

## Liberazioni

Trimestrale Anno VII n. 26/ Settembre 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 Settembre 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.*

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

**Dove trovare la rivista** (L'elenco aggiornato è reperibile su [www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org))

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

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

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

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

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

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

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

#### OFFICINA DELLA TEORIA

---

- 4 Massimo Filippi, Benedetta Piazzesi e Federico Zappino  
**La questione del soggetto e la questione animale**
- 24 Michael Hauskeller  
**Come diventare un post-cane**  
**Gli animali nel transumanesimo**

#### TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 33 Alessandra Galbiati  
**Verso un simbolico sciopero della fame perenne**  
**Riflessioni sui rapporti tra cibo e tradizione**
- 40 Dinesh Joseph Wadiwel  
**I pesci resistono?**

#### TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 77 Harriet Ritvo  
**Crescite e moltiplicatevi: acclimatazione e invasione animali**
- 88 Luigia Marturano  
**La vita è viva!**

#### NOTE BIOGRAFICHE

---

Massimo Filippi, Benedetta Piazzesi e Federico Zappino  
**La questione del soggetto e la questione animale<sup>1</sup>**

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

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

In questa breve intervista, Derrida afferma che il soggetto è

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 5) Il soggetto ha una storia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In conclusione, la sovversione della norma eterosessuale ci impone di

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

Michael Hauskeller

## Come diventare un post-cane Gli animali nel transumanesimo

Sotto molti aspetti, i transumanisti – che sostengono l'uso delle nuove tecnologie per superare la comune condizione umana – sono umanisti. Tuttavia, non ritengono in genere che gli umani siano gli unici esseri degni di considerazione morale, gli unici a possedere un autentico stato morale. In altre parole, i transumanisti non aderiscono a quel tipo di umanismo *etico* che caratterizza, ad esempio, la filosofia di Tommaso d'Aquino o quella di Immanuel Kant. Anzi, la maggior parte di loro accoglie la tradizione utilitarista, tradizione che sottolinea la capacità di soffrire come caratteristica comune a umani e animali, considerandola normativamente rilevante. Dal momento che sono senzienti, gli animali meritano almeno una *qualche* forma di riconoscimento morale.

David Pearce, autore del manifesto transumanista «The Hedonistic Imperative», in cui sostiene l'abolizione biotecnologica di *ogni* sofferenza, inclusa quella degli animali non umani<sup>1</sup>, afferma che da

un ipotetico punto di vista divino, [...] l'abuso perpetrato sugli animali non umani funzionalmente equivalenti a noi dovrebbe costituire una preoccupazione analoga a quella che proviamo per i membri della nostra specie – l'abuso e l'uccisione di un maiale sono identici all'abuso o all'uccisione di un bambino umano<sup>2</sup>.

La stessa posizione è sostenuta anche nella «Transhumanist Declaration», redatta nel 1998 da Nick Bostrom, David Pearce, Max More e altri, e poi adottata ufficialmente dalla associazione transumanista mondiale *Humanity Plus*, la quale impegna esplicitamente i transumanisti a difendere

Il benessere di tutti gli esseri senzienti, compresi gli umani, gli animali non umani e le eventuali intelligenze artificiali future, le forme di vita

modificate, o altre intelligenze a cui il progresso tecnologico e scientifico potrebbero dar vita<sup>3</sup>.

Altri transumanisti ribadiscono che, almeno in alcuni casi, gli animali non umani possano essere considerati persone (*à la* Locke) e che sia pertanto possibile accordare loro i diritti legali umani (o, più in generale, che ciò è riconosciuto a tutte le “persone non umane”, che include, o includerebbe, anche macchine intelligenti e auto-coscienti). Sotto la direzione di George Dvorsky, l'*Institute for Ethics and Emerging Technologies* promuove un programma di «Diritti delle persone non umane» che mira a difendere «il diritto delle persone non umane a vivere in libertà, affrancate da condizioni indebite di reclusione, schiavitù, tortura, sperimentazione e minaccia di morte non naturale»<sup>4</sup>.

Tuttavia, i transumanisti sono convinti che soltanto gli umani possano avere la capacità di trasformare se stessi, sotto l'egida della ragione e in conformità con obbiettivi derivanti da una valutazione razionale di ciò che conta nella vita e di ciò che considerano oggettivamente buono e che valga la pena avere ed essere. Solo noi possiamo compiere questa valutazione e solo noi possiamo far ricorso alla nostra intuizione per ridisegnare un mondo ritenuto non ottimale, compresi i nostri io imperfetti e quelli degli altri. Questo è il nostro dovere principale, la nostra missione sulla Terra. Gli animali non umani non possono intraprendere tale missione, perché anche i più intelligenti tra loro sono imbrigliati nel mondo naturale, confinati per sempre nei corpi e nelle menti che la natura ha loro concesso, condannati così ad accettare le proprie incapacità: la relativa mancanza di comprensione, la brevità della vita, l'inevitabilità della morte, poiché non hanno possibilità di scelta in merito. *Noi*, al contrario, l'abbiamo.

La nostra capacità di pensare costituisce un'enorme differenza. Sebbene non ci renda autonomi, ci fornisce tuttavia il *potenziale* per liberarci dalle limitazioni imposte dalla natura. Come gli animali non umani, al momento siamo ancora «schiavi dei nostri geni» e soggetti alla «tirannia dell'invecchiamento e della morte»<sup>5</sup>, ma abbiamo buone possibilità di lottare per liberarcene del tutto, se solo saremo in grado di mettere la nostra mente (e le sue propaggini, la scienza e la tecnologia) a servizio di tale scopo. I transumanisti ci esortano ad affrontare questa sfida una volta per tutte.

3 Humanity Plus, «Transhumanist Declaration», 1998, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.

4 <http://ieet.org/index.php/IEET/RNHP>.

5 Max More, «A Letter to Mother Nature», in Max More e Natasha Vita-More (a cura di), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, pp. 449-450.

1 David Pearce, «The Hedonistic Imperative», 1995, [www.hedweb.com](http://www.hedweb.com).

2 *Id.*, «The Abolitionist Project», 2007, [www.abolitionist.com](http://www.abolitionist.com).

Max More, nella «Lettera a Madre Natura» (che inizia con il riconoscimento delle “molte qualità meravigliose” che essa ci ha elargito), conclude con quella che sembra essere una vera e propria dichiarazione di guerra:

Assumeremo il controllo della nostra programmazione genetica e domineremo i nostri processi biologici e neurologici. Aggiusteremo tutti i difetti individuali e di specie, rimasugli dell’evoluzione per selezione naturale. Non contenti di ciò perseguiremo la possibilità di determinare completamente la nostra forma e le nostre funzioni corporee, raffinando e migliorando le nostre capacità fisiche e intellettuali al di là di quelle di qualsiasi umano mai esistito in precedenza. Noi [...] non limiteremo le nostre capacità fisiche, intellettuali ed emotive rimanendo organismi puramente biologici. Nel conseguimento della padronanza della nostra biochimica, integreremo sempre più in noi stessi le nostre tecnologie in evoluzione<sup>6</sup>.

Questo atto immaginifico di deliberata auto-creazione è ciò che, nell’idea transumanista, ci contraddistingue in quanto umani. Ciò che ci lasceremo alle spalle, tagliando ogni legame con Madre Natura, è precisamente quanto abbiamo in comune con gli animali non umani, quanto *non* è distintamente umano in noi. In altre parole, ciò che ci lasceremo alle spalle, che “aggiusteremo”, è l’*animale* in noi. Uccideremo la madre, così da non dover essere più figli e figlie, come tutti gli altri animali continueranno ad essere. A meno che, naturalmente, non facciamo qualcosa in tal senso. Se ammettiamo che le nostre vite sono povere e insoddisfacenti, che siamo schiavi (della nostra biologia) perché siamo in ultima analisi (ancora) animali (o forse transanimali), allora anche la vita degli animali non umani deve essere valutata allo stesso modo. Fortemente limitate nelle proprie possibilità, ossia ancora più limitate delle nostre, le vite degli animali non umani devono essere intese come più povere. Noi abbiamo almeno un *qualche* grado di auto-determinazione e di potenziale di auto-creazione che loro non hanno. Eppure, se siamo aggiustabili, forse possono esserlo anche loro. E dal momento che il transumanesimo è una filosofia che sottoscrive apertamente l’idea che tutte le creature senzienti meritino considerazione morale e, se necessario, il nostro aiuto e sostegno, come transumanisti abbiamo il dovere di intervenire e non soltanto aggiustare noi stessi, ma anche tutti gli altri animali.

Secondo James Hughes,

Abbiamo il dovere di fornire ai bambini istruzione e case sicure, in modo che possano realizzare le loro capacità. Abbiamo il dovere di fornire ai malati di mente trattamenti che li possano guarire. Assieme alla soddisfazione dei bisogni primari e all’offerta di istruzione e di una comunità di sostegno, siamo inoltre sempre più in grado di offrire alle persone la tecnologia come mezzo utile al fine di raggiungere il pieno potenziale di ciascuno [...]. Ritengo che abbiamo lo stesso obbligo di sostenere i cittadini animali “disabili” al pari di quelli umani<sup>7</sup>.

