifestò in molte regioni oltre alla Mezzaluna Fertile; tuttavia, il Medio Oriente si distinse dall'Egitto, dall'India, dalla Cina e dalle culture maya, inca e azteca per il suo stile di vita espansionista e dispotico, stile di vita che affonda le proprie radici nella domesticazione di animali di grossa taglia, quali bovini, cavalli, caprini e ovini¹¹. Nel processo di domesticazione di piante e di animali, nella creazione di società agricole e di culture pastorali, una serie di cambiamenti drammatici mutò per sempre la società e le credenze, rivoluzionando le relazioni intra-umane e quelle con le altre specie e con il mondo naturale. Ovunque siano emerse società agricole, il cibo è stato prodotto in surplus, la popolazione è incrementata espandendosi su territori sempre più ampi, sono state organizzate guerre su larga scala e si sono prodotte le prime gerarchie sociali – tra cui il patriarcato, lo Stato, la burocrazia e le classi –, tutte germogliate dal suolo insanguinato dello sfruttamento animale e dello specismo. Mentre le società agricole diventavano socialmente stratificate, politicamente centralizzate, economicamente complesse e tecnologicamente innovative, gli umani iniziarono a concepirsi come indipendenti dalla natura e superiori agli altri animali.

Il risultato diretto della caccia, della pastorizia e della zootecnia fu il sorgere di una mentalità protesa al dominio; il soggiogamento e il massacro degli altri animali aprì la strada per la sottomissione, lo sfruttamento e l'uccisione di altri umani. L'elisione sessuale delle donne, attuata a posteriori sul modello della domesticazione animale, fece sì che gli uomini potessero controllarne la capacità riproduttiva, rafforzare norme sessuali repressive, ridurle a uno stato di inferiorità

11 Cfr. Jim Mason, *Un mondo sbagliato: storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, trad. it. di M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2007.

e creare dei e culture patriarcali. La schiavitù prese le mosse proprio dal Medio Oriente, laddove nacque l'agricoltura sviluppatasi come un'estensione delle pratiche di domesticazione animale. A Sumer, ad esempio, gli schiavi erano trattati come bestiame e i maschi venivano castrati.

Al pari dei cavalli, i bovini ebbero un ruolo decisivo nello sviluppo della cultura del dominio. Il loro sfruttamento per l'aratura e la coltivazione facilitò il "progresso" della "civiltà" umana. Jeremy Rifkin sostiene che la civiltà occidentale si è andata costituendo sulle spalle delle mucche e dei tori, i cui corpi possenti e robusti furono sfruttati come cibo, abbigliamento e forza-lavoro¹². Secondo Rifkin, circa 4.400 anni fa, i popoli kurgan condussero enormi mandrie di bestiame nell'Europa del Sud e dell'Est, sottomettendo le piccole e pacifiche comunità di villaggi del Neolitico grazie alla loro orda di ungulati e alla loro violenza, dando così vita al primo grande impero nomadico e pastorale della storia e all'eliminazione della pacifica cultura contadina che si era sviluppata in Europa. In quanto dediti alla pastorizia, i popoli kurgan erano mobili e dinamici; in quanto non legati alla terra, la loro identità era sinonimo di spostamento, sfruttamento, armi e conquista. I loro valori erano fondati sull'indipendenza e sul militarismo, sulla strumentalizzazione e sull'appropriazione. I kurgan importarono in Europa l'allevamento su larga scala e le tecnologie militari, enfatizzando la mobilità e il cambiamento.

In *Armi, acciaio e malattie*, Jared Diamond descrive il ruolo cruciale dei cavalli nella storia: la loro forza e velocità avvantaggiarono in maniera significativa gli eserciti che li utilizzavano. I cavalli «furono probabilmente un fattore fondamentale per l'espansione verso occidente dei popoli indoeuropei stanziati nell'odierna Ucraina». Grazie ai cavalli «due avventurieri come Cortés e Pizarro, a capo di piccole bande, conquistarono gli imperi degli aztechi e degli inca»¹³ e contribuirono a stabilire il dominio europeo su scala globale. Secondo Diamond, l'Eurasia è emersa come centro di potere non a causa della sua superiorità culturale o intellettuale, ma grazie alla disponibilità di piante e animali domestici e alla posizione geografica favorevole. Se e

12 Jeremy Rifkin, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, trad. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2002. Al proposito, cfr. anche Alexander Cockburn, «A Short Meat-Oriented History of the World from Eden to the Mattole», <http://www.animaliberationfront.com/Practical/Health/MeatHistory.htm>.

13 Jared Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. di L. Civalleri, Einaudi, Torino 1998, p. 66.

quando i popoli dei diversi continenti divennero allevatori e contadini costituiscono le ragioni dei loro destini così differenti:

I popoli che divennero agricoltori per primi si guadagnarono un grande vantaggio sulla strada che porta alle armi, all'acciaio e alle malattie: da allora, la storia è stata una lunga serie di scontri impari tra chi aveva qualcosa e chi no¹⁴.

A ciò si aggiunga che le malattie umane causate dalla domesticazione degli animali divennero un elemento di forza trainante della storia una volta che contadini, pastori e colonialisti le trasmisero ad altre popolazioni. In effetti, più delle armi da fuoco e dell'acciaio furono le malattie trasmesse dagli animali addomesticati che uccisero la maggior parte degli abitanti delle terre conquistate dagli europei.

Lo specismo ha fornito sia il prototipo del dominio gerarchico sia una serie di tattiche e di tecnologie di controllo. Gli umani definirono la propria "natura", "essenza" e identità come "razionali" in contrapposizione agli animali non umani che considerarono erroneamente "irrazionali" – ossia come completamente privi di quelle supposte qualità che rendono gli umani unici, distinti e speciali. La razionalità fu interpretata come un tratto distintivo, una caratteristica così importante da rendere tutte le altre specie e il mondo naturale meri strumenti per i fini dell'umano. Una volta che gli animali divennero la misura dell'alterità e il complemento "irrazionale" all'"essenza razionale" umana fu necessario solo un breve passo per iniziare a considerare le popolazioni diverse, esotiche e dalla pelle scura come bruti, bestie selvagge assolutamente prive di razionalità, come sub-umane o non umane. Il criterio utilizzato per escludere gli animali dalla comunità umana servì per ostracizzare le persone di colore, le donne, i malati di mente, i disabili e numerosi altri gruppi stigmatizzati. Il dominio dell'uomo sull'uomo e la sua applicazione attraverso la schiavitù, la guerra e il genocidio prendono le mosse dalla denigrazione delle vittime come "selvaggi", "primitivi", "meri" animali che mancano dell'essenza, del *sine qua non* della natura umana: la *razionalità*.

Il discorso, la logica e i metodi di deumanizzazione furono derivati dal dominio umano sugli animali; lo specismo, a sua volta, offrì il paradigma concettuale che incoraggiò, sostenne e giustificò il dominio e l'uccisione di numerosi gruppi e tipologie di umani che non

14 *Ibidem*, p. 76.

corrispondevano al modello razionalista e patriarcale:

Nella storia della nostra ascesa al dominio come specie padrona, la persecuzione degli animali ha fornito l'esempio e il presupposto della persecuzione tra gli uomini. Un'analisi della storia umana ne evidenzia lo schema: dapprima gli esseri umani sfruttano e macellano gli animali, successivamente trattano gli altri esseri umani alla stregua di animali, comportandosi di conseguenza¹⁵.

Che siano imperialisti europei, coloni americani o nazisti tedeschi, gli aggressori occidentali hanno sempre imbracciato le parole prima delle armi, svilendo le vittime – africani, nativi americani, filippini, giapponesi, vietnamiti, iracheni e altri gruppi altrettanto sfortunati – tramite il ricorso a termini denigratori e oltraggiosi, quali “ratti”, “maiali”, “porci”, “scimmie”, “bestie”, “parassiti” o “scarafaggi”. Una volta percepite come animali bruti o subumani, una volta situate a un gradino inferiore nella scala evolutiva rispetto a quello occupato dall'élite, le persone sottomesse sono state trattate di conseguenza: potevano essere braccate e perseguitate. Gli animali, i primi a essere stati esiliati dalla comunità morale, hanno fornito un comodo *cestino della spazzatura morale* grazie al quale gli oppressori potevano sbarazzarsi degli oppressi.

Il colonialismo europeo non fu che un'estensione e una conseguenza della tensione umana alla supremazia. Proprio perché gli umani avevano soggiogato gli animali utilizzando con astuzia tecnologie avanzate, molti europei ritennero che la “razza bianca” fosse superiore alle “razze inferiori” in virtù della sua capacità di sottometterle e controllarle. Il traffico internazionale di schiavi venne modellato sulla base delle tecnologie di dominio sviluppate per addomesticare le specie animali selvatiche: gabbie, recinti, strumenti di marchiatura e vendita all'asta. Esistono poi connessioni dirette e profonde tra allevamento animale ed eugenetica razzista, tra specismo e razzismo, tra le tecnologie industriali e la divisione del lavoro, sviluppate per la prima volta nei moderni mattatoi, e l'uccisione in massa di umani nei campi di concentramento o nei campi della morte cambogiani.

15 Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka: il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003, p. 119.

Etica, giustizia e natura umana

Da una prospettiva etica, il punto di vista animale ha valore e conseguenze su più livelli, quali ad esempio la definizione di norme di giustizia non-speciste, la valutazione circa il carattere morale di una società o di un individuo e l'acquisizione di una visione critica su *Homo sapiens* come una specie di primati con tendenze violente, aggressive, gerarchiche e di dominio.

Le persone hanno spesso una considerazione troppo elevata di sé e della propria “bontà” e altrettanto spesso esaltano l'umanità come benevola e degna della propria signoria sulla Terra. Un conto è valutare criticamente la natura umana tenendo presente quanto spesso le persone si torturino, si umilino e si uccidano a vicenda; il quadro, però, si fa ben più cupo se l'umanità viene osservata dal punto di vista animale. Ovviamente, gli animali non possono dirci cosa pensano di noi utilizzando il nostro linguaggio: se ciò accadesse, impallidiremmo di fronte alla loro giusta rabbia e alle loro invettive profananti. Si pensi, ad esempio, a quanto affermato da William Ralph Inge:

Abbiamo ridotto in schiavitù tutte le creature e abbiamo trattato talmente male i nostri lontani cugini, siano essi coperti di piume o di pelliccia, che se fossero in grado di fondare una religione, senza dubbio dipingerebbero il diavolo con fattezze umane¹⁶.

Oppure si pensi alla caustica consapevolezza di Isaac Bashevis Singer, secondo il quale nei «confronti [degli animali], tutti sono nazisti, per gli animali Treblinka dura in eterno»¹⁷. O all'acuta osservazione di Arthur Schopenhauer: «La pietà verso gli animali è talmente legata alla bontà del carattere da consentire di affermare fiduciosamente che l'uomo crudele con gli animali non può essere buono»¹⁸.

Frankenstein di Mary Shelley, scritto nel 1818, rappresentò un potente atto d'accusa della *hybris* umanista, della volontà di potere della scienza e della tecnologia fuori controllo¹⁹. Il romanzo di Shelley of-

16 Cit. in Franklin Le Van Baumer, *Main Currents of Western Thought*, Yale University, Yale 1978, p. 774.

17 Isaac Bashevis Singer, «L'uomo che scriveva lettere», in *Racconti*, trad. it. A. Bassan Levi, M. Biondi, G. Luzzani e A. Ravano, Mondadori, Milano 1998, p. 728.

18 Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Bari-Roma 1981, p. 162.

19 Mary Shelley, *Frankenstein*, trad. it. di G. Borroni, Feltrinelli, Milano 2011.

fre anche una visione intensa e critica dell'animale umano colto dalla prospettiva di una "creatura" assemblata con pezzi di cadaveri umani e, quindi, non interamente "umana". Nata semplice e senza malizia, la creatura subisce una serie di crudeltà che alla fine la porteranno a odiare l'umanità e a cadere preda della rabbia. Un disprezzo molto più profondo e giustificato nei confronti dell'umanità si manifesta però quando la creatura si imbatte in un libro che denuncia la presenza costante della violenza, della guerra, del genocidio e della distruzione nel corso della storia umana, conoscenza questa che la fa indietreggiare dall'orrore.

Anche Daniel Quinn nel romanzo *Ishmael* mette in scena la profonda corruzione ideologica e strutturale dell'umanità attraverso un dialogo socratico tra un gorilla di un circo e un uomo attonito²⁰. Con ironia sagace, il gorilla fa notare come, dopo 10.000 anni di reclusione e di sfruttamento degli altri animali, i veri "prigionieri" siano gli umani, dal momento che la struttura gerarchica della società agricola ha perpetuato concezioni disastrose del mondo che gli umani hanno dato prova di non essere capaci di criticare e di cambiare. Al pari della creatura del racconto di Shelley, il gorilla della storia raccontata da Quinn offre una prospettiva fondamentale sulla "civiltà" dal punto di vista animale, grazie a una critica devastante della società agricola e delle culture occidentali intese come fundamentalmente malate, disfunzionali, barbare e assurde, ossia come l'esatto contrario di forme di vita "avanzate" e "razionali".

Attraverso il punto di vista animale acquisiamo una profonda consapevolezza etica resa possibile dal cambiamento strutturale della nostra visione; grazie a essa, il modo in cui le persone concepiscono gli altri animali e quello in cui si comportano nei loro confronti diventano gli strumenti atti a misurare il carattere morale di una società, di una cultura o di un individuo. Non è possibile valutare adeguatamente il valore morale, la profondità filosofica e l'umanità di una cultura o di un singolo individuo finché non si prendono in considerazione le opinioni sugli e le relazioni con gli animali e il mondo naturale. Esattamente come gli studi etnografici e i *Women's Studies* hanno indotto a riconsiderare le affermazioni della società occidentale circa la propria "civiltà" e il proprio "progresso", così dobbiamo riesaminare le istituzioni umane dal punto di vista animale. Secondo le parole attribuite a Mohandas Gandhi, infatti, «la grandezza di una nazione e il

suo progresso morale si possono giudicare dal modo in cui tratta gli animali». Se nessun trafficante di schiavi può essere considerato moralmente integro, chiunque abusi degli, o trascuri gli, animali non può essere considerato una persona degna di lode.

Un test per valutare le decisioni morali è rappresentato dalla cosiddetta *regola aurea*, una prospettiva morale comune a diverse religioni e culture, quali ad esempio quelle giudaica, cristiana, confuciana e stoica. La regola aurea ci invita a trattare gli altri come noi stessi vorremmo essere trattati. Questa antica massima è ancora attuale ed è indispensabile per decidere che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato. Essa unisce l'empatia con il principio di reciprocità, che a sua volta rimanda alla coerenza logica. Solo il pregiudizio e l'incoerenza logica ci impediscono di applicare la regola aurea alle relazioni che intratteniamo con gli altri animali. Thomas Hardy riteneva che il darwinismo «implicasse logicamente un riaggiustamento delle morali altruistiche, allargando [...] l'applicazione di quella che è stata definita la "regola aurea" dal campo della sola umanità a quello dell'intero regno animale»²¹.

Immanuel Kant, rielaborando con un linguaggio un po' più complesso il medesimo principio, affermò che le azioni andrebbero considerate dalla prospettiva dell'imperativo categorico²². Secondo Kant non dovremmo agire in modi che impediscano di rendere universali le nostre azioni senza incorrere in contraddizioni logiche. È una contraddizione, ad esempio, pretendere che tutti seguano le leggi tranne che se stessi. L'idea della *coerenza* è centrale, perché se volessimo portare la regola aurea o l'imperativo categorico alle sue estreme conseguenze, dovremmo domandarci: «Vorremmo che gli animali ci trattassero nello stesso modo in cui noi trattiamo loro? Vorremmo essere sgozzati per diventare cibo, subire esperimenti, essere allevati per produrre pellicce e altri capi di abbigliamento o essere costretti a esibirci in un circo, in un rodeo o in un acquario?». Dal momento che la nostra risposta a queste domande è «No», chi considera questa massima dal punto di vista animale si vede obbligato ad affrontare la propria incoerenza e ipocrisia, il doppio standard morale e l'ingiustificabile discriminazione che adotta nei confronti degli animali.

21 Thomas Hardy cit. in Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1989, p. 43.

22 Cfr. Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. F. Gonnelli, Laterza, Bari-Roma 2005.

20 Daniel Quinn, *Ishmael*, trad. it. M. Gaffo, Il Saggiatore, Milano 1997.

Politica e strategie

Il punto di vista animale è fondamentale non solo per cogliere l'organizzazione e il possibile cambiamento della società, nonché per valutare adeguatamente il carattere degli individui, delle culture e dell'umanità in generale, ma anche per ripensare le strategie di resistenza e di lotta politica. Ovunque il dibattito sia represso, censurato o istupidito dall'egemonia dei dogmi pacifisti, il punto di vista animale ci consente di riconsiderare le tattiche dalla prospettiva delle vittime invece che da quella dei carnefici. Il punto di vista animale può quindi essere utile per ristabilire il buon senso, la trasparenza morale e il pluralismo tattico in un discorso dominato da chi dispensa violenza e, nei vari movimenti di "opposizione", dal coro dei pacifisti.

Fatta eccezione per gli estremisti pacifisti, molti riconoscono la legittimità dell'uso della forza, ad esempio in caso di autodifesa, e la sua necessità qualora si debbano fermare le implacabili forze del male. Tuttavia, quando si tratta di difendere animali innocenti sottoposti a violenze e a trattamenti sadici negli allevamenti di animali da pelliccia, negli allevamenti intensivi, nei mattatoi, nei laboratori di sperimentazione e in altre camere di tortura, normalmente ci si imbatte in una clamorosa incoerenza logica. Tale doppio standard specista mostra come le vite umane godano di considerazione sufficiente da meritare, se necessario, il ricorso all'esercizio della forza fisica come mezzo di protezione e di difesa, a differenza di quelle degli animali non umani.

Qualora si intenda prendersi carico dei problemi e delle istanze etiche e tattiche, ci si dovrebbe liberare da quanto sostenuto dalle aziende, dallo Stato, dai media, dalle associazioni animaliste *mainstream* e dall'opinione pubblica disinformata per definire i parametri di legittimità e per valutare le azioni che, a loro giudizio, non dovrebbero mai sfociare nel reato o nella trasgressione. Al posto di chiederci se una condotta sia legale, moralmente accettabile o se incontri il favore dell'opinione pubblica, dovremmo adottare il punto di vista animale e domandarci: «Che cosa vorrebbero che facessimo gli animali oppressi e torturati? Che tipo di azione approverebbero e quale condannerebbero come inadeguata o come tradimento?».

Nell'affrontare un problema quale quello delle gigantesche dighe costruite per il profitto delle multinazionali e a spese degli animali e dell'ecosistema, Derrick Jensen, propugnatore dell'ecologia profonda, si domanda:

Qual è la cosa più morale da fare? Restare a guardare l'ultimo salmone che muore o far saltare la diga? Scrivere lettere, intentare cause legali e intraprendere azioni analoghe, inutili e palesemente fallimentari, o rimuovere noi stessi le dighe?²³

A chi persegue strategie incentrate sull'informazione e sul rispetto della legge, Jensen ribatte:

E se al potere ci fossero degli assassini? E se costoro non volessero ascoltare ragione? Dovremmo continuare ad affrontarli in maniera non violenta? Quando la violenza diventa un mezzo appropriato per fermare l'ingiustizia? Dal momento che il mondo sta morendo – o, meglio, sta per essere ucciso – non possiamo più permetterci il lusso di ignorare queste domande²⁴.

Per scuotere le persone dal coma pacifista e dalla compiacenza umanista, Jensen invita a cambiare paradigma e ad adottare la prospettiva degli ecosistemi a rischio:

Che cosa succederebbe se le persone, invece di chiedersi: «Come dovrei vivere la mia vita?», domandassero alla terra in cui vivono e che li sostiene: «Che cosa posso e devo fare per diventare tuo alleato, per contribuire a proteggerti da questa cultura? Che cosa possiamo fare insieme per evitare che questa cultura ti uccida?». Se ti poni questa domanda e ascolti la risposta, la terra ti dirà di che cosa ha bisogno. E a quel punto la sola vera domanda sarà: «Sei disposto a farlo?»²⁵.

L'adozione della prospettiva della natura possiede un valore concreto, in quanto mette in discussione la ricerca individualista della "buona vita", definita senza tenere in conto ciò che è bene per gli animali e per la Terra, e in quanto può renderci sordi al canto delle sirene del pacifismo umanista. Anche se la natura non parla, il punto di vista immaginativo ed empatico nei confronti della Terra e della vita non umana ci permette di sollevare alcune questioni fondamentali: quali sono gli "interessi" degli animali una volta messi da parte quelli di chi

23 Derrick Jensen, «What Goes Up Must Come Down», in Steve Best e Anthony Nocella II (a cura di), *Igniting a Revolution: Voices in Defense of the Earth*, AK Press, 2006, p. 287.

24 *Ibidem*.

25 *Id.*, «World at Gunpoint: Or, What's Wrong with the Simplicity Movement», <http://www.orionmagazine.org/index.php/articles/article/4697/>.

li sfrutta o quelli dell'umanità? Vorrebbero prosperare ed esistere integri e in pace oppure essere aggrediti con violenza, fatti esplodere ed essere distrutti dall'avidità delle industrie e dalle crescenti esigenze di una popolazione umana in continuo aumento? Vorrebbero che fossimo pazienti e rispettassimo la legge anche se questa ci dovesse condurre lungo il sentiero della più completa inazione? O, invece, la Terra e gli animali vorrebbero che proteggessimo la loro esistenza, integrità e pace, ripudiando le leggi ingiuste e difendendo i loro interessi con ogni mezzo (intelligente ed efficace) che si rendesse necessario?

Certo, nessuno può pretendere di sapere chiaramente ciò che la natura "desidera" o ciò di cui "ha bisogno". Ci si può sbagliare o essere male informati e comunque non riuscire a immaginare molto più che l'assioma generale che la Terra e la vita "vogliono" vivere e non morire. "Ascoltare" la "voce" della natura, però, difficilmente porta allo sviluppo di un pensiero rigoroso su complesse tematiche filosofiche, politiche, tattiche e organizzative. Atti casuali e sporadici di sabotaggio sono di fatto tattiche *ad hoc*, frammentarie, limitate e di retroguardia, ancora molto distanti da una teoria coerente e da una politica di trasformazione sociale.

Un'altra domanda che sorge dal punto di vista animale e ambientale è la seguente: «Che cosa le future generazioni vorrebbero che facesimo?». Paul Watson ci offre un'ulteriore prospettiva – il punto di vista delle generazioni future – che ci permette di mettere alla prova le condanne impulsive dell'azione diretta militante e della lotta rivoluzionaria. Dal punto di vista delle generazioni future, come apparirebbe il sabotaggio? Sarebbe considerato "radicale" o semplicemente inadeguato? Watson sostiene che se è vero che gli ambientalisti sono attualmente in minoranza, è anche vero che sono i rappresentanti di un'ampia maggioranza, dal momento che è logico supporre che le generazioni future non avranno altra scelta che concentrarsi sulle tematiche ambientali impellenti. Inoltre, sebbene oggi gli ambientalisti siano spesso derisi o insultati come "fuori di testa", "estremisti" ed "ecoterroristi", chi sarà così sfortunato da doversi trovare a lottare su un pianeta in degrado entro la metà di questo secolo, con tutta probabilità considererà i radicali odierni come cittadini sensati e responsabili. E invece condannerà gli attuali pacifisti e moderati come sognatori e codardi, come coloro che si dimostrarono incapaci di fermare gli assalti sempre più violenti contro gli animali e la Terra. Così scherza Watson, assumendo la prospettiva delle generazioni future: «Gli ambientalisti sembreranno antenati dannatamente bravi».

Grazie ai punti di vista antispecista, biocentrico e delle generazioni future possiamo sviluppare metodi fecondi utili ad affrontare questioni filosofiche e strategiche complesse. Questa nuova ottica incoraggia il sostegno alla resistenza di massa, all'azione militante diretta e all'uso rivoluzionario della forza in difesa dei popoli, degli animali e di un pianeta che stanno subendo aggressioni sempre più gravi. Il movimento vegano, quello dei diritti o della liberazione degli animali e quello ambientalista hanno disperatamente bisogno di nuove idee, di nuove prospettive e di nuove tattiche. I punti di vista animale, ecologico e delle future generazioni aprono nuovi campi di riflessione e nuove possibilità d'azione attualmente soffocati dai dogmi della politica tradizionale.

Decifrare "l'enigma della storia"

Il punto di vista animale permette di illuminare l'evoluzione biologica e sociale dell'umano in modi nuovi e importanti, ad esempio rivelando le origini, le dinamiche e lo sviluppo della cultura del dominio, delle gerarchie sociali, dell'ineguaglianza economica e politica e dei sistemi di potere asimmetrici. Grazie al punto di vista animale si possono apprendere lezioni decisive sulle origini di fenomeni come l'odio, la gerarchia, la violenza, la guerra, il genocidio, la schiavitù, il colonialismo, il razzismo e il patriarcato. Il punto di vista animale, per mezzo di una prospettiva e di uno sguardo impossibili per altri approcci storici, mostra che il dominio degli animali umani su quelli non umani è intimamente connesso al dominio intra-umano e rende manifesto l'impatto ambientale del massacro e dello sfruttamento industriali degli animali.

Secondo il punto di vista animale lo specismo è stata la prima forma di gerarchia e di dominio che ha permesso di porre le basi per altre forme di oppressione, potere e violenza. Dato che lo sfruttamento e la domesticazione degli animali sono stati cruciali per lo sviluppo e la sopravvivenza di altri sistemi di potere, si è tentati di dire, parafrasando Marx, che il punto di vista animale – e non l'analisi delle classi o il comunismo – costituisca «la soluzione all'enigma della storia». Esso proietta una luce vivida su problemi che non è possibile percepire o riconoscere facendo ricorso alle lenti opache dell'umanesimo e delle sue varie diramazioni teoriche.

Per quanto non sia unanimemente riconosciuto come tale, il punto di vista animale offre una prospettiva fondamentale per la teoria critica e la politica radicale promuovendo, grazie a uno sguardo inedito sulla storia umana, le condizioni necessarie per un futuro vivibile. Come la teoria critica della società è incommensurabilmente arricchita dal punto di vista animale, così il punto di vista animale necessita di una teoria sociale critica per comprendere che l'attuale sfruttamento degli animali è guidato dal profitto capitalista e dagli imperativi alla crescita infinita che opera nell'ambito di un apparato di Stato dispotico asservito agli interessi delle multinazionali e attento a sopprimere il dissenso autentico, facendo spesso ricorso all'uso della violenza.

Sebbene sia importante considerare varie prospettive teoriche in grado di mappare le origini e la traiettoria del patriarcato, del razzismo, del classismo, dello Stato, ecc., il punto di vista animale è stato fino a oggi ignorato. Il campo fiorente degli *Animal Studies* sta modificando la situazione ma, data la sua cornice arida, accademica e distaccata, non è in grado di politicizzare la natura e la genesi della crisi che affligge il mondo attuale. A differenza dell'approccio generalmente apolitico degli *Human-Animal Studies*, il punto di vista animale non è "neutrale" o "oggettivo" in relazione agli animali più di quanto lo fosse il pensiero di Marx nei confronti della classe operaia o la teoria critica della Scuola di Francoforte nei confronti di chi è oppresso e offeso. Esso si impegna eticamente e politicamente nella condanna dello sfruttamento e del massacro degli animali e a favore della loro emancipazione da tutte le forme di schiavitù e dominio umani – obiettivo questo che richiede un completo superamento del sistema capitalista nonché lo smantellamento delle società gerarchiche e delle culture di dominio.

Il punto di vista animale è essenziale per una politica di liberazione totale che promuova la liberazione degli umani, degli animali e della Terra, in quanto lotte interconnesse che devono allearsi contro nemici comuni quali il capitalismo, il militarismo e lo Stato. In altri termini, tale prospettiva invita a una politica di alleanze in cui i diversi movimenti radicali collaborino tra loro per modificare il paradigma dominante dalla gerarchia all'uguaglianza, dalla crescita alla sostenibilità, dall'alienazione all'armonia e dalla violenza alla pace. Il suo obiettivo ultimo dovrebbe essere quello di contribuire al superamento di qualsiasi sistema gerarchico oppressivo e disfunzionale che impedisce la libertà, l'attività creativa, l'auto-organizzazione e la diversificazione.

Il punto di vista animale prende in considerazione l'importanza degli

animali per la nostra esistenza e per quella del pianeta in un modo che non si riesce a comprendere finché si è rinchiusi nella camicia di forza dello specismo. La libertà e la felicità degli umani e degli animali sono profondamente interconnesse e quando gli umani violano le vite degli animali su scala industriale non possono che verificarsi i disastri che ben conosciamo. La liberazione umana non è disgiungibile dalla liberazione animale: pertanto, l'umanismo collassa sotto il peso delle proprie contraddizioni logiche. Se il punto di vista animale mostra quanto il dominio degli umani sugli animali sia intimamente connesso al dominio intra-umano, allora indica anche che gli umani non saranno mai in grado di fondare società pacifiche, giuste e sostenibili finché non rinunceranno alle proprie arroganti identità speciste, armonizzando la loro esistenza con quella di milioni di altre forme di vita. L'abominio inflitto dagli umani agli animali si ritorce inevitabilmente contro la nostra stessa esistenza. Lo sfruttamento degli animali costituisce, infatti, una grave minaccia per le innumerevoli specie a rischio di estinzione, per il futuro dell'umanità e per l'ecosistema globale.

Senza un'adeguata comprensione della co-evoluzione degli umani e degli altri animali e delle crisi strutturali – psicologiche, sociali ed ecologiche – causate dallo specismo, dalla domesticazione animale, dall'ascesa della società agricola, dalla psicosi della "civiltà" e della legge del più forte non saremo mai in grado di formulare una valida teoria della storia, della gerarchia, del potere, dell'organizzazione sociale e del possibile cambiamento. Senza il punto di vista animale non riusciremo mai a comprendere adeguatamente i conflitti umani, le dinamiche belliche, la patologia della violenza e del genocidio, l'alienazione dagli altri umani e dal mondo naturale e i meccanismi che hanno condotto all'attuale crisi ecologica, risultato soprattutto dell'agribusiness e della zootecnia industriale. E se non *comprendiamo* le cause dell'attuale stato di crisi, di certo non potremo risolverlo, né creare una cultura, un'umanità e un futuro migliori per noi stessi e per tutte le forme di vita che abitano questo pianeta.

Traduzione dall'inglese di Giorgio Losi

Antonio Volpe

Uteri sacri, corpi sacrificabili**Note intorno alla gestazione per altri**

Interrogare in modo non ideologico e pregiudiziale la cosiddetta “maternità surrogata”, o “gestazione per altri” (Gpa), avrebbe potuto offrire l’occasione per una seria riflessione sui rapporti di dominio che, nelle loro varie articolazioni, strutturano il nostro mondo. Che l’occasione sia stata per lo più sprecata¹ mi pare il segnale di quanto l’attuale condizione storica sia caratterizzata dalla mancanza di strumenti critici e di quanto il velo d’ignoranza calato sull’evidenza dei differenziali di potere di portata globale abbia raggiunto un livello di identificazione con il nostro sguardo tale da pregiudicarne la visione.

La difesa dei bambini come dono non mercificabile e del corpo delle donne è diventata la cortina fumogena gettata sul fatto che per la stessa parte di mondo che li difende, chiunque, nel resto del mondo, è già totalmente merce: adulti e infanti, uomini e donne, presenti e a venire. Lo sono già quando migrano, in balia dei calcoli occidentali intorno al valore delle loro vite che, nel migliore dei casi, mette sulla bilancia da una parte il loro potenziale in termini di forza lavoro e di risorse politico-elettorali e dall’altra il loro ingombro in termini di “accogliabilità” e il rischio fantasmatico di importazione del terrorismo. Che il valore delle vite degli altri sia il risultato di questo calcolo le cui variabili dipendono dai soli interessi occidentali dovrebbe dirla lunga sull’ipocrisia della difesa delle donne e dei bambini del resto del mondo e della loro “dignità”, per la quale ci

¹ Segnalo alcune notevoli eccezioni, pur lontane dalla mia impostazione. Mi pare significativo che tali eccezioni siano apparse su siti web piuttosto che su quotidiani. Deborah Ardilli, «Le convitate di pietra. Surrogazione transnazionale e ventriloquio europeo», <https://www.nazioneindiana.com/2016/01/24/le-convitate-di-pietra/>; Eretika, «Oltre il Muro della Muraro: c’abbiamo l’anima nell’utero! Essenzialismi uterini. Come essere irrisconoscanti verso la Madre», <https://abbattoimuri.wordpress.com/2016/04/08/oltre-il-muro-della-muraro-cabbiamo-lanima-nellutero/>; Cinzia Arruzza, «L’indignazione prêt-à-porter: sulla maternità surrogata», <http://www.lavoroculturale.org/lindignazione-pret-a-porter-sulla-maternita-surrogata/>; e Federico Zappino, «Sulla maternità surrogata. Una riflessione a partire da *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera* di Melinda Cooper e Catherine Waldby», <http://www.lavoroculturale.org/sulla-maternita-surrogata/>.

si mobilita trasversalmente, come si usa dire, al di là degli steccati dell’appartenenza politica, proprio mentre muoiono nelle acque gelide del Mediterraneo. Neanche questo è più chiaramente visibile e, quindi, non dà scandalo. La nostra sensibilità è tanto profonda da farci reclamare l’intoccabilità del legame biologico fra madri e figli, della sacralità dell’utero femminile e del diritto dei bambini a non essere venduti, ma non abbastanza per abbassare il ponte levatoio della nostra fortezza sui cui muri quelle madri si arrampicano con i figli in braccio, finendo regolarmente a morire annegate nel fossato. Diritti e sacralità mentre i loro corpi sono annientati nell’abitudine generale calata come una pietra tombale da destra a sinistra del panorama politico.