L’idea è nobile, forse, ma anche molto paternalista. Non è la compassione, ma la pietà che qui si rende evidente; un tipo di pietà che, se venisse espressa nei nostri confronti, incontrerebbe un sentimento di rifiuto, perché nasconde condiscendenza e presunzione di superiorità. Povere bestie, che vite modeste le loro; mostriamo loro pietà e solleviamole fino alle nostri nobili altezze! Questo ragionamento è agli antipodi di quello che Donna Haraway descrive come incontro tra specie, incontro che comporta il riconoscimento concreto dell’animale in quanto compagno, partner alla pari, reattivo e attivo nella danza fangosa della vita. «Sono una creatura del fango, non del cielo», sostiene Haraway<sup>8</sup>. Non così il transumanista che si slancia decisamente verso il cielo come sua (e nostra) vera casa. Gli animali vivono nel fango e i bambini ci giocano. Entrambi non sanno nulla del cielo. Per Hughes, gli animali sono come i bambini, anch’essi limitati perché non hanno ancora sviluppato il loro pieno potenziale. I bambini, però, un giorno si eleveranno verso il cielo, mentre ciò non sarà mai possibile per gli animali, perlomeno senza “un piccolo aiuto da parte dei loro amici”, cioè noi. Gli animali sono in uno stato infantile *permanente*, che in questo caso non significa innocenza, ma immaturità e dipendenza. Solo noi li possiamo salvare da tale sventura. E, aggiungendo al danno la beffa, gli animali sono poi paragonati ai malati mentali e ai disabili. Insomma, a loro manca qualcosa di essenziale, qualcosa che dovrebbero avere ma che non possono conquistare da soli. Dobbiamo farci avanti e aiutarli, riportandoli alla ragione.

L’umano, quindi, è rappresentato come l’animale migliore (proprio in quanto meno animale o transanimale), così come il post-umano è pensato come l’umano migliore (perché è ancora meno animale). Quello che il post-umano è in confronto a noi, noi lo siamo in confronto agli animali

7 James Hughes, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press, Cambridge, (MA), 2004, p. 224.

8 Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis e Londra 2008, p. 4.

6 *Ibidem*.

non umani. Essi sono concepiti come *pre-umani* (nello stesso modo in cui noi siamo concepiti, teleologicamente o almeno prospetticamente, come pre-postumani). Per questa ragione dobbiamo prenderci cura del benessere dell'animale aiutandolo a diventare qualcosa che non è più animale. Il bene dell'animale (umano o non umano) è quello di scomparire *in quanto* animale. La valorizzazione dell'animale risiede nella sua eliminazione; l'unico animale buono è l'ex-animale. Questo, in definitiva, è quanto suggeriscono tutte le proposte di potenziamento animale. L'ottimizzazione transumanista ricalca semplicemente quella tradizionale. L'unica differenza è il *genere* di eliminazione che viene indicato. Comune con gli altri modi proposti per migliorare (o non migliorare) gli animali è la determinazione di non permettere che l'animale sia ciò che è stato fatto dalla natura. In un modo o nell'altro, l'animale non ottimizzato, o l'animale *in quanto* animale, è sempre un fastidio. Pearce, nel suo desiderio di liberare il mondo e tutti gli esseri senzienti da ogni forma di sofferenza, delinea un piano per trasformare tutti gli animali carnivori in erbivori o, se ciò non si rivelasse possibile, per sbarazzarsi del tutto dei primi<sup>9</sup>. Questa è la versione transumanista della profezia biblica (presa alla lettera) di un'età dell'oro a venire – età in cui «il lupo e l'agnello pasceranno assieme, il leone mangerà la paglia come il bue, e il serpente si nutrirà di polvere»<sup>10</sup> –, solo più indulgente e inclusiva. Gatti e altri carnivori, dichiara Pearce, altro non sono che l'equivalente animale degli psicopatici (ossia dei folli, ancora una volta). Sono «macchine programmate per uccidere» (che, a quanto pare, è il tipo sbagliato di macchina), cui non dobbiamo permettere di continuare ad esistere. Anzi, è nostro *dovere* morale assicurarci che questi animali scompaiano. Qualsiasi desiderio di preservarli è una sorta di «romanticizzazione sbagliata»: «In futuro, le forme di vita di questo pianeta esisteranno solamente perché lo permetteremo o perché sceglieremo di crearle». Pearce si rende conto che tutto questo parlare di *permettere* e *non permettere* agli esseri viventi di esistere «sa di arroganza», ma gli sta bene così perché pensa che sia *vero* e *giusto* che ciò accada.

George Dvorsky, il compagno transumanista di Pearce nonché attivista per i diritti animali, condivide lo stesso imperturbabile «paternalismo tecnovisionario»<sup>11</sup>, nella convinzione che noi sappiamo meglio degli

animali non umani ciò che è bene per loro; anzi, ciò che è buono e desiderabile in generale e per tutti. Abbiamo il potere, e con il potere la responsabilità alla quale non dobbiamo sottrarci. Da qui l'imperativo all'interventismo migliorativo. Dvorsky definisce l'«ottimizzazione animale» – termine preso in prestito dai romanzi *Uplift* scritti negli anni '80 da David Brin – come «la prospettiva teorica di dotare i non umani di maggiori capacità, anche e soprattutto di una maggiore intelligenza», e prosegue sostenendo che «siamo moralmente obbligati a migliorare biologicamente gli animali non umani e a integrarli nella società umana e post-umana»<sup>12</sup>. Il presupposto alla base dell'«imperativo etico al miglioramento» è che, in generale, la vita di un animale non umano assomigli più a un incubo hobbesiano che a un giardino dell'Eden rousseauiano: tale vita è «brutta, brutale e breve». Gli animali non umani, inoltre, non sanno che cosa sia la partecipazione politica e le sue conseguenze, vale a dire libertà e giustizia. Elevandoli a un livello di intelligenza umano (o, se anche noi venissimo ottimizzati, post-umano), daremmo loro l'opportunità «di partecipare alla più ampia comunità sociale»<sup>13</sup> e di vivere «una vita più dignitosa e soddisfacente»<sup>14</sup>. L'ottimizzazione permetterà sia a noi che a loro di trascendere i limiti biologici. Tuttavia, dal momento che tali limiti sono molto più marcati e inflessibili in loro di quanto lo siano (normalmente) in noi, a tal punto che non raggiungeranno mai veramente «modalità di funzionamento minimamente accettabili», gli animali non umani possono essere «interpretati come esseri umani disabili»<sup>15</sup>. Pertanto Dvorsky adotta, e ribadisce, la narrazione intorno alla disabilità proposta da Hughes. Il termine «disabilità» suggerisce non solo un'assenza, ma l'assenza di qualcosa che *dovrebbe* esserci. A *loro* manca qualcosa di importante che *noi* abbiamo.

Nonostante professi il contrario<sup>16</sup>, il progetto di ottimizzazione è intrinsecamente antropocentrico. La stessa parola «ottimizzazione» suggerisce una gerarchia, una differenza tra stati di esistenza inferiori e superiori. Possiamo *elevare* soltanto ciò che è inferiore e *noi* possiamo agire l'ottimizzazione solo se ci troviamo già a un livello più alto (il che non esclude la possibilità di livelli persino superiori a quelli umani). Dvorsky cita con approvazione Brin – autore della saga *Uplift* e anch'egli, come

9 D. Pearce, «The Hedonistic Imperative», cit.

10 Isaia 65:25.

11 Arianna Ferrari, «Animal Enhancement: Technovisionary Paternalism and the Colonisation of Nature», in Simone Bateman *et al.* (a cura di), *Inquiring into Animal Enhancement: Model our Countermodel of Human Enhancement?*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015, pp. 13-33.

12 George Dvorsky, «All Together Now: Developmental and Ethical Considerations for Biologically Uplifting Nonhuman Animals», in «Journal of Evolution and Technology», n. 18, vol. 1, 2008, pp. 129-140.

13 *Ibidem*, p. 137.

14 *Ibidem*, p. 132.

15 *Ibidem*, p. 138.

16 *Ibidem*.



Dvorsky e Hughes, ricercatore presso l'*Institute for Ethics and Emerging Technology* –, che in un'intervista accusa l'evoluzione di essere «avara» poiché non permette agli animali non umani di sfondare il «soffitto di cristallo» delle capacità limitate sotto il quale sono bloccati<sup>17</sup>. (Noi d'altra parte abbiamo, in qualche modo, superato quel limite, anche se il nostro soffitto di vetro è un po' meno invalicabile). Sarebbe da egoisti, afferma Dvorsky, se li abbandonassimo a se stessi e tenessimo solo per noi i vantaggi delle tecnologie di miglioramento: «Immaginate delfini filosofi, terapisti bonobo, corvi drammaturghi e poeti; quanta solitudine, se voltassimo loro le spalle senza provarci». L'idea che potremmo ritrovarci *solì* senza animali ottimizzati è una preoccupazione curiosa e rivelatrice. Essa presuppone, infatti, che non possiamo comunicare con gli animali non umani, che loro vivono in un mondo e noi in un altro. Il fatto che non siamo in grado di comunicare con loro nella nostra lingua (cioè un linguaggio che *noi* possiamo capire) è chiaramente percepito come frustrante. È l'ennesimo limite che ci viene imposto.

Ci sono infinite esperienze che non siamo in grado di capire, che ci sono precluse. Non abbiamo assolutamente idea di che cosa significhi essere un pipistrello. O, più semplicemente, un cane. L'ottimizzazione cambierà tutto questo: ci permetterà finalmente di capire *che cosa* significhi. Solo che il pipistrello ottimizzato non sarà più un pipistrello, il delfino trasformato in filosofo un delfino e il corvo poeta un corvo. Una volta diventati capaci di comunicare con noi nella nostra lingua non saranno più gli esseri ultraterreni coi quali anelavamo comunicare. «Se un leone potesse parlare», ha osservato Wittgenstein, «noi non potremmo capirlo»<sup>18</sup>. Potremmo, però, comprendere il post-leone, proprio perché non sarà più un leone, il che è un bene. Circondati esclusivamente da post-animali (dal momento che non *consentiremo* l'esistenza di nessun animale non modificato), non saremo più costretti a ricordarci costantemente delle nostre limitazioni, perché non ci sarà nessuno con cui non potremo comunicare, nessuno che sfidi la nostra comprensione e che sia fuori dalla nostra portata, al di là del nostro controllo. L'animale è ciò che non può essere controllato (e l'animale *in* noi, l'animale che siamo, è tutto quello che in noi stessi non possiamo controllare). Elargire agli animali non umani capacità mentali simili a quelle umane è un modo per renderli meno alieni e più compiacenti. L'autonomia che conferiremmo loro sarebbe una forma di appropriazione.

17 *Id.*, «Should We Upgrade the Intelligence of Animals?», *io9 blog*, <http://io9.gizmodo.com/5943832/should-we-upgrade-the-intelligence-of-animals>.

18 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, p. 292.

L'elevazione non consiste tanto nel fornire agli animali non umani una qualche forma mentale che finalmente li renda meritevoli di riconoscimento morale (come Hughes sembra pensare), ma di dare loro ciò di cui hanno bisogno per riconoscerci: come loro creatori, salvatori e, in definitiva, superiori. In *Sundiver*, la prima puntata della trilogia *Uplift* di Brin<sup>19</sup>, pubblicata per la prima volta nel 1980, ha luogo una discussione tra un umano e Jeffrey, un tecnico scimpanzé ottimizzato. Quando Jeffrey si arrabbia e attacca fisicamente l'umano, come farebbe una scimmia, Jacob, un altro umano protagonista principale del romanzo, interviene:

Jacob prese il volto dello scimpanzé tra le sue mani. Jeffrey gli ringhiò contro. «Scimpanzé-Jeffrey, mi ascolti! Sono Jacob Demwa. Sono un umano! Sono un supervisore del Progetto Uplift. Le dico subito che si sta comportando in maniera sconveniente..., si comporta come un animale!». La testa di Jeffrey cadde all'indietro come se fosse stato schiaffeggiato<sup>20</sup>.

Quando Jeffrey, dopo essere stato punito, chiede scusa all'umano con cui si è scontrato, Jacob lo loda: «“Va tutto bene”, disse Jacob. “Solo un vero uomo chiede scusa”»<sup>21</sup>. L'ex-animale si scusa per essersi comportato come un animale. Il processo di ottimizzazione aveva lo scopo di civilizzarlo e disciplinarlo e, quando ricade vittima della sua animalità, ha bisogno di essere nuovamente disciplinato, che gli si ricordi il suo status, la sua posizione precaria e paradossale di animale-che-era-ma-non-è-più. Non è quindi sorprendente che l'ottimizzazione possa, come ammette lo stesso Dvorsky, «essere interpretata come imperialista e ultra-dominante – un'imposizione ingiusta e ingiustificata di “umanità” sul mondo animale»<sup>22</sup>. Eppure la concessione di Dvorsky – che afferma: «Vi sono indubbi vantaggi nel vivere in uno stato d'animo innocente, anche se si è nella giungla» –, suona falsa. Essa tradisce lo stesso atteggiamento condiscendente – nei confronti degli animali reali pre-ottimizzazione – che sostiene l'intero progetto di valorizzazione. L'«innocenza» dell'animale è un mero eufemismo che nasconde l'assenza di conoscenza e comprensione (umana) che un transumanista non può che considerare deplorabile. Per il transumanista, innocenza significa ignoranza e l'ignoranza è un male. Questa concezione dell'innocenza è del tutto compatibile con la valutazione di Pearce degli animali carnivori come

19 David Brin, *Uplift. The Complete Original Trilogy*, Orbit, Londra 2012.

20 *Ibidem*, p. 67.

21 *Ibidem*.

22 G. Dvorsky, «Should We Upgrade the Intelligence of Animals?», cit.

psicopatici. E la «giungla» sta a indicare una natura rossa di denti e artigli, selvaggia, incivile, imprevedibile. Questa giungla non è chiaramente un paradiso. È un luogo tale che non riusciamo neppure a immaginare che qualcuno vorrebbe continuare a rimanervi se solo avesse la possibilità di andarsene. Sono un animale..., fatemi uscire di qui.

Questo è quanto i transumanisti ci suggeriscono di fare: tirare fuori la belva dalla giungla, renderla presentabile. Al proposito vale la pena ricordare un racconto di Franz Kafka, «Una relazione per un'Accademia», pubblicato quasi un secolo fa. In quel racconto, un'ex-scimmia riflette sulla sua trasformazione da scimmia a post-scimmia simile all'umano e spiega il motivo per cui questa trasformazione si è realizzata. Pietro il Rosso – come la società umana lo ha definito – ha vissuto la sua vita di scimmia libera fino a che non è stato colpito e catturato da alcuni cacciatori, che gli insegnano a bere alcolici e a sputare. Si ritrova relegato in una piccola gabbia, preso in giro, e, occasionalmente, torturato. Sa che anche se riuscisse a fuggire non cambierebbe nulla, perché verrebbe catturato di nuovo. Così riflette sul fatto che se questo è il luogo in cui una scimmia deve vivere, allora per lui esiste solo una via d'uscita: smettere di essere scimmia e diventare umano. Allora osserva e imita, impara a parlare e ad agire come un umano fino a quando non è finalmente abbastanza umano per poter vivere una vita umana in un mondo umano. Adottando modi umani riesce a sopravvivere e ad uscire dalla gabbia. Non ha, però, conquistato la libertà. La libertà, dice, è qualcosa che forse aveva (non riesce a ricordare) quando era una scimmia e ciò che alcuni umani potrebbero desiderare. Insomma, non ha riacquisito la libertà sottomettendosi al “giogo” della civiltà umana.

Quanto detto suggerisce l'esistenza di due tipi differenti di libertà. Uno consiste nell'autonomia dell'autoregolamentazione che caratterizza la vita umana moderna e che i transumanisti cercano di ampliare ed estendere agli animali non umani con l'obiettivo finale di liberarci da tutti i vincoli biologici. L'altro è la libertà della giungla, libertà che qualsiasi animale selvatico ancora possiede e che noi umani abbiamo in gran parte perduta. Questa è la libertà di vivere la propria vita come la creatura che si è, senza subire la pressione o la necessità di cambiare e di diventare qualcos'altro. Come per Pietro il Rosso di Kafka, gli animali potrebbero desiderare la prima opzione se non avessero altra via d'uscita, se smettere di essere ciò che sono fosse l'unica possibilità di essere lasciati in pace e di non essere sottoposti alle esigenze e ai desideri umani.

*Traduzione dall'inglese di feminoska*

Alessandra Galbiati

## **Verso un simbolico sciopero della fame perenne** **Riflessioni sui rapporti tra cibo e tradizione**

Se 15 anni fa mangiare vegano era sinonimo di essere in piazza contro lo sfruttamento animale e in opposizione alla logica che prevede l'utilizzo di corpi altrui per soddisfare le proprie voglie e i propri desideri; se 12 anni fa i vegani coincidevano quasi completamente con gli attivisti per la liberazione animale e davano inizio alle polemiche con chi era ancora vegetariano (tant'è che le associazioni zoofile e protezioniste non parlavano di veganismo e, anzi, ne erano fin infastidite); se 10 anni fa dirsi vegani equivaleva ancora a dirsi antispecicisti (perché mai non si potrebbe fare uno strappo alla regola se il motivo della dieta vegana fosse una scelta dettata da motivi di salute o il tentativo di provare ad inquinare un po' meno la Terra?); se...

Sette anni fa si cominciava a parlare di veganismo etico (per differenziarlo da quello salutista) e tra vegani della stessa città ci si conosceva più o meno quasi tutti (tanto pochi eravamo e ci si incrociava spesso alle manifestazioni o nei rari locali che allora servivano cibo veg). Cinque anni fa l'idea della *purezza vegana* ha iniziato ad imperversare e la “*vegan police*” (vegani intransigenti che hanno fatto della loro presunta coerenza un metro di misura universale) pattugliava, oltre che le etichette dei prodotti, anche le cene e i cortei alla ricerca di eventuali ingredienti sospetti (e già a qualcuno questa concentrazione maniacale sul cibo iniziava a stare molto stretta).

Oggi il veganismo è diventato un fenomeno di massa e di costume, uno stile di vita tra gli altri e simbolo/bandiera di amore verso se stessi, l'ambiente, l'universomondo e, se capita o ci si ricorda, gli animali. Il marchietto veg (o meglio i marchietti veg) ammicca(no) un po' ovunque e fare la spesa è certamente diventata un'attività meno impegnativa, più varia e decisamente più facile che non solo pochi anni fa. Lo striscione con lo slogan «Diventa veg!», che una volta equivaleva a dire «Unisciti a noi per liberare gli animali!», ora significa solo ed esclusivamente quello che dice: «Diventa veg anche tu! Cerca la *V* verde! Non mangiare prodotti animali! Convieni a te, al pianeta e... agli animali!». Questo proliferare di inviti al veganismo ha moltiplicato a dismisura locali veg, ricette veg,

prodotti veg, consigli veg, dietisti veg, siti e blog veg, filosofie veg, industrie veg, programmi veg, esperti veg, libri veg... Un noioso universo in infinita espansione, un esercito veg che se fosse anche antispecista, oltre a far proliferare i “nuovi” prodotti sugli scaffali dei negozi, forse riuscirebbe anche ad ottenere un qualche risultato concreto per i non umani.