Queste semplici evidenze dovrebbero già mostrare quanto il dibattito sulla Gpa sia, quasi ovunque, totalmente mal posto. Quando ci viene detto che andrebbe vietata per proteggere i corpi delle donne e dei bambini poveri del mondo, a scomparire dal dibattito – formando un buco nero che ne risucchia ogni senso – è proprio la questione dell’ingiustizia globale su cui si fondano la ricchezza e il potere dell’Occidente. Come quando si affronta il fenomeno globale del turismo sessuale si osa al massimo l’indignazione etica e la richiesta di strumenti giuridici, lasciando cadere il vero problema, che è di carattere economico e politico. Nel dibattito sulla Gpa si ripete ossessivamente che ad essere colpite dal ricatto economico saranno (e, in effetti, lo sono già da tempo) le donne povere del mondo, ma mai la loro povertà. Si genera così un doppio paradosso: da una parte si nega il rapporto di dipendenza fra ricattabilità e condizione materiale (come se questa non facesse strage di neonati e gestanti) e dall’altra le stesse condizioni materiali di esistenza diventano in sé indifferenti, come se, al di là della procreatività, l’esistenza delle donne non ponesse problemi politici e non meritasse la mobilitazione di una lotta. Consapevolmente o meno, l’esistenza femminile viene, nei fatti, compressa alla sua funzione procreativa, spesso proprio da chi lotta per la stessa battaglia di autoaffermazione delle donne.

Si consideri pure che il dibattito è viziato dalla sua trasversalità e che spinte patriarcali catturano e rovesciano di senso tante rivendicazioni femminili e femministe. Ma neppure si può tacere come attorno alla Gpa l’alleanza fra istanze femministe (di alcune femministe, poche o molte) e reazioni patriarcali eteronormative è stata pubblicamente rivendicata: davanti al processo di mercificazione del corpo femminile bisogna allearsi con la Chiesa Cattolica, si è detto. Ci si permetta

però di sostenere che questa alleanza non ci pare affatto improbabile. Si è mostrato da tempo come il femminismo della differenza² rafforza, lavorandovi all'interno, il dispositivo binario patriarcale, la cui gerarchia cerca di rovesciare. L'essenzializzazione della differenza di genere, che fa ricadere il genere in identità irrecusabile, è stato un movimento forse necessario ma di certo non sufficiente all'esodo dall'ordine patriarcale. L'attacco frontale del femminismo della differenza (almeno di certo femminismo della differenza) a tale ordine ha spesso prodotto una mistica del femminile contraria e speculare alla mitologia umanista maschile. La rivendicazione di un "ordine simbolico materno"³ opposto a quello paterno (pensato per rovesciamento di tutti i suoi termini) non solo documenta questo apparente paradosso, ma ci fa comprendere l'alleanza di cui sopra come niente affatto paradossale. Il rapporto fra madre e figlio (dalla gestazione alle cure neonatali) come pensato da questi femminismi si articola con una certa facilità con l'immagine della Sacra Famiglia e attorno ad una mistica della maternità in cui il neonato è essenzialmente figlio biologico e il legame biologico con la madre è sacralizzato – magari in vacanza di Padre, ma in traboccante profusione di Spirito Santo e moltiplicazione di Madonne. Non è perciò un caso che a partire dall'alleanza fra questi vettori del materno si riattivi tutto un immaginario "magico" a cui non sfuggono a volte nemmeno le scienze, per cui il rapporto fra madre e figlio è costellato di legami segreti e ineffabili che si producono in un regime di fusionalità (anche laddove questa parola è bandita come il diavolo) al limite dell'irrappresentabile. In questo doppio movimento di sacralizzazione del biologico e di biologizzazione del sacro, la presunta recisione del legame originario fra madre e figlio si configura al contempo come la profanazione del continuum biologico della salute e la ferita irreversibile alla salvezza. Come per chi, nella teoria lacaniana, non accede all'ordine simbolico paterno, così per chi è strappato a quello materno, simmetricamente, è sottratta persino la parola (così come, d'altra parte, avrebbe fatto da sempre l'ordine simbolico paterno, scippando e reimpiegando la parola originariamente materna). I figli rapiti alle cure materne rischiano di essere consegnati ad un universo totalmente e totalitariamente maschile, preparando così un futuro violento per tutti, narcisista e incapace di

2 Lo spazio di un saggio non mi permette di articolare come sarebbe opportuno un'analisi delle varie autrici che si raccolgono di solito sotto questo orientamento. Potrò fare riferimento solo ad alcune, nel corso del testo.

3 Cfr., ad es., Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

cura dell'altro, e distruggendo la "genealogia del materno".

Ma proprio la logica della dipendenza che innerva le narrazioni del femminismo della differenza tradisce il mascheramento, o quanto meno una *mise-en-abîme*, della logica del proprio a cui vorrebbe sfuggire. La possibilità che un esistente di cui ci si prende cura, e addirittura cresciuto dentro di sé, possa mostrarsi talmente *altro* da apparire solo come *estraneo*, e che questa estraneità sveli l'estraneità della madre ad esso, non mette in crisi soltanto una certa narratologia femminista differenzialista, ma l'intero regime di rappresentazione a cui è abituata la nostra tradizione, femminile e maschile, femminista e patriarcale. Che tale esistente ecceda le categorie di genere, e venga al mondo e al linguaggio (quale che sia il dialetto, umano o non umano) senza riferimenti relazionali primari, e invece in un gioco di relazioni da sempre e mai iniziato – uno spazio sincronico e diacronico di echi altrui che non costituiscono mai un Altro maiuscolo, maschile o femminile e la cui successione è sempre dis-ordinata – questo davvero ci disorienta oltre ogni limite, oltre ogni limite che disegniamo per contenere e trattenere l'insalvabile imprevedibilità degli esistenti. Non tanto che veniamo dal nulla, ma che al nulla siamo consegnati: al nulla di fondamento, di proprietà (non siamo proprietà di nessuno e non abbiamo patrimonio) e dunque di proprio (niente e nessuno ci individua e destina) e di appropriazione (esistere non è riempire un soggetto), questo è un pensiero che ancora ci fa balbettare tutti. Madri, padri, figlie e figli, femmine e maschi, scuotendo i ruoli distribuiti dalla logica binaria. Che le relazioni siano dall'inizio, senza inizio, plurali, e che al posto di dipendenze vi siano innamoramenti che possono fallire, incontri che non diano luogo a dilezioni (le madri che non amano i figli e i figli che non amano le madri non avrebbero allora niente di patologico), questo ci decentra e decentra il nostro pensiero, mostra che l'ordine simbolico – se davvero esiste qualcosa che corrisponde a questo nome, e non si tratti di una finzione con effetti – non tiene: qualsiasi ordine simbolico. Che le esistenze ne sporgono da tutte le parti. Che l'esilio, per dirla con e contro Lacan, comincia dall'esilio da ogni ordine.

In questo senso l'ordine simbolico non solo non è preoriginario all'ordine sociale ma ne è la naturalizzazione teorica; esso è articolato secondo una struttura di dominio retta da dispositivi metafisici fittizi. Il femminismo della differenza, insieme al pensiero postcoloniale, è arrivato a cogliere avanti a tutti alcuni dispositivi fondanti le strutture di dominio occidentali: in particolare l'opposizione binaria

gerarchizzante e il suo occultamento nell'universale. Ma (come per il primo pensiero postcoloniale) ne è rimasto preso all'interno, in un movimento di mero rovesciamento del valore del rapporto: come se affermare una supremazia essenziale uguale e contraria del femminile sul maschile potesse aprire ad un esodo dal dominio stesso e non invece infilarsi nel vicolo cieco di una risposta reattiva e immunitaria che lo potenzia. Il femminismo della differenza ha criticato il dominio patriarcale usandone, surrettiziamente e inconsapevolmente, gli stessi strumenti oppositivi e soprattutto categorizzanti, dando per scontata la bontà dei concetti identitari collettivi di maschio e femmina come reali ed astorici. Ma se qui di una qualche forma di esodo dall'ordine del dominio si tratta, in termini di esodo (di una qualche forma di esodo) bisogna pensare. Il che impone la decostruzione di tutti i dispositivi metafisici (onto-teo-logici e logocentrici) che reggono le articolazioni del dominio nella loro interezza.

Se vogliamo rendere giustizia agli esistenti è necessario pensarli in termini di una pluralità non sussumibile che non discende né dall'Uno né dal Due⁴, né da alcuna addizione o moltiplicazione di essi: il molteplice non discende e non deriva, è piuttosto disseminazione originaria, ossia senza origine. Non c'è più un essere che si dica in molti modi, perché *i molti modi non sono più trattiene dall'essere e i modi stessi non coincidono più con le categorie*. Che l'«essere [è] abbandonato»⁵ è un fatto che va preso seriamente, in tutta la sua abissalità. Implica che nessun essere o sostanza, quale che ne sia il numero, le determinazioni e le ri-formulazioni, sia fondamento o sfondo degli esistenti. Le singolarità non si staccano da un continuum universale, oppure di genere o di specie, piuttosto appaiono: sempre apparendo le une alle altre, dunque comparando. E lo fanno continuamente, non certo una volta per tutte: appaiono le une alle altre in ogni incontro, nel di volta in volta delle relazioni. Non cessano mai di venire, non cessano di *venire alla presenza* perché in presenza non si fissano mai. Non cessano mai, dunque, di *venire al mondo*. Pur essendo già *nel mondo* dal momento indeterminabile – in fuga incessante – in cui cominciano a

4 Luce Irigaray scrive che «alla relazione a due dell'universo femminile, l'uomo preferisce una relazione fra l'uno e il molteplice, fra l'io-soggetto maschile e gli altri: la gente, la società, intesi come *loro* e non come *tu*» (L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 26). Mi pare una violenta, e spolitizzante, naturalizzazione di quel *fallologocentrismo* che andrebbe considerato dispositivo di potere che sovradetermina gli esistenti, piuttosto che manifestarsi a partire da una loro presunta natura. Ad ogni modo, come provo a sostenere, la singolarità plurale aggira l'intera opposizione proposta da Irigaray.

5 Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, trad. it di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995, p. 9.

venire. Il grembo materno non è altro dal mondo, un altro luogo o la sua anticamera:

La chiocciola [...] non è anzitutto solo nella casa e non ancora nel mondo, in un mondo che per così dire le si contrappone, per giungere in un tale essere-di-fronte solo sgusciando fuori. Essa sguscia fuori solo in quanto si trova già in un mondo secondo il proprio essere. Con l'atto del tastare essa non si procura un mondo, ma tasta perché il suo essere non significa altro che essere in un mondo⁶.

Non diversamente per quel chi che chiamiamo feto. Che non è sordo e non è cieco ai suoni e ai silenzi, alle luci e alle ombre del mondo, né tantomeno al tocco degli estranei. Siamo già insieme agli altri: questo, se non vogliamo fare del mondo la ripetizione di un dispositivo onto-teo-logico, è essere al mondo. Mondo non designa una qualche forma di contenitore, ma l'apertura stessa che si dà nell'essere-con gli altri, come la stessa spaziatura fra esistenti che è il *con*. Relazione e non legame, non elemento aggiuntivo di distinzione, ma distinzione stessa: nulla, dunque. Senza che questo nulla si riempia di alcuna accezione teologico negativa, meontologica o dialettica. Piuttosto intervallo nel senso musicale del termine: quel che «sta» fra più note suonate insieme, permettendone la risonanza, senza essere a sua volta una nota o alcunché di presente. Una lettrice attenta e sottile di Nancy e Derrida come Adriana Cavarero ne è ben consapevole, ma non pare riuscire a liberarsi dal rimbalzo continuo del genere sull'esistente⁷. Sembra che le contromosse delle femministe della differenza non riescano a liberarsi dal gesto cerimoniale patriarcale che sacrifica gli esistenti ad un'appartenenza collettiva: perché la sussunzione degli esistenti in una categoria che sovradetermina il loro darsi singolare è esattamente il movimento sacrificale che li abolisce per farli risorgere *exempla* di un collettivo che ne detta natura e condotta.

Fare di ogni donna una madre in potenza e di ogni bambino un figlio ripete il sacrificio. Ma non è ogni donna madre in potenza, ogni infante figlio di una madre? Secondo una logica per cui ogni evento è semplicemente una potenza che passa all'atto, una possibilità che diviene realtà, certamente. Ma in questa logica è proprio l'evento a

6 Martin Heidegger, *Prolegomeni al concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marin, Il Melangolo, Genova 1991, p. 220.

7 Cfr. Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997, in particolare pp. 82-83.

sparire, fagocitato dalla sua deducibilità dal presente e da una presenza che corrisponde a un'essenza. L'evento, infatti, non è dell'ordine del possibile, ma dell'im-possibile (più che possibile e più che impossibile), inteso non come impossibilità assoluta (che non è che il rovescio del possibile) ma come accadere che eccede ogni deducibilità dal presente, da un'essenza che lo conterrebbe a priori, ossia da una semplice potenza. Derrida ne parla anche come di puro atto senza potenza. Se pensata secondo l'ordine (così disordinato) dell'im-possibile, non solo le gravidanze non programmate, ma anche le gravidanze programmate o rifiutate, lo stesso desiderio di essere madre (o quello di non esserlo) sono eventi. Talmente eventi che il desiderio di essere madre può capitare anche a un uomo. La differenza essenziale starebbe dunque in questo, che l'uomo non può essere madre? Differenza assai fragile allora, dato che non sappiamo che cosa aspettarci dalla tecnologia. Qualcuno potrebbe obiettare che qui si evoca il solito desiderio maschile di abolire la differenza, di impadronirsi con la cultura (ossia la tecnica) di ciò che alle donne è dato per natura.

La prima risposta è che la stessa ossessiva dicotomia fra natura e cultura, natura e tecnica, è difficilmente sostenibile. Non solo e non tanto perché *ormai* natura e tecnica sono tanto confuse ed embricate che non sapremmo neppure dire dove finisce l'una e dove comincia l'altra. Ma perché, già da sempre, ben prima dell'affacciarsi dell'umano sulla scena del pianeta, fatti naturali e tecnici non sono distinguibili. Se è vero, come sostiene Heidegger, che la tecnica non è in nostro potere, bisognerà anche ammettere che essa non necessita di una qualche progettualità intenzionale per dispiegarsi. Dunque, ancora prima della finezza con cui lo scimpanzé affila i rametti per cavare il miele dal favo delle api e della visione architettonica che guida i castori ad erigere sistemi di dighe che riscrivono la mappa di interi bacini idrogeologici, tecnica è già la tana di un qualsiasi animale non umano, le strategie di caccia e di difesa, l'artiglio della tigre, le corna dell'antilope, la chela del granchio, e perfino la capacità trasformativa dei vegetali, dei funghi e dei batteri. Si potrebbe affermare che ignorare questi fatti è esattamente ignorare la natura che si vorrebbe difendere: se non fosse che "natura" è proprio il nome che assegna il dispositivo umanista a ciò che viene espulso dall'autocostituzione dell'Uomo, con la "U" maiuscola, posizionato in rapporto di assoggettamento gerarchico, mentre questo stesso Uomo si appropria fantasmaticamente di ciò che diventa sua proprietà esclusiva: la tecnica, la cultura, la storia. Esattamente quello che fa con ciò che designa

come "femmina" e "donna". Rivendicare la "natura" è un modo per difendere le donne o per inchiodarle definitivamente alla spartizione oppositiva antropocentrica patriarcale?

La seconda risposta è che, se non madri, già ora molti uomini desiderano essere donne ed esaudiscono il proprio desiderio attraverso la tecnica. Dunque, a meno di non rivendicarsi transfobi, dobbiamo ammettere che non solo, come sostiene la *Gender Theory*, il genere non è dato una volta per tutte (come un privilegio o una sventura), ma neppure il sesso, cioè i caratteri sessuali primari. Quale che sia la distanza che ci separa da una possibile gravidanza maschile, desideri e tecnica sembrano intrecciarsi in una fuga d'orizzonte rispetto alla quale molti richiami etici suonano più che come grida, come il suono di tromboni rotti. Per quel che riguarda i bambini è noto a chiunque abbia l'occasione di frequentarne che molti preferiscono essere nipoti che figli, ma anche amici, compagni di scuola, piccoli innamorati, se non perfino compagni dei propri giocattoli. E, d'altra parte, capita che i bambini uccidano le proprie madri – o ci provino.