Per moltiplicare i veg non occorre fare molto attivismo (il veg si riproduce perfettamente e senza bisogno d'aiuto sui mezzi di comunicazione di massa, si agita vivacemente sui social network, si sente a suo agio a casa, negli scambi di ricette, nelle serate in cui si assaggiano pietanze più o meno raffinate, dimostrando coi fatti che la cucina veg è tanto buona quanto – ma molto di più!!! – quella tradizionale); a furia di sentire parlare di veg (si rischia di essere considerati ignoranti a non sapere che cosa siano il tofu e il seitan), in molti provano l'esperienza e qualcuno di questi inizia probabilmente a sentirsi stringere il cuore venendo a sapere con sempre maggior chiarezza da dove proviene la carne. E così il fenomeno riempie sempre più spesso le notizie di cronaca e sembra “dilagare” (stiamo sempre parlando di un'infima minoranza – giusto per non montarci la testa) nelle città dei Paesi industrializzati.

Che in molti mangino *anche* veg significa solo che il mercato è stato capace di differenziare le sue merci per accontentare una fascia di popolazione sempre maggiore che desidera ogni tanto limitare l'uso di prodotti animali (mi dispiace deludere chi pensa che esista una relazione proporzionale tra aumento di prodotti veg e aumento di attivisti, di vittorie animaliste o anche solo di diffusione di temi antispecisti). Tofu, seitan, tempeh, così come amaranto, bulgur, daikon e tanti altri cibi inusuali per la nostra cultura, rappresentano nuovi ingredienti, in più, per allargare le esperienze culinarie di noi annoiati occidentali. In questi anni, anni di trionfo e culto del gusto (si vedano, ad esempio, le lunghe file a EXPO, il successo di *Slow Food*, gli innumerevoli buongustai, appassionati di cucina e accaniti telespettatori di programmi eno-gastronomici), non stupisce che la cucina vegana compaia anch'essa nell'elenco delle infinite possibilità di combinare sapori, odori, tecniche di cottura, tradizioni locali, cucine “filosofiche”. Nulla più. Come afferma una mia amica buongustaia onnivora, «sono contenta di aver scoperto il tempeh! È un ingrediente che non conoscevo! Mi piace e mi fa piacere mangiarlo ogni tanto». Gli animali sono quasi completamente usciti di scena. Tra un piatto veg e un piatto macrobiotico ce li siamo dimenticati sul ciglio della strada.

Se da un lato gli attivisti più consapevoli non si fanno certo abbagliare dal crescente mercato di settore (che va a braccetto con il bio e con quelle boutique del lusso che sono i negozi dedicati al “mangiare sano”), non si

può negare che la maggior parte degli animalisti non esiti un istante a mettere in stretta connessione l'aumento del veganismo con la diminuzione dello sfruttamento animale e continui a sperare in un andamento esponenziale di quella che credo sia quasi esclusivamente una moda alimentare. Spesso si sente dire: «Se anche fosse solo per motivi di salute, va bene lo stesso. L'importante è che non si mangino animali». Insomma, se ogni persona mangia in media 1.500 animali nel corso della vita (molluschi e piccoli pesci esclusi) e se si crede davvero che si allevino esclusivamente gli animali che verranno poi comprati dai consumatori, allora sarebbe vero che ogni vegano in più potrebbe fare una qualche differenza. Questo ragionamento, però, non tiene conto di due aspetti importanti: 1) è principalmente la produzione a decidere che cosa conviene farci consumare e 2) la produzione di carne è in costante aumento (sia in Europa sia nel resto del mondo) e la carne viene venduta, oltre che a noi ricchi occidentali, anche nei Paesi in via di sviluppo, magari già lavorata e congelata.

Quindi, se la vittoria di Pirro del crescente numero di vegani serve a distrarci e a darci un contentino, illudendoci che la liberazione animale sia più vicina che 15 o 30 anni fa, cerchiamo di rinsavire, lasciamo che il «fenomeno veganismo» proceda per i fatti suoi, in relazione più o meno *casuale* con gli animali, smettiamo di impegnarci nel proselitismo vegano<sup>1</sup> e proviamo, invece, a capire che cosa si possa fare perché la questione animale diventi una tematica rilevante, centrale e inderogabile nell'agenda politica delle società contemporanee.

Fatta questa premessa sull'irrelevanza dell'aumento dei vegani da un lato e sull'importanza esagerata che alcuni antispecisti assegnano alla coerenza individuale e al conformarsi rigidamente alla dieta vegana dall'altro, vorrei collegare queste osservazioni al tema centrale di questo saggio<sup>2</sup>: buona parte del nostro sforzo comunicativo è volto a tranquillizzare le persone sul fatto che cambiare dieta (diventare vegani) sia qualcosa di facile oltre che di infinitamente piacevole. Consigli e manuali su come diventare vegan, su come cucinare bene senza utilizzare prodotti di origine animale,

1 Alcuni\* attivisti\* sostengono che occorrerebbe proprio abbandonare la parola veganismo in quanto ormai troppo compromessa e in quanto, implicitamente, sinonimo di purezza spirituale ed etica, anche nella sua accezione migliore. In quest'ottica, sarebbe decisamente preferibile dire «mangio vegan» invece che «sono vegan». Il tema è stato dibattuto nel corso dell'edizione del 2015 alla festa antispecista *VEGANCh'io* (cfr. video del workshop «Sono vegan o mangio vegan?», <https://www.youtube.com/watch?v=pagRrLAJO8k>).

2 Ovviamente, la credibilità di una persona ha a che fare anche con la sua coerenza, ma questo non può essere un criterio per valutarne l'impegno e la qualità delle idee. Pensare che i vegani debbano fungere da “modello” da imitare contribuisce a renderci antipatici, moralisti, grotteschi.

su come sostituire qualsiasi ingrediente di tutti i piatti tipici delle varie tradizioni culinarie, riempiono pubblicazioni e siti animalisti. Come se il cibo fosse un fattore facilmente variabile tra i tanti componenti della nostra vita personale e collettiva e come se le tradizioni culinarie fossero un accidente modificabile con un semplice atto di buona volontà.

In anni di letture non ho mai trovato una riflessione antispecista sull'importanza del cibo e su come questo sia strettamente connesso alla nostra vita intima e alle nostre emozioni profonde<sup>3</sup>. Le obiezioni degli onnivori – che spesso a loro volta riassumono schematicamente il problema con frasi del tipo: «Ma allora che cosa resta da mangiare?», oppure «Ma questi piatti che voi volete eliminare fan parte della nostra tradizione!», «Come è possibile vivere senza insaccati?» – sono generalmente sottovalutate dagli animalisti, tanto da far venire il dubbio che chi cambia le proprie abitudini alimentari senza troppa fatica forse è chi non è abituato a mangiare particolarmente bene o chi non vive con intensità il proprio rapporto con il cibo. Credo che persone i cui ricordi, il cui immaginario e le cui fantasie si basano principalmente su altri sensi, e poco o nulla sul gusto, liquidino troppo frettolosamente l'importanza vitale, primordiale, essenziale della tradizione culinaria in cui gli individui nascono e si formano.

Se non pensiamo al cibo come ad una semplice somma di ingredienti da utilizzarsi in cucina, ma come un fenomeno culturale di incredibile importanza (cosa di cui sono consapevoli, tra gli altri, antropologi, chef, gastronomi, buongustai e persone comuni amanti delle varie consuetudini culinarie mondiali), ci rendiamo immediatamente conto che le nostre “ricette” per cambiare stile di vita funzionano fino a un certo punto e possono far breccia solo laddove una breccia è già aperta.

Chi non ha un ricordo legato a un'esperienza alimentare o a una situazione di socializzazione il cui legante fu un pasto o un piatto particolare? Nel mio piccolo, solo per fare un esempio in cui chiunque potrà facilmente riconoscersi, ho passato infiniti pomeriggi a studiare a casa di un'amica delle scuole superiori. La merenda delle 5, che consisteva in un panino con la coppa, tagliata al momento con la piccola affettatrice posta sul tavolo della cucina, era un rituale quotidiano imprescindibile, inseparabile dal tempo passato insieme e indelebile nei miei ricordi di quei giorni. Chi non ricorda, come succede spesso per gli odori e i colori, quel preciso sapore che ha suscitato quella particolare emozione? Chi non ricorda le feste con

3 Fatta eccezione per Chloë Taylor, «Foucault e “l'etica del cibo”», trad. it. di G. Losi e M. Reggio, in «Liberazioni», n. 19, inverno 2014, pp. 4-26; cfr., inoltre, Martin Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti animali?», trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 46-68.

i parenti, passate a mangiare insieme le migliori pietanze della nostra tradizione culinaria? *Noi siamo anche il cibo che abbiamo mangiato*; siamo ciò che la nonna cucinava per noi e ciò che abbiamo mangiato per anni a scuola; siamo le grigliate con gli amici, le colazioni al sacco delle gite in montagna, le uova sode dipinte e mangiate a Pasqua, gli interminabili pranzi di nozze, le pizzate con gli amici, la polenta con il coniglio e il pollo arrosto comprato in rosticceria il sabato mattina. Siamo la festa di compleanno da McDonald's e i cannoli siciliani gustati in riva al mare. Siamo il gelato dell'estate e il panettone a Natale, la *cassoeula* e la trippa mangiata in famiglia d'inverno.

*Il cibo non è solo sopravvivenza*. Il cibo è la vita stessa e gran parte dei nostri ricordi. Entra nei nostri sogni e desideri, è intrecciato alle nostre speranze. Quasi tutti gli aspetti importanti dell'esistenza sono connessi al cibo – dalle nostre prime esperienze (con i genitori, la famiglia e gli amici) fino alle varie cerimonie; dalle feste ai funerali; dall'arte alla quotidianità di ognuno di noi<sup>4</sup>. Nonostante mangiare sia una delle attività più rilevanti della nostra vita, spesso sottovalutiamo il fenomeno. Sottovalutiamo quanto sia difficile, per chi cucina quotidianamente in casa, dover cambiare le proprie abitudini di acquisto e di lavoro per la famiglia. Sottovalutiamo la fatica di una madre (che ogni giorno deve cucinare per più persone) di dover spendere più tempo per accontentare le richieste di chi vuole una dieta diversa da quella solita. Sottovalutiamo il fatto che siamo animali abituarini e che generalmente amiamo mangiare ciò che è stato il cibo con cui siamo stati svezzati o che è da sempre parte della nostra quotidianità. Basterebbe pensare al tempo che l'umanità, fin dalle sue origini, ha dedicato a produrre cibo e a venderlo, comprarlo, cucinarlo, distribuirlo. Buona parte delle nostre giornate è dedicata a cucinare e consumare cibo. Buona parte del tempo passato con gli altri è speso mangiando insieme. *Il cibo, oltre che sopravvivenza, è relazioni*. Frequentemente associamo le persone a ciò che mangiano o a ciò che cucinano, a un particolare gusto o odore della loro cucina. Le nostre case odorano di cibo. Le strade, i negozi e i mercati espongono cibo ovunque.

Quando, affrontando la questione animale, si arriva all'enorme orrore dell'allevamento e della macellazione degli animali “da reddito”, cerchiamo paradossalmente di smorzare il più possibile la problematica del cibo, tentando di far passare il messaggio secondo cui diventare vegan

4 In questo senso, i cosiddetti disturbi alimentari non sono mai solo alimentari. Probabilmente sono risposte al disagio personale nelle relazioni o un sintomo della decisione di non conformarsi alle regole. Ci si ribella e si dialoga (o si soccombe alla società) in molti modi: attraverso la musica, la scrittura, l'arte e il cibo.

non comportamenti particolari stravolgimenti sociali e personali e che con un minimo di flessibilità mentale da parte di tutti la sofferenza animale potrebbe avere fine. Spesso abbiamo letto o sentito dire che essere vegan non significa essere disadattati o infelici e che, anzi, sarebbe *trendy* e “fico”. Tranne poche voci fuori dal coro<sup>5</sup>, il veganismo non è concepito come un atto di ribellione e rifiuto delle tradizioni sociali e famigliari. L’operazione che si cerca di compiere per convincere gli altri a cambiare menu è quella di cercare di “tradurre” la *cassoeula* tradizionale in “*cassoeula veg*”, la *Sachertorte* tradizionale in “*Sacher veg*”, il wurstel tradizionale in “*wurstel veg*”. E questo proprio perché non sembri mancare nulla di “normale” alle nostre normalissime vite e alle nostre tavole imbandite. Il veganismo rischia così di diventare il surrogato dell’onnivorismo.

Data l’estrema importanza che la maggior parte delle persone assegna al cibo e ai momenti di convivialità a questo collegati (e sarebbe molto interessante approfondire gli usi e costumi in questo senso e capire che McDonald’s non è solo un posto dove si mangia carne di pessima qualità, ma anche una nuova modalità di consumare un pasto o di festeggiare un compleanno), credo che il movimento antispecista dovrebbe puntare la propria attenzione sull’aspetto conflittuale che il cibo, potenzialmente, porta con sé. Se lo sfruttamento animale permea tutta la nostra vita personale e collettiva e se è impensabile una società capitalista vegan, il cibo vegan non può che rivelarsi uno strumento di disturbo e dissenso. Il cibo, proprio per la sua importanza materiale e simbolica, può diventare un’arma di ribellione. Ribellione delle madri al loro ruolo di “angeli del focolare”, rivolta dei figli e delle figlie nei confronti di genitori che esigono che si mangi questo o quello, rivolta di chiunque contro i cerimoniali del sacrificio in cui si immolano vite animali per la felicità e la soddisfazione degli umani.

Un caro amico mi disse che anni fa il suo particolare modo di protestare in casa contro la pratica di mangiare carne – protesta volta a sottolineare la sua disubbidienza nei confronti degli usi e dei costumi di famiglia – consisteva nel consumare il suo cibo veg in piedi, davanti al posto assegnatogli a tavola, senza sedersi e con il piatto in mano. Trovo che modalità di questo tipo abbiano una potenza (non solo simbolica) dirompente ed esprimano al meglio che cosa intendiamo quando diciamo che non mangiamo animali: *protestiamo, ci rifiutiamo, scompaginiamo i ruoli e le regole sociali.*

La protesta è esattamente l’opposto della direzione che prendiamo quando in pubblico pubblicizziamo la dieta vegana come una scelta al pari di tante altre, quando cerchiamo di mitigare il più possibile gli inconvenienti e le seccature di una vita veg. Minimizzando gli svantaggi sociali, insistendo sulla facilità e i vantaggi personali di “diventare veg”, auspicando l’integrazione sociale di chi non consuma animali e derivati, è molto probabile che si “conquisterà” un qualche salutista in più ma inevitabilmente si perde il potenziale di ribellione e di rivolta sociale che il rifiuto politico di cibo animale necessariamente porta con sé. Se non vogliamo che gli animali spariscano dalla nostra vista, offuscati dalle ricette e dalle diete, possiamo pensare di riportarli in primo piano solo tramite una critica aspra e serrata del mondo antropocentrico che quotidianamente ci e li circonda.

Come in un *simbolico sciopero della fame perenne*, dovremmo non smettere mai di protestare e non, invece, metterci alla ricerca del consenso e dell’accettazione sociale, modificando qua e là qualche scelta dietetica e lasciando invariato il quadro d’insieme. Dovremmo impegnarci a far sì che ogni persona che decide di rifiutarsi di consumare animali possa sentirsi un *disertore*, un disubbidiente, qualcuno che mina l’ordine prestabilito, i valori e le tradizioni consolidate di questa società dei consumi e non un cittadino felice e acquietato che ha vinto la sua modesta battaglia personale per poter consumare del seitan al posto della bistecca nella mensa dove lavora.

In questo cambio di prospettiva ci potremmo accorgere che molte persone che oggi si sentono scosse e interrogate dalla questione animale ma non sono ancora veg, forse hanno reali difficoltà a concepire un modo diverso di nutrirsi e non sono per forza persone insensibili o indifferenti alla morte animale. Che sia proprio lì che si nasconda la famosa “massa critica” per un reale cambiamento dei rapporti di forza?

5 Al proposito, cfr. Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio, Ortica, Aprilia 2014, che collega strettamente veganismo e rifiuto delle regole famigliari e di genere.

## Dinesh Joseph Wadiwel I pesci resistono?<sup>1</sup>

Nel 2010, l'organizzazione inglese *Fishcount.org.uk* pubblicò un rapporto pionieristico il cui scopo era quello di stimare il numero di animali marini selvatici uccisi ogni anno per la pesca commerciale. Tali dati erano già stati resi disponibili da organizzazioni nazionali e internazionali; tuttavia, la maggior parte delle stime precedenti, ad esempio quelle fornite dalla FAO, erano basate su valutazioni di peso e non di numero, e confondevano in tal modo la percezione pubblica circa il numero effettivo di animali marini utilizzati dagli umani<sup>2</sup>. A seguito della loro ricerca, *Fishcount.org.uk* e l'autrice principale del rapporto, Alison Mood, poterono presentare una statistica che non può che far riflettere: il numero di pesci selvatici macellati ogni anno dalla pesca commerciale varia dagli 0,97 ai 2,7 miliardi<sup>3</sup>.

In un rapporto successivo, Mood e Phil Brooke provarono a valutare il numero di pesci uccisi ogni anno nell'ambito della piscicoltura (o acquacoltura): la loro stima relativa al 2012 era dell'ordine di 37-120 miliardi all'anno<sup>4</sup>. (Se consideriamo questi dati in prospettiva, i numeri forniti dall'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura indicano che, nel 2010, sono stati macellati per il consumo umano 63 miliardi di animali terrestri, cifra che probabilmente si atte-

sta intorno ai 70 miliardi nell'anno appena passato)<sup>5</sup>. Queste cifre non includono il numero potenzialmente elevato di pesci catturati a livello globale nell'ambito della pesca sportiva<sup>6</sup>.

Sappiamo che lo sfruttamento di animali marini a scopo alimentare è destinato ad aumentare. Il consumo mondiale di pesce pro capite è all'incirca raddoppiato negli ultimi 50 anni (da 9,9 chilogrammi a 19,2 chilogrammi per persona all'anno), il che significa che non solo si uccidono più pesci allo scopo di nutrire una popolazione umana in crescita in tutto il mondo, ma anche che gli umani stanno mangiando, in media, più pesci pro capite di quanto sia mai accaduto in passato<sup>7</sup>. La cattura industriale di pesci selvatici e, in particolare, gli effetti dell'aumento esponenziale del consumo umano sono stati oggetto di preoccupazioni ambientali. La FAO afferma che nel 2011 all'incirca il «28,8% degli stock ittici sono stati pescati con modalità biologicamente insostenibili»<sup>8</sup>.