Non siamo giunti a parlare di ciò che l'Uomo chiama natura per caso, né per caso ad evocare l'esistenza delle cosiddette altre specie. Che io sappia, nell'intero dibattito italiano che ha coinvolto le questioni della Gpa, dello sfruttamento dei corpi femminili e infanti e della ricattabilità delle donne non occidentali, l'unica voce che abbia spalancato le porte sulle fondamenta di ciò che ci permette di discutere (più o meno) rispettosamente proprio di oppressioni e sfruttamenti è stata, in risposta a Muraro, *feminoska*. All'affermazione di Muraro secondo la quale:

Siamo nella sfera dell'umano dove le cose prendono senso e valore, oppure lo perdono. Tra quello di cui possiamo disporre e il non disponibile, c'è un'invisibile barriera per proteggere l'essere umano in quanto destinato alla felicità⁸,

feminoska risponde:

È proprio in questo passaggio fondamentale che crolla tutto il suo ragionamento, ovvero quando immagina che la distinzione tra umano e non umano costituisca un'«invisibile barriera» capace di preservare «il senso e il

8 L. Muraro, «La maternità non è in vendita», 3 marzo 2016, <http://www.libreriadelledonne.it/la-maternita-non-e-in-vendita/>.

valore delle cose». Perché dall'altra parte, ovvero nell'inferno non umano, le cose, a suo dire, «perdono senso e valore». C'è più di un fondo di verità in questa affermazione: ne è testimonianza la “normale” pratica dell'allevamento di animali non umani a fini alimentari, nella quale ogni giorno miliardi di madri vengono private di quella prole che *vorrebbero* proteggere e accudire e, attraverso l'uso sistematico e normalizzato della violenza, vengono *rese madri* per essere poi depredate dei loro piccoli. Perché loro non sono «destinat* alla felicità», perlomeno non alla propria⁹.

Sono passati 26 anni dalla pubblicazione di *The Sexual Politics of Meat* di Carol Adams¹⁰, ma la questione animale non sembra aver incontrato molto favore fra le femministe storiche. L'intuizione per cui ogni *referente negativo* utilizzato per l'*hate speech* contro le donne nascondesse un *referente assente*, che funziona da elemento inferiorizzante solo perché già sottoposto a una generale e totale inferiorizzazione, sembra essere stata accolta più dagli antispecicisti che da altri movimenti di liberazione. Quello a cui si riferisce *feminoska* è lo stupro (senza virgolette) che le femmine di specie non umane subiscono quotidianamente perché producano cuccioli la cui carne vivente è già *meat*. Che il dibattito sulla Gpa, con tutte le accuse di sfruttamento del corpo femminile e infante, non abbia sollevato nemmeno un angolo del velo che ci protegge dall'immensità dell'incubo su cui stiamo seduti e su cui prosperiamo come specie umana, uomini e donne, adulti e bambini, favorevoli e contrari alla Gpa – sebbene con privilegi e responsabilità molto diversi –, non pare uno scandalo nemmeno per chi si batte per la liberazione animale. Come si suol dire, ce lo si aspetta. Ce lo si aspetta dai politici, dagli accademici, dalla cosiddetta opinione pubblica, come dagli altri movimenti di liberazione. Quel che al massimo si può spuntare è la promessa che ci si occuperà della liberazione animale *dopo* quella umana. In fondo, come scrive Muraro, è l'umano la sorgente e lo scrigno del Senso, è nella sfera umana che si gioca la possibilità della salvezza o della perdita. Da questo punto di vista Muraro è decisamente solidale con quei neoanimalisti che sostengono (alla faccia di certo sbandierato anti-heideggerismo) che la natura (unico spazio per la vita animale) è un ambito extra-morale. Tutto comincia con l'Uomo. Credo che qui,

9 *feminoska*, «Tutto è in vendita, anche la maternità», 5 marzo 2016, <https://animaliena.wordpress.com/2016/03/05/tutto-e-in-vendita-anche-la-maternita/>.

10 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1990.

più che davanti ad una fallacia logica, ci troviamo davanti a un fallimento catastrofico del pensiero. Prima di tutto dovremmo chiederci che cos'è questo Senso di cui parliamo.

In *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Muraro scrive: «La realtà che si presenta senza significato ci fa cadere nell'irrealtà; se il significato che ha è scarso e incerto, diventa confusa come la vista quando viene meno»¹¹. Non credo di tradire le intenzioni di Muraro supponendo che per lei il *significato* di questo passaggio corrisponda al *senso (e valore)* di quello citato sopra. Se l'interpretazione è fedele alle sue intenzioni, è chiaro che ci troviamo davanti ad un cortocircuito: perché il senso – diciamo pure il senso del mondo – se non vuole ricadere in un significato che trascenderebbe il mondo (da fuori o dentro il mondo), o in un fascio di significati disposti ordinatamente che regolerebbero così il mondo stesso facendone un *kosmos*, allora non solo non può essere un significato, ma neppure un né tantomeno il Senso.

Come scrive Nancy, proprio quando ci lamentiamo della perdita del senso e della sua assenza, si palesa il fatto che il senso non è sparito chissà dove, corrotto da chissà che cosa – o chi. Siamo ancora nel senso, o meglio, nella sua circolazione. Perché il senso è proprio questa circolazione. Circolazione di sensi, sentimenti, emozioni fra gli esistenti. Contagio inesauribile di affetti. Il senso è spaziatura fra e degli esistenti che facendolo circolare lo rigiocano infinitamente. Ma questo gioco è senza origine e fondamento: non attinge ad un senso già dato, disponibile da qualche parte in qualche altrove, né lo crea. Né lo creano gli esistenti: è un gioco evenemenziale la cui unica proprietà è la più impropria di tutte: il *con* fra e degli esistenti che incontrandosi si differenziano senza sosta, si singolarizzano nella pluralità, pluralizzano la propria singolarità. Non solo differenziandosi dagli altri (come si trattasse di cavarne una propria identità), ma differenziandosi da se stessi senza ritorno, disfando ogni presenza. Il gioco del senso che ruota attorno a questo punto cieco che è il *con* è indubbiamente vertiginoso, e derealizzante. Mette in scacco, piuttosto che salvaguardare, la cosiddetta “realtà” e i significati cristallizzati che essa trascina con sé: eppure non rivela niente, né di perduto né di recuperabile, né di guadagnabile. Non ripristina né pone origini. È gioia – e strazio – in sé – senza essere o custodire alcun in sé. Tanto meno è calcolabile, né calcolante, quindi non veicola né genera valore o valori. Non

11 L. Muraro, *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma 2001, p. 41.

si tratta, qui, di alcuna forma di nichilismo. Il nichilismo, se proprio vogliamo usare questa parola ingombrante, comincia proprio laddove il *nihil* del *con* viene riempito, le relazioni ridotte a legami, la circolazione chiusa, agli esistenti imposta un'attribuzione d'identità che li sussume in categorie, in singolari collettivi; ogni volta che i lamenti per la perdita di senso si mobilitano per il suo ripristino in presenza, innescando la caccia alla sua presunta origine e fondamento, mobilitazione che è il movimento stesso che fonde gli esistenti in comunità: ma la comunità che assorbe gli esistenti non è solo quella del popolo o della nazione – quando non di una comunità planetaria. Queste comunità politiche in senso stretto devono contemporaneamente dividere gli esistenti in comunità di appartenenza non meno costrittive (e non meno politicamente costruite): quegli stessi singolari collettivi che riuniscono ed oppongono gli esistenti in maschio/femmina, etero/omosessuale, cis-/trans-gender, adulto/infante, sano/folle, civilizzato/selvaggio, cittadino/straniero, proprietario/proletario, ecc... Solo attraverso questa divisione e sussunzione l'operazione mitopoietica comunitaria può dare origine a un *kosmos* ordinato che implica già ruoli, condotte, ingiunzioni e interdizioni. Fra le quali, ovviamente, l'ingiunzione fondamentale è quella a lavorare alla conservazione dell'ordine stesso, al rispetto delle interdizioni: ruolo fondamentale di tutti, inscritto in ogni condotta.

Questo, non altro, è ciò che qui chiamo strutture del dominio e che considero *destinali* nella storia d'Occidente. Perché, a fronte dei rivolgimenti storico-epocali che ne mutano i contenuti, le strutture restano le stesse. Stesso è l'eterno ritorno della volontà di ritorno del senso, della sua fantasmatica ricomposizione innescata dall'altrettanto fantasmatica percezione della sua crisi: schema al tempo stesso mitico-mitopoietico e metafisico-ontoteologico. E dunque antropocentrico, in un duplice significato: quello che mette capo alla produzione di un Uomo Proprio attraverso i tagli sacrificali delle opposizioni gerarchiche che sussumono gli esistenti (maschio, eterosessuale, cisgender, ecc...). E nel significato più comune, che mette l'umano al vertice dell'evoluzione (o della creazione) e al centro dell'universo. Due vettori che appaiono tali solo per effetto ottico, dato che l'opposizione gerarchica Uomo/Animale fa parte dei tagli sacrificali che producono l'Uomo Proprio ed è allo stesso tempo la separazione ontologica più rimossa, tanto da fare da perno, a partire da un certo momento della storia umana, a tutte le altre: non perché più antica o fondamentale, ma proprio perché la più rimossa – se non

forclusa, per usare il gergo lacaniano – e perciò la più fondante. Basti pensare che, in termini materiali, se s'interrompesse d'improvviso la strage di almeno 50 miliardi di animali ogni anno (per la sola alimentazione umana) l'economia capitalista crollerebbe in un attimo. Soprattutto, è l'espulsione di ciò che abbiamo respinto nell'animale ad impedirci di cogliere il nesso fra senso ed esistenza al suo livello più proprio – e dunque improprio, anoriginario, abissale. Quel livello al quale non solo l'esistenza non comincia con il linguaggio, l'autocoscienza, l'intenzionalità, ecc..., ma dove tutti questi caratteri, o capacità, o poteri, presunti e presunti umani, subiscono una sovversione che li muta di segno e disegno – quando non vanno incontro al collasso. Per sostenere che Senso e Significato siano feudo e fortino dell'Umano, Muraro deve immaginare per forza che essi comincino con tali presunte – persino fantasmatiche – qualità, in atto o in potenza. L'apparizione dell'Umano porta Senso in una storia senza senso, quella animale, in cui non si danno valori, né quella coscienza di sé e del mondo che fori le tenebre della mera (e spietata) evoluzione. Uno spazio dove salvezza e salute si abbracciano nel sacro e dove il femminismo si rivela un umanismo.

Ma gli esistenti, senza aggettivazione, quello spazio non fanno che profanarlo, liberandolo per il gioco degli incontri, delle relazioni, delle dilezioni e delle repulsioni. Rendere giustizia agli esistenti non è altro che lottare contro ogni appropriazione del loro improprio, che rovesciandolo in proprio ne permette l'assoggettamento. Materiale, indubbiamente, ma contemporaneamente ontologico: le strutture del dominio possono opprimere perché già mappano la posizione di ogni esistente in un megadispositivo di tracciamento che li può *individuare* in ogni momento: maschi bianchi eterosessuali, donne arabe migranti, maschi omosessuali malati, donne lesbiche borderline, cani molossi aggressivi, mucche da latte, e così via all'infinito. Rendere giustizia agli esistenti coincide con il collasso di questa colossale e infinita tassonomizzazione che decide la dignità, ossia il rango, la posizione nella gerarchia del valore di un *kosmos* che distribuisce ruoli e condotte. Ma se aiutare il collasso delle determinazioni significa liberare quel gioco degli esistenti di cui abbiamo parlato, è l'intero regime della figliazione a crollare, delle discendenze, delle genealogie e dei legami. Forse è da questo spazio meno ristretto, meno sacro e meno salvo e meno sacrificale, spazio né maschile né femminile ma nemmeno neutro, piuttosto incalcolabilmente molteplice e differenziale, che si può ricominciare a pensare il prestito oblativo o l'affitto di un

corpo, il dono di un infante o il suo scambio, in esodo o aggiramento del dominio; e dove il dominio impedisce o riassorbe tutte queste fughe, reimpiegandole.

Giorgio Losi

Animali e umani nel pensiero greco antico

Intervista a Pietro Li Causi

1. Dalla sua introduzione a *L'anima degli animali*¹ emerge come talvolta nel pensiero degli antichi fossero più sentite le categorie di domestico e selvatico, di barbaro e civilizzato rispetto a quelle di umano e animale. Del resto “animale” è una traduzione inappropriata del termine greco “*zôon*”. Cosa ci dice a questo proposito?

In effetti, l'abitudine di rendere con “animale” il termine *zôon* può considerarsi una sovrapposizione anacronistica di categorie lontane dall'esperienza degli antichi. È un modo di retrodatare la tendenza invalsa nel mondo contemporaneo (ma non solo) a contrapporre in modo complementare, su un piano metafisico, la nozione di “umanità” a quella di “animalità”, senza considerare le molteplici differenze specifiche che sono in gioco e, soprattutto, azzerando il comune sostrato biologico cui noi stessi, in quanto animali umani, siamo legati. È, in altri termini, la tendenza – spesso irriflessa – a tradurre lo *zôon* greco come qualcosa di equivalente al derridiano “*animot*”, quando invece, per molta letteratura greca, più che di “animalità” si dovrebbe parlare di “insieme di esseri animati”, percepiti nella loro singolarità di specie (o anche – in alcuni contesti – nella loro singolarità individuale). Non è un caso, del resto, che quando Aristotele deve contrapporre l'uomo agli animali usa piuttosto espressioni come “l'uomo e tutti gli altri esseri animati” (*anthrôpos kai t'alla zôa*). Il fatto è che *zôon*, da cui deriva il nostro “zoologia”, si limita a indicare tutti gli esseri dotati di *zôê* ('vita', da *zên*, “vivere”): gli animali, ma anche l'uomo e, nel caso di alcuni filosofi presocratici, le piante stesse, si trovano di fatto a condividere il medesimo statuto ontologico di esseri capaci di percepire, camminare e pensare. Qualcosa di analogo avviene anche nel mondo romano, dove l'uomo è a tutti gli effetti un *animal*, proprio perché gli *animalia* sono semplicemente gli esseri muniti di *anima*, ossia

1 Pietro Li Causi e Roberto Pomelli, *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Einaudi, Torino 2015.

di “soffio vitale” (o, se vogliamo, “respiro”). Una vera e propria separazione avviene comunque non tanto sul piano della nuda vita, quanto piuttosto su quello delle facoltà verbali e razionali e delle virtù etico-politiche. Aristotele afferma chiaramente che gli umani sono gli unici esseri dotati di *logos* e gli stoici dividono nettamente gli esseri razionali dagli *aloga* (che in latino diventano i *bruta animalia*), ossia la classe che comprende indifferentemente tutti gli animali non umani, che sarebbero privi sia del ragionamento espresso (il *logos prophorikos*) che del ragionamento interiore (*logos endiathetos*). È proprio da questi sviluppi, in fondo, che alle dicotomie *folk* di docile/pericoloso, domestico/selvatico, antropizzato/ferino si vanno aggiungendo dei campi di differenza ancora più netti e, tendenzialmente, mutualmente esclusivi. Bisogna poi dire che queste stesse dicotomie di senso comune sono viste in una prospettiva inedita all’interno del sapere zoologico di Aristotele, che mostra, ad esempio, come la distinzione domestico/selvatico sia di fatto accidentale e che gli animali selvatici possono diventare domestici e viceversa. Quanto alla divisione razionale/irrazionale, anche qui le cose non sono così semplici come sembrano. Nel momento stesso in cui riconosce nel *logos* una prerogativa unicamente umana, Aristotele, ad esempio, attribuisce agli altri animali svariate e molteplici forme di *phronêsis*, un termine che potremmo tradurre con “intelligenza pratica” e che comprende, in alcuni casi, anche la facoltà di deliberare (oltre che di ricordare, progettare, pianificare e apprendere). E gli stoici stessi, se da un lato negano in blocco ogni forma di intelligenza a tutti gli animali, dall’altro lato sembrano prevedere da parte degli *aloga* forme gradualmente diverse di partecipazione a quella “ragione universale” che è esercitata dalla Natura e dal cosmo, in un’ottica che – come sottolinea Christopher Gill in un suo recente intervento ancora in corso di pubblicazione – potrebbe anche definirsi, per molti aspetti, “ecologica”.