Non stupisce, allora, che il premio Nobel Paul Crutzen, nel descrivere l'epoca geologica nota come «antropocene», abbia individuato nella pesca intensiva un esempio di attività umana con un significativo impatto su scala planetaria. Nel 2002, Crutzen osservò che «le operazioni di pesca prelevano più del 25% della vita negli oceani polari e il 35% negli oceani delle fasce a clima temperato»<sup>9</sup>. I pesci selvatici rappresentano senza dubbio la maggior parte di tutto il pesce catturato a livello globale; tuttavia, la pesca industrializzata si sta trasformando, passando dall'uso della predazione meccanizzata alla piscicoltura intensiva. Dagli anni '90, a seguito dell'esplosione dell'acquacoltura (ad un tasso di crescita di circa il 9,5% all'anno), il pesce d'allevamento rappresenta una proporzione significativa di tutti i pesci uccisi per uso umano, ammontando a circa il 42%<sup>10</sup>. Oggi, a livello mondiale, la piscicoltura ha superato l'allevamento di manzo quale fonte di proteine animali<sup>11</sup>. Le aziende di acquacoltura

1 Questo articolo è la rielaborazione dell'intervento tenuto presso lo *Human Rights and Animal Ethics Research Network* dell'Università di Melbourne nel dicembre 2014. I miei più sinceri ringraziamenti vanno ai tanti studenti che hanno contribuito allo sviluppo di questo saggio con le loro osservazioni e il loro impegno: fra questi, Siobhan O'Sullivan, Clare McCausland, Matthew Chrulew, Sue Donaldson e Rhiannon Galla. [La presente è la traduzione dell'articolo pubblicato in «Cultural Studies Review», vol. 22, n. 1, marzo 2016, pp. 196-242 – N.d.T.]

2 Cfr., ad es., *Food and Agriculture Organization (FAO)*, «FAOSTAT» (dati relativi al 2010), [www.faostat.fao.org](http://www.faostat.fao.org).

3 Alison Mood, «Worse Things Happen at Sea: The Welfare of Wild-Caught Fish», *fishcount.org.uk*, 2010, p. 71. Cfr., inoltre, Peter Singer, «Fish: The Forgotten Victims on Our Plate», in «The Guardian», 14 settembre 2010, <http://www.theguardian.com/commentisfree/cif-green/2010/sep/14/fish-forgotten-victims>.

4 Alison Mood e Phil Brooke, «Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year», *fishcount.org.uk*, 2012, p. 1.

5 FAO, «FAOSTAT», cit.

6 Esistono alcuni studi su aree geografiche circoscritte che hanno cercato di quantificare il numero di pesci uccisi dalla pesca sportiva. Cfr., ad es., Claire Smallwood, Ken Pollock, Brent Wise, Norman Hall e Dave Gaughan, «Quantifying Recreational Fishing Catch and Effort: A Pilot Study of Shore-based Fishers in the Perth Metropolitan Area», in «Fisheries Research Report», n. 216, Department of Fisheries, Western Australia, 2011.

7 FAO, «The State of World Fisheries and Aquaculture, 2014», FAO, Roma 2014, p. 3.

8 *Ibidem*, p. 7.

9 Paul J. Crutzen, «Geology of Mankind», in «Nature», vol. 415, 2000, p. 23. Cfr., inoltre, Paul J. Crutzen e Eugene Stoermer, «The “Anthropocene”», in «Global Change Newsletter (IGBP)», n. 41, 2000, pp. 17-18.

10 FAO, «The State of World Fisheries and Aquaculture, 2014», cit., pp. 6 e 19.

11 Michael Marshall, «Farmed Fish Overtakes Farmed Beef for First Time», in «New Scientist», 19 giugno 2013, <http://www.newscientist.com/article/dn23719-farmed-fish-overtakes-farmed->

costituiscono un elemento centrale dell'approvvigionamento alimentare globale.

Il quadro del benessere animale nel contesto della pesca industrializzata è terrificante<sup>12</sup>. Nonostante l'enorme dimensione del settore, non vi sono prove dell'utilizzo, nelle pratiche di pesca, di misure adeguate a tutela del benessere e con lo scopo di ridurre la sofferenza derivante dallo sfruttamento. Esistono tutta una serie di questioni aperte relative al benessere degli animali in rapporto ad alcune pratiche di pesca sportive e industriali, incluse la pesca con lenza, l'uso di reti e il trauma associato alla cattura e al trasporto di pesce vivo<sup>13</sup>. Ad ogni modo, la modalità di macellazione utilizzata per i pesci nella maggior parte delle pratiche del settore ci offre il quadro più significativo della scarsità di tutele minime.

La modalità più diffusa di macellazione utilizzata dal settore della pesca è la morte per asfissia, nella quale i pesci vengono lasciati morire lentamente a causa di carenza di ossigeno. Ci vuole parecchio perché un pesce muoia ed è stato dimostrato che il lasso di tempo che precede lo stordimento, cioè il periodo durante il quale i pesci soffrono prima di perdere coscienza, è considerevole. La trota iridea impiega un quarto d'ora; l'orata 25 minuti e il branzino 60 minuti<sup>14</sup>. La pratica diffusa di mettere i pesci vivi in un impasto di ghiaccio non migliora la situazione; è infatti probabile che in tal modo si prolunghi ulteriormente il tempo che precede l'effettivo stordimento; alcuni studi hanno dimostrato che per perdere coscienza le trote impiegano tra i 28 e i 198 minuti, i salmoni 60 minuti e le orate dai 20 ai 40 minuti<sup>15</sup>. Molti pesci subiscono l'eviscerazione da vivi come parte del processo di macellazione. Alcuni pesci sono

beef-for-first-time.html#.VLSaUiuUeP8.

12 Cfr. l'ottima sintesi di Celeste Black, «The Conundrum of Fish Welfare», in Peter Sankoff, Steven White e Celeste Black (a cura di), *Animal Law in Australasia: Continuing the Dialogue*, seconda edizione, Federation Press, Sydney 2012, pp. 245-263.

13 Cfr., ad es., Fisheries Society of the British Isles (FSBI), «Fish Welfare», in «Briefing Report», n. 2, 2002; Animals Australia, «Fishing», <http://www.animalsaustralia.org/issues/fishing.php>; Paul J. Ashley, «Fish Welfare: Current Issues in Aquaculture», in «Applied Animal Behaviour Science», vol. 104, 2007, pp. 199-235; A. Mood, «Worse Things Happen at Sea: The Welfare of Wild-Caught Fish», fishcount.org.uk, 2010; e Australian Animal Welfare Strategy, «Commercial Capture Fishing Guidelines», <http://www.australiananimalwelfare.com.au/content/aquatic-animals/commercial-capture-fishing-guidelines2>.

14 Bianca Maria Poli, Giuliana Parisi, Federico Scappini e Giulia Zampacavallo, «Fish Welfare and Quality as Affected by Pre-Slaughter and Slaughter Management», in «Aquaculture International», vol. 13, 2005, pp. 29-49.

15 *Ibidem*, p. 38. Si fa qui riferimento ai periodi di stordimento osservati, ma esiste una grande variabilità; un gran numero di osservazioni aneddotiche suggerisce, infatti, che alcuni pesci sopravvivono per parecchie ore prima di morire asfissati.

ancora in vita durante e dopo lo sventramento; uno studio indica che i tempi di stordimento variano tra i 25 e i 60 minuti per il pesce sventrato<sup>16</sup>. L'impiego di anidride carbonica può accelerare la perdita di coscienza, ma può avere come conseguenza una «reazione rapida e violenta: ripetuto nuotare in tondo, tentativi di fuggire dalla vasca e un'attività anormale prima dello stordimento»<sup>17</sup>. In alcuni casi, è necessario un tempo relativamente lungo per stordire gli animali marini utilizzando anidride carbonica; ad esempio per le anguille sono necessari 109 minuti<sup>18</sup>.

Molti pesci sono *indirettamente* uccisi o feriti da reti, ami o dagli altri pesci prima di finire a bordo di una nave. Tuttavia, molte forme di sofferenza sono *direttamente*, e volutamente, imposte ai pesci come parte del processo di uccisione, spesso come mezzo per produrre un bene commerciale maggiormente desiderabile alla fine del processo (ossia, carne di pesce). Un esempio è il taglio delle branchie del pesce che viene poi rimesso, ancora vivo, in acqua. Questo metodo utilizza il cuore pulsante del pesce, ancora in vita, per drenarne il sangue dal corpo, teoricamente allo scopo di migliorarne la carne in termini di gusto e aspetto. Nel caso delle anguille, è prassi comune metterle in un bagno di acqua salata per «purificarle dal fango», – processo per il quale le anguille provano repulsione – prima di venire eviscerate da vive. L'intero calvario dura circa 20 minuti<sup>19</sup>.

Sebbene gli orrori descritti siano parte integrante della pesca e del sistema industriale collegato, la sfida che animalisti, studiosi e lavoratori si trovano a fronteggiare rimane comunque scoraggiante. Mentre, se non altro, alcune forme di tutela legale sono accettate per la maggior parte degli animali terrestri abitualmente utilizzati per produrre cibo, le stesse non valgono per i pesci<sup>20</sup>. Ciò è da attribuirsi anche a un mancato consenso sulla capacità dei pesci di provare dolore o che questo conti quantomeno qualcosa. Esiste un certo livello di consapevolezza che gli animali terrestri utilizzati per cibo, esperimenti e attività ricreative possano soffrire, il che ha portato alla promulgazione di leggi sul loro benessere e ad una regolamentazione volta a minimizzarne la

16 Fishcount.org.uk, «Humane Slaughter», <http://fishcount.org.uk/fish-welfare-in-commercial-fishing/humane-slaughter>.

17 B. M. Poli, G. Parisi, F. Scappini e G. Zampacavallo, «Fish Welfare and Quality as Affected by Pre-Slaughter and Slaughter Management», cit., p. 39.

18 *Ibidem*, p. 38.

19 Cfr. P. J. Ashley, «Fish Welfare: Current Issues in Aquaculture», cit.

20 Cfr. C. Black, «The Conundrum of Fish Welfare», cit.

sofferenza<sup>21</sup>. Questo dà forza agli argomenti utilizzati dagli animalisti per difendere gli animali terrestri, argomenti che di solito sono sostenuti dal tentativo di far valere la sofferenza degli animali sull'utilità umana<sup>22</sup>. Nel caso dei pesci non esiste un consenso universale rispetto alla realtà della loro sofferenza e ciò rende ancora più arduo il compito di difenderli. Gli attivisti sono costretti prima di tutto ad affermare che i pesci soffrono davvero (poiché questo è considerato un fatto controverso), per poi chiedere almeno misure minime (spesso davvero irrisorie) per attenuare l'intensità di tale sofferenza<sup>23</sup>.

Quanto detto è almeno in parte il risultato dell'incertezza della scienza circa la sofferenza dei pesci. Esistono, però, molti studi scientifici che hanno dimostrato che alcuni pesci provano dolore e che questo ha importanti implicazioni per il loro benessere. Nel 2003, ad esempio, Sneddon e colleghi condussero alcuni esperimenti sulle trote arcobaleno e osservarono comportamenti di fuga in caso di esperienze potenzialmente dolorose e che la somministrazione di morfina riduceva significativamente i comportamenti legati alla percezione del dolore<sup>24</sup>.

21 Nel caso dell'Australia, tali norme comprendono provvedimenti legislativi come l'*NSW Prevention of Cruelty to Animals Act* del 1979 e l'*Australian Animal Welfare Strategy*. L'approccio legato al benessere animale ha però i suoi limiti ed è stato fortemente criticato da parte di alcuni attivisti e ricercatori animalisti. Ad es., la legislazione contro la crudeltà prevede molte eccezioni per particolari specie o esclude alcune azioni – come l'uccisione – dalla definizione di “crudeltà”. Come ha fatto notare Caulfield, «uccidere un animale non è di per sé un atto crudele» (Malcolm Caulfield, *Handbook of Australian Animal Cruelty Law*, Animals Australia, Sydney 2008, p. 139).

22 È un calcolo utilitarista quello che costituisce il nodo centrale delle considerazioni relative al benessere animale. Cfr. John Webster, «Farm Animal Welfare: The Five Freedoms and the Free Market», in «*Veterinary Journal*», vol. 161, n. 3, 2004, pp. 229-237.

23 Un esempio di questa strategia argomentativa è la pagina web sulla pesca di *Animals Australia*, in cui si legge: «Pescare è considerato dalla maggior parte degli australiani un'attività ricreativa, un passatempo, e l'Australia possiede una grande flotta di pesca commerciale. Qualsiasi gruppo animalista che sollevi la questione del benessere dei pesci in questo Paese viene immediatamente deriso. Prendere coscienza del fatto che i pesci provano dolore (non solo fisico) non è certo una cosa di cui avverte la necessità chi si diverte a pescare, o chi trae profitto da tale attività. In quanto organizzazione per la protezione animale, il ruolo di *Animals Australia* è quello di presentare alla comunità i dati di fatti che possono permettere di prendere decisioni consapevoli – sia che si tratti di pescatori sia che si tratti di coloro che mangiano pesce – considerando che molti membri della comunità, se informati, faranno scelte personali tese a non nuocere agli altri. Perciò, il fatto che i pesci soffrano è un'ulteriore scomoda verità che deve essere conosciuta» (Animals Australia, «Fishing: Can They Suffer? Do They Feel Pain? Understanding the Creatures of the Marine Kingdom», <http://www.animalsaustralia.org/issues/fishing.php>).

24 Sneddon sostiene: «La somministrazione di morfina riduce significativamente i comportamenti legati alla percezione del dolore e la pulsazione degli opercoli; pertanto, la morfina sembra svolgere un'attività analgesica per la trota iridea. È assodato che tali comportamenti legati al dolore non sono semplici riflessi e, quindi, esistono le basi per sostenere che i pesci percepiscono il dolore» (cfr. L. Sneddon, «The Evidence for Pain in Fish: The Use of Morphine as an Analgesic», in «*Applied Animal Behaviour Science*», vol. 83, n. 2, 2003, pp. 153-162). Cfr., inoltre, Lyne U. Sneddon, Victoria A. Braithwaite e Mike J. Gentle, «Do Fish Have Nociceptors?: Evidence for the Evolution of a Vertebrate Sensory System», in «*Proceedings of the Royal Society London*», Series B, vol. 270, n. 1520, 2003, pp.

Questi studi e i problemi che sollevano sono stati ulteriormente ampliati da una collega di Sneddon, Victoria Braithwaite in *Do fish Feel Pain?*<sup>25</sup>. Al contrario, altri scienziati, facendo eco alle convinzioni di Cartesio che considerava gli animali come meri automi (*bête-machine*), hanno negato recisamente che i pesci possano provare dolore, sostenendo che mostrino esclusivamente delle reazioni riflesse agli stimoli<sup>26</sup>. In particolare, nel 2012, Rose e colleghi hanno contestato l'idea secondo cui i pesci provino dolore:

Anche se fossero coscienti, sarebbe ingiustificato supporre che i pesci posseggano una capacità di provare dolore simile a quella umana. Nel complesso, le prove comportamentali e neurobiologiche analizzate mostrano che le risposte dei pesci agli stimoli nocicettivi sono limitate e che è improbabile che i pesci provino dolore<sup>27</sup>.

L'incertezza della comunità scientifica a questo proposito, combinata a una difesa della conservazione delle tradizionali pratiche di pesca, sfocia in un silenzio perverso sul loro benessere. La mancanza di accordo sulla questione della loro sofferenza produce inazione e limita la possibilità dei rappresentanti politici di promulgare provvedimenti volti a mitigarne la sofferenza. Come sostiene Black, «l'assenza di consenso sulla questione fondamentale della sofferenza dei pesci può essere utilizzata per escluderli dalle norme sul benessere animale»<sup>28</sup>.

1115-1121; e Victoria A. Braithwaite e Felicity A. Huntingford, «Fish and Welfare: Can Fish Perceive Pain and Suffering?», in «*Animal Welfare*», n. 13, 2004, S87-S92. Ho tralasciato qui il campo di ricerca emergente relativo alle emozioni e all'intelligenza dei pesci (al proposito cfr., ad es., Culum Brown, «Fish Intelligence, Sentience and Ethics», in «*Animal Cognition*», n. 18.1, 2015, pp. 1-17).

25 V. A. Braithwaite, *Do Fish Feel Pain?*, Oxford University Press, Oxford 2010.

26 Su questo dibattito, cfr. John Cottingham, «A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals», in «*Philosophy*», vol. 53, 1978, pp. 551-559.

27 James D. Rose, Robert Arlinghaus, Steven J. Cooke, Ben Diggles, William Sawynok, Don Stevens e Clive D. L. Wynne, «Can Fish Really Feel Pain?», in «*Fish and Fisheries*», vol. 15, n. 1, 2014, pp. 97-133. Cfr., inoltre, J. D. Rose, «The Neurobehavioral Nature of Fishes and the Question of Awareness and Pain», in «*Reviews in Fisheries Science*», vol. 10, n. 1, 2002, pp. 1-38. Key ha recentemente proposto un altro argomento a sostegno della tesi secondo cui i pesci non provano dolore (cfr. Brian Key, «Why Fish Do Not Feel Pain», in «*Animal Sentience*», vol. 1, n. 3, 2016, <http://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss3/1/>). Cfr. anche la mia replica: D. J. Wadiwel, «Fish and Pain: The Politics of Doubt», in «*Animal Sentience*», vol. 1, n. 3, <http://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss3/31/>.

28 C. Black, «The Conundrum of Fish Welfare», cit., pp. 250-251. La mancanza di consenso sulla sofferenza dei pesci permette, tra l'altro, la prosecuzione delle pratiche di pesca sportiva e industriale. Sotto questo aspetto, è forse indicativo il fatto che i pescatori sportivi abbiano salutato con favore la pubblicazione dello studio di Rose e altri (cfr. nota 27). Salter ha proclamato: «I pescatori dovranno sempre confrontarsi con la questione “i pesci provano dolore?”, finita nuovamente sui giornali, ma ora potranno farlo nel modo migliore grazie all'eccellente lavoro del professore americano James Rose. Se



Gli animalisti si trovano pertanto di fronte a un dilemma tattico su come rispondere alla massiccia violenza umana diretta contro i pesci. L'incremento mondiale di utilizzo degli animali terrestri per l'alimentazione già rappresenta una sfida etica e politica straordinaria. La realtà del crescente sfruttamento degli animali, l'espandersi della riproduzione industrializzata, la prigionia e la macellazione, combinate con la scarsa volontà dei rappresentanti politici e dell'opinione pubblica di modificare questa situazione, indicano che le prospettive di cambiamento rimangono esigue perfino nel caso degli animali terrestri. Come hanno sottolineato Sue Donaldson e Will Kymlicka: «Per il prossimo futuro, ci si può aspettare che sempre più animali ogni anno verranno allevati, imprigionati, torturati, sfruttati e uccisi per soddisfare i desideri umani»<sup>29</sup>. Per gli animali marini la situazione è ancora più fosca: la crescente domanda a livello globale, l'espansione esponenziale dell'acquacoltura industriale e un dubbio consenso circa la sofferenza dei pesci suggeriscono che il benessere dei pesci continuerà a non essere una questione prioritaria nell'ottica di una massiccia ristrutturazione del consumo di proteine a favore di quelle derivate dai pesci.