2. In un’intervista che ha rilasciato per RaiNews24 afferma: «In un mondo in cui il denaro e il capitale sono gli unici valori che hanno corso, non è possibile alcuna forma di armonia né fra l’uomo e l’animale né fra l’uomo e l’uomo»². Crede che un giorno si riuscirà a collocare la cosiddetta “questione animale”, per

² <http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Veganesimo-e-vegetarianismo-antico-affinita-e-differenze-il-dibattito-sull-Anima-degli-animali-6b9a3f71-7d25-436a-83aa-fe8bb78b851b.html>.

dignità e rilevanza, al fianco delle altre lotte contro le emanazioni del capitalismo e del patriarcato o rimarrà sempre una faccenda marginale, relegata dalla cultura antropocentrica alle dispute tra accademici e alla sensibilità di poche “anime belle”?

È molto difficile rispondere a questa domanda, per il semplice fatto che, per quanto il futuro sia l’emanazione delle nostre responsabilità, solo il presente, in fondo, ci appartiene davvero. E nel presente, per quanto mi è possibile vedere e capire, mi pare che si stia diffondendo una sempre maggiore sensibilità nei confronti della cosiddetta “questione animale”. Di più, mi pare anche di poter dire che, insieme a un’attenzione crescente (e forse sempre più maniacale) nei confronti delle scelte alimentari, si possa anche parlare di un vero e proprio fenomeno di massa. È chiaro che, a livello di immaginario collettivo, questo può anche avere degli effetti positivi: si è tendenzialmente più attenti al problema della sofferenza animale, agli effetti dell’allevamento industriale o, anche, a certe istanze dell’ecologismo. Allo stesso tempo, però, intravedo qualche inatteso rovescio della medaglia. È illuminante, in tal senso, un recente *pamphlet* di Marino Niola³, che ci spiega come il successo di fenomeni come il crudismo, il veganismo, il fruttarianesimo stia di fatto alimentando la nascita di nuove forme secolarizzate di religione globale che costruiscono una via tutta terrena e immanente verso forme salutistiche (e massificate) di salvezza. Lungi dal favorire fenomeni profondi di “antropodecentramento”, molte delle mode alimentari che si vanno affermando portano dentro di sé un inconfessabile – e del tutto umano – desiderio di “purezza” e di distacco dal mondo, e forse anche, in definitiva, dall’animalità stessa. L’idea di base rischia di essere, ancora una volta, separativa molto più di quanto non sia coniugativa, e può essere riassunta (in alcuni casi e in alcuni contesti) a partire da una formula molto semplice, che è la seguente: «Se certi animali mangiano altri animali, allora per essere pienamente umani (e dunque per distinguerci dagli altri animali), dobbiamo smettere di mangiare animali». In molti casi, poi, anziché affondare le proprie radici in un incremento della coscienza sociale (o in una visione politica realmente antagonista dei rapporti di forza in gioco), certi atteggiamenti sembrano nascere, più che altro, da una profonda solitudine o, se vogliamo, dalla polverizzazione profonda di un’umanità sempre più liquida e disgregata. Certe forme di ricerca

³ Marino Niola, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna 2015.

della “purezza alimentare”, in altri termini, nascono non *contro*, bensì *in seno* al neocapitalismo e, mentre affermano il mantra della liberazione animale, incidono forse molto poco nella lotta dell’oppressione dell’uomo sull’uomo (e sull’ambiente), denegando, peraltro – come ho detto sopra –, l’animalità stessa dell’umano, ossia il sostrato biologico che ci accomuna davvero a ogni altro essere vivente del pianeta. Un sostrato biologico che è fatto anche di desiderio e di bisogni materiali e simbolici. Diciamo, dunque, che la “questione animale” potrà diventare un’emanazione della lotta contro il neocapitalismo *se e solo se* tale lotta la si saprà e la si vorrà iniziare per davvero. Solo se si troverà la chiave per ribaltare i paradigmi in questo momento egemonici; in altri termini, se si potranno sviluppare alcune delle potenzialità positive delle filosofie dell’animalità. Diversamente, il veganismo e il vegetarianismo rischiano di diventare soltanto delle mode passeggere che chi è abile con le campagne di marketing potrà sfruttare a suo piacimento fin quando sarà economicamente conveniente.

3. Se è vero che l’industrializzazione degli allevamenti ha moltiplicato fino all’inverosimile le sofferenze degli animali, la violenza tra eterospecifici è profondamente innervata nel tessuto della “natura”, tanto da parere irrimediabile e pertanto giustificata anche nel caso delle relazioni tra umani e non umani. Un rapporto armonico deve dunque essere cercato nella riproduzione degli antichi sistemi di produzione della carne, all’insegna di una riscoperta della ruralità e del “benessere animale”, oppure in un rifiuto incondizionato di ogni pratica di sfruttamento e violenza istituzionalizzata, concepito come un’operazione parallela allo smantellamento di tutte quelle categorie dicotomiche che segnano il volto della nostra cultura (umano e animale, cultura e natura, anima e corpo, ecc.)?

La chiave del dilemma, a mio avviso, è forse insita in una formula che da qualche tempo mi capita di usare sempre più di frequente nelle conversazioni informali con amici e colleghi, che è quella della “animalità consapevole” cui tutti gli umani dovrebbero in fondo uniformarsi. In qualche modo avevo cercato di affermare tale principio, sia pure in maniera problematica e implicita, già nelle pagine finali del saggio introduttivo de *L’anima degli animali*, che ho curato assieme all’amico e collega Roberto Pomelli. Il punto è che bisognerebbe

imparare a convivere serenamente – cito di nuovo Derrida – con quelle forme di «animale che dunque sono», senza fughe in avanti verso forme di vita che trascendano dall’accettazione dei nostri desideri e dei nostri impulsi vitali. Per farlo con serenità, forse, è opportuno bilanciare l’animalità che è in noi con – per citare un’espressione di Étienne Bimbenet – quell’«animale *che non sono più*»⁴ che siamo diventati nel corso dei secoli. Si tratta, in altri termini, di sviluppare alcune delle forme di auto-consapevolezza e di progettualità complesse che abbiamo ereditato dagli umanesimi del passato (l’ultimo dei quali è stato senza dubbio il marxismo), eliminando però (o almeno riconfigurando) la componente separativa tipica del mondo occidentale che ha spesso diviso dicotomicamente l’antroposfera dalla zoosfera (e dall’ecosfera), la mente dal corpo. In questo, non mi sento di orientare il lettore verso un regime alimentare piuttosto che verso un altro. Come per le fedi, in fondo, si tratta forse di un fatto di coscienza. La chiave, a mio avviso, non sta tanto nel decidere se continuare a mangiare carne o meno, ma nel capire *come* mangiamo quando mangiamo, nel capire quali sono i processi economici alla base delle filiere alimentari e quali sono, quindi, le radici e le conseguenze dei nostri gesti e delle nostre scelte quotidiani. Per il resto, lo ripeto: il problema centrale, a mio avviso, è quello della mercificazione della vita che si è affermato con gli ultimi sviluppi (quelli, se possibile, più mostruosi) del neocapitalismo. In questo, quella della ruralità di ritorno mi sembra sicuramente un’antitendenza molto interessante.

4. Negli ultimi anni stiamo assistendo a una proliferazione del veganismo e del vegetarianismo, stili di vita e di consumo a cui il mercato si sta prontamente adattando e di cui sta ridimensionando seriamente la radicalità: nell’asseccarli li normalizza, conferma il loro carattere personalistico (di scelta individuale) e li spoglia di qualsivoglia portata rivoluzionaria. Prima della cultura di massa, in un contesto sociale e assiologico tanto diverso da quello attuale, come era l’antica Grecia, chi praticava il veganismo o il vegetarianismo? Per quali ragioni lo faceva e com’era percepito?

Il vegetarianismo non sembra essere, nel mondo antico, una scelta di massa. Non può esserlo nella misura in cui contestare il consumo di

4 Étienne Bimbenet, *L’animal que je ne suis plus*, Gallimard, Parigi 2011.

carne equivale ad attaccare il cuore di quella pratica comunitaria che è il sacrificio, che instaura le relazioni fra la città e gli dèi da un lato e fra i cittadini tra loro dall'altro. In questo senso, chi, come i pitagorici o gli iniziati ai culti misterici (gli orfici, ad esempio), decide di astenersi dal carnivorismo lo fa per proporre, più o meno consapevolmente, un modello di comunità alternativo o, anche, per una fuga individualistica dalle strutture della *polis* in vista della realizzazione della salvezza personale. Bisogna peraltro dire che l'opzione pitagorica non può essere definita, *tout court*, come una scelta animalista. Per i pitagorici – che credono fortemente nella metempsicosi – non mangiare gli animali è un modo di evitare di mangiare le anime degli umani che potrebbero essersi re-incarnate in essi. Siamo dunque di fronte ad una forma del tutto antropocentrica di vegetarianismo. Per di più, sappiamo anche che non tutti gli animali, secondo i Pitagorici, venivano esclusi dalla sfera del banchetto sacrificale. Ad esempio, Diogene Laerzio cita Aristosseno, un allievo di Pitagora, che ricorda come il maestro permettesse l'uccisione e il consumo di galli, maialini e capretti. Per il resto, all'interno di molte sette filosofiche dell'antichità (stoicismo compreso!) si affermano pratiche alimentari di astinenza che ora assumono tratti ascetici e di distacco dai valori terreni, ora invece si configurano come forme di "moralismo salutistico" che predicano semplicemente la moderazione e l'auto-controllo. In quest'ultimo caso, l'astinenza dalle carni non è tanto la conseguenza di un rispetto per la sofferenza animale, quanto piuttosto – in un contesto in cui le carni sono spesso un bene di lusso – un modo di affermare un principio etico di frugalità. Il filone del platonismo, in particolare, con Plutarco prima e Porfirio dopo, elabora una serie di riflessioni che per alcuni versi sembrano anticipare molti degli argomenti in uso presso gli animalisti contemporanei (la sensibilità nei confronti del dolore, il gradualismo e l'idea della "parentela"). Tuttavia, anche in questo caso, è forse bene mettere in rilievo le differenze piuttosto che le analogie. Per Plutarco e Porfirio, infatti, il vegetarianismo non è uno stile di vita proponibile a tutti gli umani. È un regime buono solo per i filosofi che – come dice Porfirio – gareggiano nelle "Olimpiadi dell'anima" per spogliarsi delle scorie (le "tuniche") della corporeità e purificare il proprio spirito. Gli atleti e i contadini che fanno lavori di fatica, in questa prospettiva, non potrebbero certo permettersi di astenersi dalla carne. Ancora una volta, dunque, benché molti degli argomenti utilizzati da Plutarco e Porfirio appaiano, a prima vista, muoversi sul piano dell'antropo-decentramento, in realtà il progetto filosofico all'interno del quale

vengono elaborati è quello della realizzazione, per molti versi ascetica, di una forma alternativa di super-umanità.

Quanto alla percezione, non mi pare che – per il mondo antico – si possa parlare di vere e proprie "guerre alimentari", se non, in età imperiale, all'interno delle singole sette (pensiamo, ad esempio, che il *De abstinentia* di Porfirio viene scritto con il fine di convincere un adepto, Castricio Firmo, a ritornare al regime vegetariano previsto dalla sua scuola). Per il resto, a memoria mia, non mi risulta che dai testi emergano tracce di vere e proprie polemiche nei confronti degli stili di vita di chi si astiene dalla carne. Non, almeno, nei termini cui siamo abituati oggi. Si potrebbe essere tentati di leggere alcune sezioni del primo libro della *Politica* di Aristotele in questo senso. Devo però dire che a me sembra, sinceramente, una forzatura. È vero che, in linea di principio, lo Stagirita considera l'onnivorismo umano come un dato "naturale" e "normale", tuttavia non mi pare che nei passi in cui emerge questa idea ci sia una critica diretta contro – ad esempio – il pitagorismo. Mentre sono evidenti gli attacchi di Porfirio e Plutarco nei confronti degli stoici e dei "mangiatori di cadaveri", non mi pare, al contrario, che gli stoici siano interessati ad affermare con forza una vera e propria ideologia del carnivorismo. Tracce di un processo di ridicolizzazione nei confronti dei filosofi vegetariani emergono in alcuni frammenti comici; tuttavia, non saprei dire se gli affondi di autori come Ateneo, Alessi e Antifane contro una dieta che viene percepita come inconsueta e "buffa" siano il portato di uno specifico senso comune diffuso oppure se non si tratti di una variante di un mero stilema anti-intellettualistico tipico del genere letterario (penso, ad esempio, alla caratterizzazione di Socrate nelle commedie di Aristofane).

5. Il *Politico* di Platone viene riesumato talvolta in ambito anti-specista per l'arguta osservazione che l'autore fa quando afferma che se le gru fossero chiamate a suddividere in classi gli animali si comporterebbero al pari degli umani, cioè venererebbero la propria specie e raggrupperebbero tutti gli altri sotto il nome di bestie. Una bella critica all'antropocentrismo! Ma nello stesso dialogo è ancora più interessante, da un punto di vista anti-specista, il procedimento diairetico seguito dallo Straniero quando finisce per catalogare il potere politico come una branca della pastorizia. In effetti, al centro del primo libro campeggia la figura del re pastore (e l'espressione "pastore di uomini" per indicare un capo

è una reminiscenza omerica). Quali conclusioni si possono trarre da questo passo, anche alla luce delle riflessioni foucaultiane sulla sovranità e il potere pastorale?

Il brano di Platone, per molti versi, sembra, a prima vista, un'anticipazione della riflessione derridiana sull'*animot*. In realtà il modello da cui parte è, ovviamente, quello della critica all'antropomorfismo religioso operata, come è noto, da Senofane di Colofone. Sarei però molto cauto ad usare categorie come "specismo" e "antispecismo" per il mondo greco-romano, che di fatto non ha mai sviluppato nozioni di "specie" sovrapponibili alla nostra e che, quando classifica gli enti di natura, lo fa secondo schemi che sono largamente tipici delle classificazioni popolari e, dunque, lontanissimi dalla logica della sistematica linneana. E in fondo anche il discorso foucaultiano, così concentrato sulla dinamica dei micropoteri diffusi, non mi pare possa risuonare (almeno non del tutto) con la teoria platonica, tanto più che nel corso del *Politico* la metafora del governante-pastore-di-uomini viene poi superata e sostituita con quella della tessitura. Ho anche delle difficoltà – a livello di metodo – a trarre conclusioni chiare per il presente a partire dalle riflessioni degli antichi, che vedo più come un "campo di problematizzazione" che come un serbatoio di soluzioni. Più che altro, i passi cui ha fatto riferimento devono indurci a riflettere sul fatto che categorie familiari come "umanesimo" sono talvolta difficilmente applicabili a molti autori antichi, a quegli autori, cioè, che gli sviluppi della nostra tradizione umanistica ci ha abituato a pensare come i nostri "padri" e le nostre "radici", azzerando così tutta una serie di differenze che invece sono significative. Nel caso di Platone, molto più che un discorso sulla differenza fra uomo e animale, quello che interessa all'autore – ad esempio nel *Timeo* – è il discorso sull'anima da un lato e dall'altro quello sulla corporeità, che viene pensata come "significante" delle determinazioni spirituali e morali dell'anima. La filosofa francese Élisabeth de Fontenay ha parlato, a tale proposito, di una vera e propria «semiotica dei corpi»⁵, in base alla quale si stabilisce una frattura non tanto fra l'antroposfera e la zoosfera, quanto piuttosto fra il mondo dell'essere e del divenire, così come fra l'anima e il corpo. Il mondo dei viventi è ancora pensato da Platone come un *continuum* in cui le diverse anime, per effetto della metempsicosi,

possono finire in corpi (umani o animali) intercambiabili. Per il resto, non saprei se la battuta del *Politico* sulle gru si possa davvero leggere come una critica all'antropocentrismo. È senz'altro una presa di coscienza molto forte e, per quanto possa ricordare, è sicuramente uno dei primi tentativi che conosca, in seno alla cultura occidentale, di deantropomorfizzare lo sguardo umano. Da un altro canto, però, quella di Platone (o meglio, del personaggio cui Platone assegna la battuta in questione) è anche una resa; come a dire che in fondo noi umani non possiamo del tutto smettere di essere "antropocentrici" per il semplice fatto che guardiamo il mondo a partire dalle prospettive e – diremmo noi oggi – sulla base delle dotazioni cognitive che ci sono state date, dagli occhi che abbiamo, dalle nostre cortecce cerebrali, dalle nostre "menti". Platone, a differenza di Aristotele, non è poi così interessato ad una teoria zoologica delle differenze animali. E poi forse non sarebbe stato mai mosso dal desiderio di capire fino in fondo come diverse specie e diversi soggetti, sulla base delle loro caratteristiche particolari e dell'ambiente in cui vivono, costruiscono il loro senso del mondo (non pensiamo a Platone come a Jacob von Uexküll⁶).

6. Aristotele paragona sovente gli animali a figure di umanità da lui percepite come incomplete o distorte. Insieme alle bestie ricadono nello stesso calderone i bambini, le donne, i barbari, gli schiavi, i nani, i deformi, i pazzi, ecc. Il meccanismo sembra essere il seguente: coloro che sono sprovvisti di *logos*, o ne sono dotati in misura inferiore, mancano anche del principio del comando e devono quindi sottomettersi, per il loro stesso bene, a chi li supera in razionalità. Questo precetto regola poi l'intero ordinamento politico descritto da Aristotele. È così?

La bibliografia in merito a queste dinamiche è ricchissima. Per non uscire dall'Italia, sono importanti gli studi di Mario Vegetti sull'animale-schiavo e l'animale-bambino in Aristotele⁷ o anche, per l'idea della donna come mero contenitore di embrioni, il volume di Silvia Campese, Paola Manuli e Giulia Sissa, *Madre materia*⁸. Nel laboratorio

⁵ Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Parigi 1998.

⁶ Jacob von Uexküll, *Biologia teoretica*, trad. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015.

⁷ Cfr. Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979.

⁸ Silvia Campese, Paola Manuli e Giulia Sissa, *Madre materia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

filosofico dello Stagirita, effettivamente, l'uomo è l'unico ad avere un ruolo attivo all'interno della *polis*, così come il maschio, nel *corpus* biologico, è pensato come il fine ultimo della generazione, di cui è al contempo causa finale, causa formale e causa efficiente. È però anche vero che, soprattutto a partire dai primi anni di questo secolo, alcuni studiosi hanno cominciato a leggere i testi in nostro possesso in un'ottica lievemente diversa. Per quanto riguarda il femminile, si è sottolineato negli scritti biologici, ad esempio, come anche la "materia" delle donne contribuisca alla realizzazione completa del *telos*. Per il resto, una cosa che emerge chiaramente in più punti della riflessione etica è che, se è vero che alle donne è negato il controllo della *polis*, è anche vero che – e questo emerge chiaramente da uno studio recente di Marzia Soardi⁹ – Aristotele non nega loro la possibilità di una vita virtuosa e felice. Qualcosa di analogo, in fondo, avviene anche per gli altri esseri animati che, pur se privi del *logos*, della saggezza, dell'arte e di tante altre prerogative unicamente umane, tendono verso la "fioritura". Il quadro che sembra emergere, dunque, è sì quello di un'indiscutibile superiorità del maschile e dell'umano. Tale superiorità, tuttavia, non pare necessariamente trasformarsi in un dominio e in uno sfruttamento senza limiti degli "esseri inferiori". Anzi, come testimoniano alcuni passi finora poco studiati della *Historia animalium*, emergono in controluce alcuni *caveat* "bioetici" che Aristotele sembra individuare nella pratica dello sfruttamento degli animali addomesticati (che è comunque ammessa). Penso, ad esempio, a un brano del IX libro (compreso ne *L'anima degli animali*) in cui si parla di un cammello che si vendica del cammelliere che lo ha costretto con l'inganno ad accoppiarsi con sua madre e di un cavallo che, per lo stesso motivo, si suicida.

7. Nel saggio «Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics and Biology»¹⁰, Marguerite Deslauriers esordisce con questa domanda: «Le donne sono percepite come diverse dagli uomini perché sono economicamente, socialmente e politicamente subordinate agli uomini o le donne sono subordinate agli uomini in questo modo

⁹ Marzia Soardi, *Come una madre. Le rappresentazioni del femminile nel pensiero di Aristotele*, Sciascia Editore, Caltanissetta 2014.

¹⁰ Marguerite Deslauriers, «Sexual Difference in Aristotle's *Politics* and his *Biology*», in «Classical World: (Special Issue) Bodies, Households and Landscapes: Sexuality and Gender in Graeco-Roman Antiquity», vol. 102, n. 3, 2009, pp. 215-230.

perché presentano certe differenze anatomiche e fisiologiche (o psicologiche) rispetto agli uomini?». Potremmo fare un discorso analogo a proposito degli *animot*?

In una sola battuta, mi pare che la risposta possa essere sì, ma solo entro certi limiti. In relazione agli animali, il campo delle differenze, così come si configura negli scritti biologici, è caratterizzato dalla molteplicità delle forme presenti in natura e dalla molteplicità delle determinazioni. Come dicevo prima, il termine *zōon*, in Aristotele, non è mai genericamente "animalità"; non è l'analogo di *animot*, non è qualcosa che si gioca nell'ambito di una polarità secca (come ad esempio maschile/femminile). Al contrario, le caratteristiche anatomiche e fisiologiche dell'umano servono ad Aristotele come punto di partenza e pietra di paragone per comprendere e indagare le diverse specie animali in un quadro teorico ed esplicativo articolato e complesso. Proprio perché oggetto "mirabile" di conoscenza (come si dice chiaramente nel *De partibus animalium*), le cause degli animali sono un campo di sapere autonomo che detiene una sua dignità specifica. Chiunque leggesse anche solo poche righe delle opere biologiche, solo in seconda istanza (e ad una lettura più approfondita) riuscirebbe a riconoscere gli effetti di una classificazione gerarchica e graduale dell'insieme dei viventi. Quello che invece colpisce ad una prima lettura è una forma di partecipata meraviglia nei confronti di una multiformità del mondo che viene esplorata – almeno questo è quello che io percepisco – con entusiasmo.

8. Si è detto che l'etica aristotelica è descrittiva più che normativa e in questo senso una sua lettura in chiave "dirittanimalista" vecchia maniera (in stile "*animal rights*", per intenderci), legata all'impostazione neo-kantiana di pensatori come Tom Regan, pare del tutto inadeguata e non può che portare a dei fraintendimenti, quando si considerano quei passi in cui lo Stagirita si esprime chiaramente a favore dello sfruttamento dei non umani...

Su Tom Regan e, più in generale, sull'animalismo "di prima generazione" ha scritto, a mio avviso, cose molto interessanti Massimo Filippi in un suo contributo che ho citato nel saggio introduttivo de *L'anima*

*degli animali*¹¹. Filippi, sostanzialmente, fa notare che l'approccio di filosofi come Regan consiste nel sostituire la dicotomia umano/animale con la dicotomia mente/corpo, allargando la sfera dei diritti a tutti quegli animali cui si riconoscono "menti" simili a quelli degli umani, ed escludendo, per converso, tutti gli altri. Ebbene, in questo senso un discorso come quello aristotelico può risultare spiazzante. Se infatti è vero che l'Aristotele della *Politica* dice senza mezzi termini che gli animali sono in vista degli umani, è anche vero che opere come la *Historia animalium* o il *De partibus animalium* descrivono il mondo dei viventi da una prospettiva per molti versi differente. In queste opere, infatti, gli animali sono considerati nelle loro molteplici determinazioni, nelle attività, nei "comportamenti", nella piena funzionalità biologica dei loro tratti anatomico-fisiologici, che sono interpretati come teleologicamente "adatti" al godimento pieno della vita in sé. È chiaro che il fine di Aristotele non è, in questo tipo di trattati, morale o "pratico", bensì prevalentemente teorico e cognitivo. Aristotele non sembra interessato, cioè, a delineare un'etica umana che sia diversa da quella che giustifica le pratiche millenarie di sfruttamento; quella che costruisce nei trattati di "zoologia", tuttavia, è una "scienza" che viene dotata di un sistema esplicativo suo proprio e che, per questo, rende più complesse le altre parti della sua riflessione. Proprio la riscoperta di questa complessità, negli ultimi anni, ha offerto interessanti spunti al dibattito sui diritti dei non umani. Penso, ad esempio, alla teoria delle *capabilities* sviluppata da Martha Nussbaum in molti dei suoi studi recenti.

9. Aristotele è uno dei fondatori (se non il fondatore) della tradizione zoologica occidentale. Nelle opere biologiche convivono da una parte il fissismo e l'essentialismo teleologico propri dello Stagirita (la famigerata *scala naturae*, che pone gli esseri sui gradini più bassi al servizio di quelli sui gradini più alti) e dall'altra il suo atteggiamento empirico e orizzontalista nei confronti delle scienze naturali (pur nella sua unicità ed eccellenza, l'uomo è uno *zōon* al pari di tutti gli altri, come risulta dalle sue analisi comparate o semplicemente dalla formula che ricorre «*ho anthropos kai t'alla zoa*»). Come districare questo rovello?

11 Massimo Filippi, «Menti animali», in Silvana Castignone e Luigi Lombardi Vallauri (a cura di), *Trattato di biodiritto*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 63-77.

Su termini come "fondatore" o "fondazione" ho molte riserve. Ho qualche dubbio, inoltre, sull'uso di un termine come "fissismo" applicato alle zoologie del mondo antico. Analogamente, ritengo che l'idea stessa della *scala naturae*, così come è teorizzata dallo Stagirita, sia qualcosa di meno schematico di quel grafico piramidale cui siamo abituati a pensare. È innegabile che, considerando una serie di determinazioni animali di natura igro-termica (più o meno caldo, più o meno secco, ecc.) e alcune peculiarità del modo di generare tipico di certe specie, è possibile vedere all'opera, all'interno della zoologia aristotelica, una visione del mondo dei viventi inteso come una gradazione progressiva di "perfezioni" crescenti. Questa visione, tuttavia, convive anche con l'idea che una singola specie possa essere teleologicamente "adatta", in sé, al raggiungimento della fioritura. A questo, poi, dobbiamo aggiungere che le cose che dicono i testi politici ed etici da un lato e i testi biologici dall'altro sembrano, a volte, non collimare. E per certi versi il rovello è anche difficile da districare. Forse, però, sarebbe anche una banalizzazione tentare di farlo.

10. I criteri secondo cui Aristotele ripartisce i vari animali sono estremamente flessibili e spesso si sovrappongono l'uno con l'altro, tanto da rendere la sua tassonomia ben diversa da quella posteriore di Carlo Linneo e da eludere ampiamente una concezione rigida dei concetti di genere (*genos*) e di specie (*eidos*). Alla ricerca anatomica condotta sui corpi sezionati di numerosi animali si accompagna la considerazione di fattori ambientali, etologici e così via. In particolare le modalità di riproduzione sono fondamentali nella disposizione gerarchica degli esseri stabilita da Aristotele. Nei suoi studi di antichista (penso in particolare a *Generare in comune*¹²), si è occupato della commistione tra le specie e degli ibridi che ne derivano. Che cosa hanno da dire questi mostri (come il manticora o la chimera) circa la visione degli animali nell'antica Grecia? E quali spunti possono offrire per il presente?

L'ottica che emerge è, ancora una volta, un'ottica di possibile contiguità ontologica fra l'umano e l'animale (e fra le specie animali in genere). Tuttavia – come ho cercato di mostrare nel volume da lei

12 P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei greci e dei romani*, Palumbo, Palermo 2008.

citato – tale contiguità implica pur sempre, sul piano della morale, dei limiti che *non devono* essere superati. Il che significa che, se da un lato i greci e i romani tendono a vedere la fecondazione interspecifica come qualcosa di biologicamente possibile (al punto che, ad esempio, la sterilità del mulo viene avvertita come un vero e proprio rompicapo scientifico da Aristotele), dall'altro lato, specialmente nei casi in cui sono coinvolte specie che si collocano su piani diversi della *scala naturae*, essa viene configurata, all'interno delle rappresentazioni culturali egemoni, come una contaminazione della linea del sangue della specie superiore, che risulta “macchiata” dal seme “impuro” di quella inferiore. In altri termini, pur all'interno di un quadro di “parentela” fra l'umano e l'animale (e fra gli animali in genere), certe estetiche dell'eteroriferimento tanto care al post-umanismo più estremo sarebbero sembrate mostruose e innaturali (se non addirittura “violente”) ai greci e ai romani, proprio perché, nella loro prospettiva, la natura, oltre che come un orizzonte fenomenico, è anche avvertita nei termini di un insieme performativo di regole di comportamento che devono essere seguite per non violare l'ordine stesso del cosmo. L'idea che le specie possano trasformarsi per effetto delle ibridazioni, tuttavia, implica anche una concezione velatamente metamorfica del mondo dei viventi che per alcuni versi anticipa il darwinismo. In molte delle teorie biologiche degli antichi, infatti, l'ibridazione può innescare processi di speciazione, ossia la nascita di nuove forme di vita mai viste prima. Solo che, poiché la speciazione per ibridazione è generalmente letta a partire dalle categorie culturali del *miasma*, dell'*adulterium* e, in altri termini, della “contaminazione”, più che di “evoluzione delle specie”, gli antichi avrebbero piuttosto parlato di “involuzione” e, di conseguenza, di una violazione dell'ordine dell'universo. Come ho cercato di mostrare in un mio intervento recente¹³, neppure le teorie biologiche di Aristotele sono esenti dalle infiltrazioni di questo modello di pensiero. Il che mostra, peraltro, come sia poco corretto parlare di “fissismo” per una zoologia in cui – come dicevo – non esiste una nozione analoga a quella linneana e post-linneana di “specie”. Quando parliamo di “specie” per gli animali pre-linneani dovremmo essere consapevoli di usare una categoria “interpretativa”, un traduttore di senso comune che è comodo per ragioni di economia del discorso, ma che è del tutto “non-commensurabile” con le teorie tassonomiche che

13 *Id.*, «Hybridization as Speciation?», in Francesco Citti, Lucia Pasetti e Francesco Pellacani (a cura di), *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, Leo Olschki, Firenze 2014.

si svilupperanno a partire dal XVIII secolo. Solo per fare un esempio che riguarda Aristotele, Pierre Pellegrin ha mostrato, in una sua monografia ormai classica¹⁴, che i termini *eidōs* e *genos* sono sì usati come iponimo e iperonimo, ma non individuano classi ontologicamente stabili. Semplicemente, un *genos* si divide in più *eidē*, ma poi, quando un *eidōs* viene diviso in ulteriori sotto-classi viene denominato, a sua volta, *genos*. Più che un discorso classificatorio, in altri termini, sarebbe forse più corretto parlare di un percorso di “specificazione crescente”, in cui peraltro, diversamente da come accade con Linneo, le caratteristiche anatomo-fisiologiche degli animali costituiscono solo uno dei tanti assi di divisione da prendere in considerazione.

Per inciso, comunque, il mantichora e la chimera non necessariamente sarebbero stati visti come frutto di incroci interspecifici, proprio perché appartenenti a statuti ontologici (e culturali) diversi rispetto a quelli degli animali del *qui e ora* dell'esperienza etnografica e zoologica dei greci e dei romani. Per autori come Aristotele, Plinio, Eliano, il primo è un essere che secondo alcune fonti (peraltro in genere poco attendibili) vive in una terra lontana ed esotica come l'India e di cui poco si sa; la seconda è invece una creatura di un passato lontanissimo (il passato del mito!) che, se è realmente apparsa sulla Terra, lo ha fatto in un periodo in cui le regole della natura funzionavano in modo diverso, anomico e, diciamo così, sorprendente. Quanto agli spunti, come dicevo, è sempre rischioso, a mio avviso, cercare di trovarli ad ogni costo. Dal mio punto di vista, comunque, lo studio delle teorie dell'ibridazione degli antichi è un'ottima palestra per guardare alla relazione umano-animale a partire da una prospettiva “aliena”, un utile esercizio teorico di “momentaneo disorientamento culturale” e di antropodecentramento che, in una temperie in cui le biotecnologie vengono collegate, nell'immaginario popolare, alla dimensione dell'incubo, ci aiuta a vedere come reagisce all'idea dell'ibridazione una cultura (quella antica) in cui la contiguità fra l'umano e l'animale è pensata come un dato e in cui l'idea stessa degli incroci interspecifici estremi non è percepita solo come una “contaminazione”, ma anche, e forse soprattutto, come una violenza sugli stessi animali.

14 Pierre Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Les Belles Lettres, Parigi 1982.

11. La riflessione sugli animali in ambito filosofico è proseguita con toni accesi fino alla modernità. Rimasero però come un punto di riferimento le tesi elaborate in età ellenistica dagli stoici e dagli epicurei per avallare un comportamento iniquo da parte dell'uomo nei confronti delle altre specie. Mi riferisco alla dottrina dell'*oikeiosis*, ossia della familiarità su cui si fondano l'empatia e quindi il rispetto che distribuiamo proporzionalmente agli esseri senzienti a seconda della loro somiglianza con noi (e che dobbiamo immaginare disposti entro delle sfere concentriche disposte attorno all'uomo), e a quella del contrattualismo, secondo la quale non è dovuta alcuna giustizia a chi non sia in grado di reciprocargliela consapevolmente. Quest'ultima fu fonte d'ispirazione fondamentale ad esempio per John Locke. È d'accordo? Quali altri aspetti del dibattito sul rapporto umano/animale sono trapelati dall'antichità nei secoli successivi influenzandone l'andamento in maniera determinante?

Non saprei dire se e in che termini la riflessione degli antichi sia davvero “proseguita”. Basti solo pensare che i paradigmi dell'indagine zoologica elaborati all'interno del Peripato conoscono una pesante battuta d'arresto, o comunque una flessione, dopo la morte di Teofrasto. Per l'idea che mi sono fatto finora sui riusi posteriori delle teorie antiche (idea che non è supportata, al momento, da una ricerca sistematica), mi pare invece che momenti di riscoperta si alternino continuamente a momenti di oblio. E le riscoperte, è ovvio, sono spesso delle “manipolazioni”, delle opere di “bricolage” culturale, dei materiali che provengono dall'antichità. Se c'è una linearità, in altri termini, mi pare piuttosto quella dei fiumi carsici che si insabbiano per poi riemergere. L'impressione che ho avuto nella lettura di alcuni testi moderni e contemporanei è che molti filosofi dell'animalità abbiano una visione alquanto stereotipata di Aristotele da un lato (visto genericamente come il “padre” dello specismo) e di Plutarco e Porfirio dall'altro (visti come i “padri” del vegetarianismo), quando invece le cose sono – come ho tentato di mostrare assieme a Roberto Pomelli ne *L'anima degli animali* – molto più complesse di quanto sembra. Per il resto, è vero che gli stoici e gli epicurei escludono gli animali dalla sfera dei diritti sulla base di una loro incapacità di stipulare contratti. Non saprei però dire se e in che misura le loro teorie abbiano influenzato il contrattualismo moderno e contemporaneo e in quali tratti se ne differenzino. Sulla base della mia esperienza di filologo e antropologo

del mondo antico, sospetto comunque che quelle che sembrano linee di continuità nascondano pur sempre insospettabili differenze di prospettiva, spiegabili, in genere, in ragione di contesti culturali (ma anche economici e politici) che “cucinano” in modo peculiare teorie che appaiono a prima vista analoghe. Ma in fondo, questa è un'idea per una ricerca di là da venire.

Marco Reggio

Immagini di convivialità transpecifica Gli animali di Essaouira, la città dei gatti

Nell'ormai classico *Tools for Conviviality*, Ivan Illich definisce la convivialità come il contrario della produttività industriale:

Il rapporto industriale è riflesso condizionato, risposta stereotipa dell'individuo ai messaggi emessi da un altro utente, che egli non conoscerà mai [...]; il rapporto conviviale, sempre nuovo, è opera di persone che partecipano alla creazione della vita sociale¹.

Questa formulazione, benché antropocentrica, lascia aperta la possibilità di essere sconvolta da una ridefinizione di chi è *persona*. E se la vita sociale fosse creata, oltre che dagli umani, anche da altri animali, come i gatti, i cani e i gabbiani²?

Il racconto del soggiorno di un'antropologa antispecista, Annamaria Rivera, nella città di Essaouira in Marocco restituisce l'affascinante (e perturbante) senso di un luogo in cui è possibile prendere parte a una vita in comune al di là della specie. E, inevitabilmente, la scrittura scientifica deve lasciare il posto al diario etnografico, alla narrazione, alle argomentazioni epistemologiche e filosofiche e all'aneddoto intrecciato con incursioni nella storia locale o nella teologia islamica. *La città dei gatti*³ racconta le contraddizioni della città "hippie" marocchina lasciando entrare – dapprima in modo sommo, poi sempre più visibile – gatti, cani, gabbiani e montoni nel resoconto della vita della comunità.

Essaouira è nota come meta del turismo alternativo europeo e nordamericano, per la vivacità culturale e la convivenza di etnie e religioni

1 Ivan Illich, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, trad. it. di M. Cucchi, RED, Como 1993, p. 27 (corsivo aggiunto).

2 Questa è, ad es., la proposta teorica di Ralph R. Acampora (*Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008), che prende le mosse dalla nozione illichiana di convivialità per reinterpretarla come convivialità interspecifica.

3 Annamaria Rivera, *La città dei gatti. Antropologia animalista di Essaouira*, Dedalo, Bari 2016.

molto diverse, per l'artigianato e la musica. L'antica Mogador ha conosciuto numerose culture, da quella romana a quella ebraica e, soprattutto, quella berbera degli Imazighen, da cui si è sviluppato in tutto il Marocco un movimento di rivendicazione dell'identità *amazigh* – che l'autrice definisce un «contro-nazionalismo [che] esalta i valori del pluralismo, della laicità, della democrazia, del femminismo»⁴ – che si oppone al nazionalismo postcoloniale degli anni '60. A partire dal dopoguerra, la città assume un'immagine anticonformista grazie ai soggiorni di celebrità come Orson Welles e, più tardi, di musicisti come Leonard Cohen e Frank Zappa, di scrittori come William Burroughs e Tennessee Williams, artisti come Julian Beck e Judith Malina del *Living Theatre*, studiosi come Georges Lapassade e attivisti politici radicali (quelli del FHAR – *Front homosexuel d'action révolutionnaire*). Insieme alla leggenda relativa a una visita di Jimi Hendrix, alla cultura musicale della confraternita *gnawa* e allo sviluppo di diversi festival, questi elementi ne hanno fatto, come si diceva, una vera e propria località hippie.

Essaouira è però anche un luogo permeato dalla religione e, in questo periodo di paranoia islamofobica, un testo in grado di fornire una testimonianza diretta del rapporto fra umani e animali in una comunità prevalentemente musulmana è certamente uno strumento prezioso. Tanto più se il punto di vista è quello di un'antropologa antispecista che, mentre decostruisce molti luoghi comuni sul rapporto fra Islam e sfruttamento animale, sceglie di non chiudere gli occhi di fronte ai fenomeni di incuria o violenza in cui si imbatte. Emergono così dall'osservazione partecipante dell'autrice tutte le contraddizioni, e non solo quelle fra il trattamento riservato ai membri di alcune specie – da una parte i gatti, "integrati" nella vita locale, protetti e nutriti dagli abitanti, o i gabbiani, a fianco dei pescatori sempre amichevoli nei loro confronti; dall'altra montoni e galline, uccisi a migliaia in occasione delle celebrazioni religiose, e gli stessi pesci, sulla cui strage quotidiana si regge l'identità storica e parte dell'economia attuale della città (i cani occupano invece, come si vedrà, una posizione liminare). Questo doppio standard è, in fondo, intelligibile ai nostri occhi abituati alla dicotomia animali "d'affezione" / animali "da allevamento". Ma la realtà di Essaouira è più complessa perché, ad esempio, la legislazione marocchina è ostile alla convivenza fra umani e gatti e le autorità si rendono spesso protagoniste di azioni violente nei confronti di questi

4 *Ibidem*, p. 14.

ultimi. Al tempo stesso è l'alleanza fra le due popolazioni, umana e felina, che sembra essere la più tenace. Gli stessi stereotipi occidentali – l'animalista benestante, la gattara donna, anziana e sociopatica – vengono sistematicamente smentiti. Se, infatti, esiste un minimo comun denominatore fra chi si prende cura degli animali di strada, questo è la povertà. Sono gli individui in difficoltà economiche, talvolta sull'orlo dell'indigenza, a portare cibo ai randagi, ad accompagnarli nelle loro derive o a farsi accompagnare nelle proprie attività. Il resoconto di Rivera contribuisce così a rimettere in discussione l'idea di Carol Gilligan⁵ secondo cui la cura, in contesti patriarcali, è legata a un'etica femminile. E, a maggior ragione, smentisce una visione del *care* modellata sull'accudimento materno⁶, nonostante molti gesti di attenzione nei confronti degli animali di Essaouira, come quello di dare il biberon a un gattino, rimandino proprio alla genitorialità, anche se non necessariamente a quello che spesso si intende con “materno”⁷. Se a Essaouira non sono in prevalenza donne coloro che si preoccupano per gli animali, è invece evidente che si tratta soprattutto di membri delle classi subalterne⁸: la cura è qui un fatto di classe più che di genere. Questo dato – argomenta Rivera – smentisce un altro nostro pregiudizio, quello secondo cui l'interesse per i bisogni dei non umani sia una sorta di lusso in grado di svilupparsi soltanto in un contesto di ricchezza materiale. Non solo: l'“animalismo” non è appannaggio di alcune culture – magari quelle che considerano se stesse “più avanzate” –, ma sembra attraversarle tutte, seppur con modalità molto differenti; infine, non è neppure il mero sintomo di un deficit di comunicazione fra umani o il segno della carenza di cure parentali⁹. Peraltro, non sono solo gli umani a curarsi di altri animali. L'autrice testimonia anche di amicizie insospettabili fra cani e gatti, fra gatti e gabbiani; rapporti che superano la competizione per le risorse alimentari e gli stereotipi di un'etologia ancora molto antropocentrica e tassonomizzante.

5 Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

6 Per una visione non essenzialista del *care*, particolarmente attenta a non assimilarlo alla maternità, cfr. ad es., Joan Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, trad. it. di N. Riva, Reggio Emilia, Diabasis 2006.

7 Anzi: alcuni episodi riferiti, in cui i membri della comunità si preoccupano di creare uno spazio protetto per una partoriente o una madre che allatta i propri cuccioli, rimandano piuttosto a modalità di cura che vengono più frequentemente associate alla paternità. In generale, si può parlare qui, forse, di “famiglie allargate” in un senso genuinamente interspecifico.

8 Cfr. A. Rivera, *La città dei gatti*, cit., p. 180.

9 *Ibidem*, p. 186.

Come si integrano queste forme di solidarietà con quella che, pur considerando il contesto caratterizzato da tolleranza e apertura, costituisce a Essaouira la principale struttura di interpretazione del mondo, e cioè la religione islamica? *La città dei gatti* mostra l'enorme eterogeneità delle letture di alcuni episodi dei testi sacri riguardanti il rapporto con gli animali; al tempo stesso, esplora la relazione che intercorre fra alcune di queste interpretazioni, la spiritualità e la visione morale degli abitanti di Essaouira e le pratiche di cura dei non umani. Il pregiudizio, diffuso anche fra molt* animalist* occidentali, di un mondo islamico monolitico, “barbaro” e caratterizzato da un sostanziale disprezzo dell'alterità animale ne esce letteralmente a pezzi. In particolare i gatti, ma spesso anche i cani, sono parte della comunità, inseriti in un complesso che ne abbraccia le singolarità all'interno di una visione della vita in cui la religione è solo un elemento fra gli altri. Ad esempio, la pratica sociale dell'offerta di cibo, connessa all'obbligo coranico della carità e diffusa in tutto il Maghreb, assume qui un'originale coloritura transpecifica. Ne sono responsabili sia alcuni elementi storici, come la propensione alla tolleranza e la familiarità millenaria con l'alterità, sia una religiosità popolare che non di rado ridefinisce l'appartenenza alla comunità musulmana sulla base dell'atteggiamento empatico nei confronti dei non umani. Nel caso dei cani, poi, il tabù della loro impurità (comunque oggetto di controversie esegetiche) viene esplicitamente rifiutato o aggirato con argomentazioni razionali spesso improntate alla contestualizzazione storica delle vicende coraniche, seguendo in questo il metodo concordista¹⁰. Ma, come sottolinea Rivera, è importante guardarsi dalle tentazioni di un riduzionismo che tende a ricondurre ogni manifestazione della vita sociale o della morale popolare alla dimensione religiosa.

Che tipo di convivialità è, allora, quella che esperiscono gli animali di Essaouira? Intanto, per poterla vedere e descrivere, la studiosa deve compiere un gesto spiazzante: far entrare nel campo di ricerca *tutti* gli animali – non solo quelli umani –, estendendo a cani, gatti e gabbiani l'*osservazione partecipante* che ha caratterizzato le discipline etnoantropologiche ma che ha sempre mostrato “soggezione” verso i confini di specie. Ciò comporta, innanzitutto, vivere in prima persona uno degli elementi che definiscono la convivialità, quello, anche etimologico, del “mangiare insieme”, che a Essaouira non significa solo distribuire cibo ai randagi, ma anche pranzare con un gatto sulle gambe

10 *Ibidem*, p. 82.

o darsi appuntamento con un gabbiano per condividere la colazione. Le istantanee “scattate” da Rivera suggeriscono un altro modo di inserire la “questione animale” nei dibattiti sulla convivialità. Piuttosto che limitarsi a discutere dell’opportunità di celebrare una condivisione il cui collante è il sacrificio di corpi animali – cui è certamente doveroso opporre una “convivialità *vegan*” come rifiuto gioioso e relazionale della norma sacrificale¹¹ –, oltre a chiedersi *chi* si mangia mentre si festeggia intorno alla stessa tavola, è possibile domandarsi anche *con chi* si mangia e con chi si è disposti a mangiare, e celebrare, accanto all’assenza di animali morti, la presenza di compagni vivi appartenenti ad altre specie. Questi ultimi sono protagonisti della scena tanto quanto gli umani. Proprio per questo, l’autrice può fornire ulteriori elementi al dibattito sull’*agency* animale, un dibattito che si sviluppa oggi toccando i temi della comunicazione interspecifica, delle ribellioni dei non umani alla violenza umana, della ridefinizione degli spazi urbani o della negoziazione fra comunità di individui di specie diverse sullo stesso territorio. Rivera promuove questo decentramento della prospettiva del colonialismo umano ponendo l’accento sulla capacità degli abitanti non umani di Essaouira di influenzare i comportamenti altrui¹². La condivisione dello spazio abitato da specie diverse non è qui, infatti, il risultato della sola compassione umana, di una tendenza a proteggere i più deboli, a nutrirli o a fornire loro un ricovero; si costruisce anche a partire da un’interpellazione da parte degli altri animali, da domande e azioni che trovano disponibilità all’ascolto e a modificare la propria vita in modi non sempre prevedibili.

Il riconoscimento dell’individualità non umana da parte degli/le abitanti di Essaouira e dell’autrice stessa è ben diverso, come quest’ultima sottolinea, dall’esotismo che mitizza a priori l’*Altro*, proprio come accadeva con certa antropologia tendente a celebrare il “buon selvaggio”¹³. Jamel e Fatima, gli “amici” gabbiani di Rivera (ma si può osare, forse, l’elisione delle virgolette) non sono né i rappresentanti di una specie demonizzabile in quanto “spietata” predatrice di altri uccelli né il simbolo un po’ romantico di qualcos’altro – la libertà, l’indipendenza, il mare, il viaggio...

Partecipare alla vita di una comunità multispecifica come quella

della “città dei gatti” significa inoltre confrontarsi con aspetti molto meno edificanti dei rapporti fra specie. Se, ad esempio, i cani sono oggetto di attenzioni ambivalenti, nutriti e tutelati da alcuni, ma allevati per i combattimenti da altri, è l’irruzione sulla scena di galline, pecore e montoni che sconvolge letteralmente l’esperienza dell’antropologa antispecista:

Per chi sia estranea/o alla ragione sacrificale (che sia dettata da un credo religioso o dal profitto) è difficilmente sostenibile la vista degli animali che, per ore e ore abbandonati in strada con le zampe legate, ti rivolgono sguardi imploranti. Per tutta la notte prima della festa i loro belati angosciosi riecheggiano nella medina: voci tra le più disperate che abbia mai ascoltato. A dimenticarle non basta, l’indomani, veder passare, gioiosi, i bambini in gellaba bianca, tra la folla salmodiante che si reca alla moschea per la preghiera collettiva. Più tardi, i rigagnoli di sangue che scendono lungo i vicoli, il fumo e le esalazioni dei barbecue all’aperto, con grigliate a base di teste, polmoni, cuori e fegati dei montoni, conferiscono d’un tratto una tonalità sinistra a un luogo di solito così attraente¹⁴.

La religione islamica, chiamata in causa come sovrastruttura che facilita la cura materiale dei bisognosi non umani, si rivela, al tempo stesso, la cornice ideologica e rituale di vere e proprie stragi cui partecipa la comunità (umana) nella sua interezza. Si fa riferimento, come si può intuire, alla Festa del Sacrificio, ma non solo. Rivera descrive così un corteo matrimoniale:

Una piccola folla di donne e ragazze seguiva due carretti colmi di regali, modulando acuti *zghârit*. Ho osservato attentamente e fotografato incuriosita finché non mi sono avvicinata al primo carretto: vi giaceva un montone, zampe legate e sguardo sgomento. D’un tratto la scena etnografica si è trasformata in tutt’altro: nel trasporto di un condannato a morte verso il patibolo, tra le urla eccitate della plebe ansiosa di godersi lo spettacolo del supplizio¹⁵.

Le teorie del sacrificio assumono così, di fronte a chi non riesce a distogliere lo sguardo dalla vittima animale, una luce diversa. L’interpretazione del sacrificio come «strumento di garanzia o

11 La nozione di “norma sacrificale” è sviluppata da Federico Zappino in «Non è questione di gusti. Intervista di Massimo Filippi e Marco Reggio», in «Liberazioni», n. 21, 2015, pp. 108-122.

12 A. Rivera, *La città dei gatti*, cit., pp. 160 e 176.

13 *Ibidem*, p. 158.

14 *Ibidem*, pp. 123-124.

15 *Ibidem*, p. 124.

ripristino dell'equilibrio del gruppo sociale, al prezzo di una violenza “minima e stilizzata”»¹⁶ deriva secondo Rivera da un errore epistemologico dell'antropologia, che non ha mai considerato i non umani come esseri morali. Un'antropologia che ha sistematicamente distolto lo sguardo dalle vittime.

Ne *La città dei gatti*, tuttavia, non si trova né l'apologia del sacrificio, che talvolta scaturisce dal desiderio di opporsi all'islamofobia, né la superficiale derubricazione della macellazione rituale a barbarie contrapposibile alle abitudini civili dell'Occidente laico. L'orrore assume semplicemente una veste differente quando ci si trovi a passeggiare, ad esempio, per le vie di una città europea:

Per cogliere i segni della banalità del male, l'antropologa non è obbligata a viaggiare né a svolgere ricerca di campo, neppure a visitare mattatoi: le basta percorrere le strade di Roma per essere colpita, ogni volta, dall'esposizione, sulla soglia di salumerie, di cadaveri interi di maiali, testa compressa, talvolta guarniti con fiori di carta o altri ornamenti. Sovente e con un certo compiacimento sono offerti alla vista dei passanti adagiati in teche di vetro in posizione quasi naturale, come se fossero vivi sebbene un po' scuriti dall'arrostitura: uno spettacolo ancor più osceno, mi sembra, del corteo matrimoniale col montone condannato a morte¹⁷.

In questo senso, non possono che sembrare sospette le frequenti sollevazioni contro la macellazione islamica, soprattutto da parte di animalisti (e non) che si guardano bene dallo spendere altrettante energie per contestare allevamenti e macelli, in particolare nella loro versione più “moderna”, gli allevamenti intensivi e i mattatoi industriali. D'altra parte, la contrapposizione fra un mondo capitalistico caratterizzato da ipersfruttamento e dalla mercificazione totale e un mondo arcaico, pre-industriale e organizzato intorno a rapporti diretti fra sfruttatori e sfruttati rischia di essere una chiave di lettura fuorviante se applicata al confronto fra il trattamento subito dagli animali nel “nord” e quello subito nel “sud” del mondo. Mitizzare la macellazione rituale o la vita degli animali “da carne” nei piccoli centri rurali di religione islamica, ponendo l'accento sullo status quasi “domestico” di tali relazioni o sui rapporti di prossimità e cura che si sviluppano in tali contesti rischia

secondo Rivera di alimentare l'ideologia della “carne felice”¹⁸, ben nota anche dalle nostre parti in quanto proposta spesso nella versione della “vecchia fattoria”¹⁹. Del resto, si tratta di una contrapposizione in larga misura artificiosa, poiché oggi le modalità con cui i precetti *halal* vengono messi in pratica sono modellate proprio sulle necessità di consumo di massa e, dunque, sulla produzione in serie.

L'idea stessa che l'estrema reificazione che contraddistingue la produzione intensiva si accompagni all'espulsione dei processi di sacralizzazione e vittimizzazione sembra essere smentita da molte società in cui, come in quella marocchina, i due elementi – quello della modalità produttiva su larga scala e quello ideologico del sacrificio e del rito – convivono perfettamente. Non solo: l'ideologia sacrificale, in fondo, permane a tutte le latitudini. È forse a quest'ultima che dobbiamo volgere il nostro sguardo critico, soprattutto quando riguarda noi stessi*. Ad essa, proprio Essauoira – la città in cui hanno luogo questi bagni di sangue – ci suggerisce di contrapporre un'economia, anche affettiva, radicalmente estranea al sacrificio, l'economia del dono e del gioco, la pratica della cura e del desiderio di una convivialità indifferente *già da ora* ai confini di specie.

¹⁶ *Ibidem*, p. 119.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 125-126.

¹⁸ Cfr. Matthew Cole, «Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un'analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, 2010, pp. 6-27; e Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano 2013, pp. 82-93.

¹⁹ A. Rivera, *La città dei gatti*, cit., p. 127.

Benedetta Piazzesi

La gloria del visibile e l'inquietudine del tempo

Quello proposto da Stefano Righetti nel suo ultimo libro, *L'etica dello spazio*¹, è un attraversamento attualizzante della storia della filosofia occidentale. Un attraversamento doppiamente impegnativo, non solo per il lavoro concettuale che ci è richiesto in questo lungo percorso, ma soprattutto per l'impegno etico-politico a cui l'argomentazione ci convoca.

La rilettura di Righetti del pensiero occidentale è volta a restituire la tensione tra le rappresentazioni (filosofiche e artistiche) che abilitano le trasformazioni storiche e i processi materiali che a loro volta permettono le condizioni di pensabilità di quelle stesse categorie. Questa doppia illuminazione, che sottrae al pensiero la sua autonomia ma che al tempo stesso gli riconosce la potenza (anche inquietante) di produrre effetti di realtà, è orientata al presente. Un presente nell'ombra di una profonda crisi economica ed ecologica, i cui violenti chiaroscuri ci consegnano quotidianamente a un mondo contraddittorio del benessere e della miseria, della riduzione in schiavitù e del progresso; un presente che ci interroga retroattivamente sulle radici del dispiegamento dello spirito di utilità e conquista della civiltà occidentale. L'autore ci aiuta così a ricostruire una storia delle categorie di spazio e di tempo dalla filosofia greca all'idealismo tedesco (cui farà seguito un volume che prenderà in esame il medesimo problema nel contesto della filosofia contemporanea) e a comprendere la nostra storia sociale a partire dall'opposizione di queste categorie. Una storia concettuale, dunque, che ci conduce in un presente la cui posta in gioco è più che mai politica. Righetti mostra la progressiva perdita di sensibilità dell'Occidente per quella «gloria del visibile»² cui presto viene sostituita una fascinazione per le promesse del tempo, le quali divengono il suo strumento di potere sul mondo (tramite la messa a profitto pro-meteica) e la sua

catena oltremondana.

Il libro si apre sull'articolazione di due tipi di temporalità opposte, quella dell'antichità e quella della cristianità, una ciclica e una lineare-escatologica, e dedica la gran parte della sua attenzione al passaggio moderno. Certo, una modernità che è sempre cristiana, e ancora per molti versi greca, eppure dotata di una potenza rivoluzionaria, proprio nel nuovo senso che, nota l'autore, sostituisce all'idea di ritorno ciclico quella opposta di rottura ad opera dell'evento. Oltre il modello greco di temporalità ciclica, ma anche oltre l'escatologia spirituale del cristianesimo, seguiamo l'affacciarsi, tra il Rinascimento e il XIX secolo, di un'escatologia materiale tecno-economica che si esplicita nelle tecniche e nei concetti che ristrutturano la vita secondo coordinate temporali. La stessa idea di spazio, a partire dagli studi sulla prospettiva e dalla sua algebrizzazione ad opera del piano cartesiano, risulta riabilitata e "profittabile" solo previa matematizzazione e quindi sottomissione a un ordine logico che gravita attorno all'utile umano. Spazio geometrico e universale della rivoluzione scientifica di cui solo il XX secolo decreterà l'obsolescenza con le rivoluzioni della fisica e della biologia³.

Le riflessioni di Righetti, che si concentrano in particolare sulle rappresentazioni artistiche del visibile tra Rinascimento e Barocco, si fanno più dense (perché sono i sentieri della storia stessi a convergere su questo punto) con l'approssimarsi delle grandi svolte del Sette-Ottocento: l'Illuminismo, la Rivoluzione francese, il colonialismo, l'idealismo tedesco, il darwinismo, la rivoluzione industriale... Cosa abbiano in comune fenomeni di natura intellettuale, politica, scientifica, tecnica e sociale così diversi tra loro è chiaro nel momento in cui si segue l'argomentazione dell'autore: la riorganizzazione del mondo secondo un criterio temporale. La traduzione della sua immanenza spaziale nella trascendenza utopico-escatologica del Progresso. Una categoria, quella di Progresso, che allaga per intero il sapere sette-ottocentesco e che tiene insieme sociologia e zoologia, economia, scienza e filosofia morale dentro la medesima idea di storia: un tempo

1 Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Mimesis, Milano 2015.

2 *Ibidem*, p. 33.

3 Ci riferiamo naturalmente alle teorie della relatività spazio-temporale che subordinano la formulazione teorica alle limitazioni di un sistema di riferimento, ma anche ai grandi biologi di inizio Novecento. Opponendo a questo spazio oggettivo la pluralità e la meraviglia degli ambienti vissuti dei viventi, nel 1920 von Uexküll afferma: «Il tentativo di edificare in modo ideale un mondo oggettivo assoluto e libero da ogni componente soggettiva è andato a finire nel nulla [...]. La considerazione del mondo oggettivo non deve però mai più farci distogliere lo sguardo dal compito di costruire nuovamente l'universo a partire dagli ambienti». Cfr. Jacob von Uexküll, *Biologia teoretica*, trad. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015, p. 268.

orientato al futuro, teso e sospinto da una nuova teleologia il cui compimento non è più divino ma terreno. Una nuova filosofia della storia il cui protagonista glorioso è l'Umanità.

Non a caso nell'«Introduzione» Manlio Iofrida definisce il percorso di Righetti un'«(anti)filosofia della storia»⁴, intesa a demistificare «le magnifiche sorti e progressive» di leopardiana memoria:

Invece che correre verso il limite della propria origine, questo nuovo progresso procede verso un futuro infinito e, in quanto tale, inedito e sempre inatteso. Da qui, la certezza che il tempo determini un mutamento «progressivo» delle condizioni umane, e che questo mutamento debba corrispondere a un ordine anch'esso crescente e lineare [...]. Nella seconda metà del XVIII secolo esso viene ripreso e adattato sia alla storia naturale che alla Storia umana – finché la crisi del secolo ne trarrà la giustificazione per una rottura politica, rivendicata ormai come inevitabile e necessaria⁵.

In questo nuovo ordine simbolico del mondo dettato dal criterio temporale sono coinvolti i popoli non europei – il cui incontro, che si dà nella forma del colonialismo, sarebbe potuto essere per l'Occidente destabilizzante e decentrante – così come gli animali non umani che parimenti acquisivano, a opera delle idee evoluzioniste, parentele troppo strette con l'umano. La constatazione della coesistenza con l'altro (animale o umano) nello spazio e quella dell'uguaglianza, si potrebbe dire, sul piano corporeo (implicita nel radicale assunto della parentela biologica con i non umani) sono reinscritte e neutralizzate in questo nuovo modello di progresso e di civilizzazione, in cui è il tempo a permettere di riformulare il problema dell'ordine e della gerarchia:

L'incontro con gli altri popoli [...] aveva posto il problema della contemporaneità nello spazio di forme sociali e condizioni tecnologiche differenti. E per risolvere il dilemma, ecco che il tempo viene introdotto come nuovo criterio ordinativo. Poiché la spazialità del mondo pare ormai svelata e dominata nella interezza, la categoria del tempo garantisce la costruzione di un ordine prospettico e astratto, che permette al presente di aprirsi verso il passato, e alle diverse civiltà di organizzarsi in una gerarchia che ha come vertice il futuro. Lo spazio che rivela la coesistenza di forme diverse della storia umana, per sviluppo sociale o tecnologico, attribuisce alla filosofia

4 Manlio Iofrida, «Introduzione», in S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit., p. 7.

5 S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit., p. 126.

della storia la capacità di classificarle come uguali o più arretrate (in ragione della posizione occidentale). Il problema dell'unità (o della finitezza) dello spazio lascia così il posto alla differenza temporale, che a sua volta pone su una linea progressiva la contemporaneità delle culture⁶.

Lo stesso accade alle scienze naturali, che il modello evoluzionista permette di riordinare tramite la storicizzazione dei viventi⁷, benché non si possa affermare che tale inclusione scientifica della storia in seno alla natura equivalga a una messa in mora della loro opposizione concettuale. La natura, argomenta Righetti, ancora dopo il XIX secolo, resta la dimensione materiale della costanza e della ripetizione opposta a una storia specificamente umana come dimensione del progresso (spirituale) e dell'evento. Una «storia della Ragione», di matrice prima illuminista e poi idealista, in cui la natura è un fondo materiale. In cui essa è precisamente il materiale ad uso del processo storico: la storia progressiva umana può (e deve) usare il materiale altrimenti inerte e pre-storico della natura, deve metterlo in moto e renderlo un prodotto, cioè un oggetto culturalizzato e storicizzato.

Contro questa storia dello Spirito, della Ragione, dell'Umanità, l'autore propone una storia materiale ed ecologica che, oltre che l'origine (che si pretende invece assoluta e autonoma), rappresenta oggi più che mai il limite del pensiero:

Al di là di ogni ideale di emancipazione dalla materialità del limite, la natura si rivela oggi come l'unico limite che la produzione dello spirito e il suo divenire non potrebbero oltrepassare, se non tornando al momento iniziale in cui l'astrazione dell'idea non poteva neppure essere concepita. E il pensiero di questo limite può allora diventare il compito di una filosofia [...] che sappia ripensare la presenza del visibile in termini nuovamente positivi, come l'insieme delle relazioni che condizionano l'esistenza e, contemporaneamente, come lo spazio della vita in cui ci è dato di esistere in rapporto reciproco (o, per dirla con Merleau-Ponty, come «carne connessa a carne»), e in cui si gioca per intero – in ragione del presente e non del futuro – anche il senso delle nostre lotte e la nostra aspirazione alla libertà⁸.

6 *Ibidem*, pp. 128-129.

7 «Una trasformazione che riguarda anche la storia naturale. Fino al XVIII secolo, la natura poteva essere ancora concepita come un insieme confuso di esseri viventi che il caso aveva arbitrariamente accostato [...]. Nel XVIII secolo si tratta di comprendere, al contrario, come la natura sia il frutto, invece che di un ordine, di uno sviluppo temporale del vivente», *ibidem*, p. 131.

8 *Ibidem*, p. 185.

Prospettiva ecologica senza la quale un antispecismo che si voglia politico è impossibile. Un antispecismo che non consista nell'introiezione progressiva degli animali nello spazio antropico (del diritto, della tecnica o dell'affetto familiare), bensì nell'apertura della cultura umana al "visibile", come lo chiama Righetti, alla sua meraviglia, ai suoi incontri, ai suoi conflitti. Non un passo oltre nella storia della civiltà (fatta di controllo tecnico e spirituale, coercitivo o protettivo che sia, dell'uomo sul mondo), ma un passo fuori da questa grande opera di riscrittura del senso del mondo e della sua trasformazione materiale. «*Rien faire comme une bête*»⁹.

NOTE BIOGRAFICHE

*M*anuela Rossini è una ricercatrice indipendente. Laureata in Teoria Critica e Culturale e in Filologia Inglese e Spagnola, ha conseguito il Dottorato in Teatro e Cultura Inglese Moderne. Lavora all'Università di Basilea ed è Presidente e Direttrice Esecutiva della *European Society for Literature, Science and the Arts*. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente il campo del *Critical Posthumanism* (*Animal Studies*, *Environmental Humanities* e *Medical Humanities*) e gli studi letterari e scientifici, con particolare attenzione alle nuove teorie femministe materialiste. Le sue pubblicazioni sono consultabili alla pagina: <https://unibas.academia.edu/ManuelaRossini>.

*P*ietro Li Causi è dottore di ricerca in Filologia e cultura greco-latina ed è stato assegnista di ricerca e docente a contratto presso l'Università degli Studi di Palermo. Si è occupato di etno-zoologia e di antropologia del dono nel mondo antico. Per i tipi della Palumbo, ha pubblicato *Sulle tracce del manticora* (2003), *Generare in comune* (2008) e *Il riconoscimento e il ricordo* (2012). Ha curato recentemente, assieme a Roberto Pomelli, *L'anima degli animali* (Einaudi 2015).

*G*iorgio Losi è studente di Scienze dell'Antichità e attivista dell'associazione Oltre la Specie. È stato rappresentante degli studenti della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano nel biennio 2014-2015. Sta completando la sua tesi di laurea sui concetti di *anthropos* e *zoon* nella *Politica* e nelle opere biologiche di Aristotele.

⁹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954, p. 154, che apre il libro di Righetti in epigrafe.

SEGNALAZIONI

1 – 2 – 3 LUGLIO 2016

XII edizione INCONTRO PER LA LIBERAZIONE ANIMALE e DELLA TERRA

Casa del Popolo “La Casona” Via Ponticelli 43, 44051

Ponticelli di Malalbergo (BO)

informazioni: <http://www.incontroliberazioneanimale.net/>



26 – 27 – 28 AGOSTO 2016

XI edizione della **Festa Antispecista** (ex Veganch'io)

Nell'area feste di Via degli Atleti, 1 - Vimercate (Milano)

www.festa-antispecista.org

Sarà presente la redazione di Liberazioni.