Per queste ragioni, nel presente articolo lascerò da parte almeno parzialmente la questione della sofferenza dei pesci e mi concentrerò sulla comprensione del potenziale contenuto nella domanda: «I pesci resistono?». Questo mio interesse scaturisce dal fatto che la resistenza offre un modello alternativo per considerare l'*agency* politica. Se assegniamo agli animali un riconoscimento morale in base alla loro sensibilità, allora sosteniamo che il valore morale dipende da una sorta di capacità innata relativa alla "senzienza" [*sentience*] (ad esempio, la capacità di provare dolore o emozioni). Di fatto, gli approcci animalisti classici hanno cercato proprio di dimostrare tale capacità al fine di "dare consistenza" alla richiesta di riconoscimento morale. Ad esempio, *Liberazione animale* di Peter Singer fa ricorso a un approccio utilitaristico alla sofferenza al fine di riconoscere le richieste morali degli animali. Tom Regan ne *I diritti animali* sostiene che gli animali in quanto «oggetti-di-una-vita» hanno un valore morale intrinseco. Martha Nussbaum applica agli animali un approccio che tiene conto delle loro capacità, al fine di sostenere che la soddisfazione dei loro bisogni è necessaria affinché possano prosperare e

vi capita di incontrarlo, offritegli una birra» (Martin Salter, «Fishos Buoyed by "Fish Pain" Study», in «Fishing World», 24 gennaio 2013, <http://www.fishingworld.com.au/news/blog-fishos-buoyed-by-fish-pain-study>).

<sup>29</sup> Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 2.

che, quindi, è nostro dovere riconoscerla<sup>30</sup>. A differenza di questi approcci, il mio interesse per la resistenza nasce dall'osservazione che questa fa emergere una forma di *agency* politica che non ha la necessità di fondarsi su una capacità o un valore innato. Se pensiamo alla resistenza – ad esempio, alla mobilitazione politica contro un dittatore – non ci interessa, almeno inizialmente, riconoscere il valore morale di coloro che resistono; siamo invece interessati a come essi siano coinvolti in rapporti di potere. La comprensione della resistenza trae esplicitamente ispirazione dalla tradizione stabilita da Foucault, tradizione che concepisce la resistenza in quanto relazione costante con il potere. Secondo Foucault, il potere definisce l'esistenza della sua stessa contestazione<sup>31</sup>, comportando:

Punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, marcando gli individui stessi, smembrandoli e rimodellandoli, tracciando in loro, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili<sup>32</sup>.

La concezione del potere di Foucault va intesa come una sorta di braccio di ferro tra forze in attrito tra loro e considera gli elementi di

<sup>30</sup> Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, NET, Milano 2003. Cfr., inoltre, *Id.*, «Speciesism and Moral Status», in «Metaphilosophy», vol. 40, nn. 3-4, 2009, pp. 567-581; Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990; Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, trad. it. di G. Costa, R. Albicca, F. Lelli e S. Zullo, Il Mulino, Bologna 2007; e *Id.*, «Beyond "Compassion and Humanity"», in Cass R. Sunstein e Martha Nussbaum (a cura di), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 299-320.

<sup>31</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 83. Si noti la risonanza con la definizione di Weber: «Con "potere" [*Macht*] intendiamo qui molto in generale la possibilità di uno o più uomini di affermare la propria volontà in un agire comunitario anche contro la resistenza di altri partecipanti» (Max Weber, *Economia e società*, trad. it. di M. Palma, Donzelli, Roma 2005, p. 255). La differenza fra questa concezione del potere e quella di Foucault è che in quest'ultimo modello la "volontà" di un individuo non ha rilevanza nella produzione del potere. La nostra "volontà" è essa stessa un prodotto della relazione di potere in cui siamo presi – gli effetti del potere sono raramente il risultato di un'intenzione. Va comunque sottolineato che Foucault ha modificato la propria concezione sulla resistenza o, quantomeno, ha proposto diverse prospettive al riguardo nei suoi scritti più recenti. Sarebbe scorretto sostenere che in tali scritti la resistenza non sia più importante; al contrario, il problema della resistenza viene riletto in forme differenti. Ad es., Foucault discute a lungo, nelle lezioni del 1977-1978, il concetto di "contro-condotta" come forma di resistenza ai regimi governamentali (cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 142-151). Le ultime lezioni di Foucault contengono un utile riassunto della sua stessa traiettoria metodologica: cfr., in particolare, *Id.*, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 12-16; e *Id.*, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. di M. Galzigna e F. Gros, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 19-21.

<sup>32</sup> *Id.*, *La volontà di sapere*, cit., pp. 85-86.

resistenza come un impegno “agentivo” all’interno dei rapporti di potere, senza dover dimostrare che coloro che resistono posseggano capacità degne di riconoscimento morale (linguaggio, ragione, capacità di sofferenza, ecc.)<sup>33</sup>. Per certi versi, considerare le dinamiche di potere nell’ambito di questa cornice è sufficiente per capire che dove c’è potere, lì c’è anche resistenza. Concentrarsi sulle relazioni di potere e sulla resistenza ci permette di interrogarci se le prime siano relazioni “eque”, in particolare quando sono violente. Così, quando pensiamo alla resistenza politica all’autorità, spesso ci chiediamo se la resistenza sia giustificata e in quale modo coloro che protestano stanno reagendo al potere. Pensare in termini di resistenza apre a questioni di giustizia sociale, anche senza bisogno di definire se chi resiste abbia o meno una capacità innata individuale da riconoscere moralmente (ad esempio, la capacità di soffrire).

Il mio obiettivo è comprendere se la concettualizzazione della resistenza dei pesci offra una qualche opportunità per ripensare la violenza umana verso gli animali marini e se sia in grado di forgiare nuovi strumenti per l’attivismo animalista. In questo saggio, uso il termine “pesce” in maniera generica per descrivere gli “animali marini”. Sono già state discusse in altra sede le difficoltà di discriminare fra le diverse categorie di animali marini – mammiferi, vertebrati e invertebrati acquatici – e se siano dovute loro considerazioni morali differenti<sup>34</sup>. In linea con l’ampia questione concettuale posta, non considererò la classificazione tassonomica degli animali marini e se le relative variazioni suggeriscano modi diversi di comprenderne la resistenza. Il mio interesse principale sono i pesci oggetto della pesca industrializzata e non trarrò conclusioni da studi osservazionali allo scopo di “provare” che i pesci resistono attraverso comportamenti normativamente definiti.

Come spiegherò nella sezione seguente, uno dei compiti che mi prefiggo è quello di affrontare la resistenza dei pesci come “problema epistemologico”, ossia come un problema relativo alle modalità con cui inquadriamo la conoscenza umana dei pesci e come questa modelli ciò che possiamo conoscere e ritenere possibile. Nella seconda parte, analizzerò le proposte che sono state avanzate sulla resistenza nell’ambito degli *Animal Studies*. Considererò in particolare il modello “autonomo” di resistenza, in quanto quello più promettente nel caso dei pesci. Infine, applicherò tale modello per esaminare tre tecnologie di pesca: l’amo, le reti a circuizione e l’acquacoltura. La mia tesi è che queste tecnologie

siano state sviluppate per contrastare la resistenza creativa dei pesci, ponendo in tal modo le basi per una diversa concettualizzazione della resistenza animale.

### Epistemologie di resistenza ittica: “in realtà, il pesce voleva morire”

Per comprendere la resistenza dei pesci è necessario occuparsi dapprima della questione dell’“epistemologia” e, successivamente, del concetto di «violenza epistemica»<sup>35</sup>. Per alcuni aspetti, alla domanda «i pesci resistono?» si può rispondere ponendola dal punto di vista delle epistemologie, ossia di ciò che “sappiamo” e di come ciò che “sappiamo” definisca l’ambito del possibile. Prenderò pertanto in esame l’“epistemologia” in quanto sistema di conoscenza o di verità: è entro i confini di un sistema di verità che possiamo verificare se talune affermazioni siano vere o false e un sistema di verità traduce il modo in cui vediamo e comprendiamo il mondo. Un esempio di epistemologia è il sistema di conoscenza che è stato costruito intorno al metodo scientifico, che si basa su osservazioni sistematiche e ripetute del mondo e dei fenomeni e che, sulla base di tali osservazioni, teorizza quello che potrebbe essere vero. Una questione relativa all’epistemologia è il modo in cui inquadriamo un problema particolare, come la cornice a cui si fa ricorso permetta di collocare gli attori e come definisca ciò che è possibile o impossibile in un determinato contesto.

Questa concezione dell’epistemologia, che dà la preferenza alla comprensione del contesto, delle dinamiche e degli effetti di ciò che conosciamo come vero, piuttosto che cercare di verificare ciò che è “vero” in quanto tale, discende da una prospettiva esplicitamente foucaultiana che considera l’epistemologia come il risultato di processi sociali e politici di contestazione<sup>36</sup>. L’approccio di Foucault permette di comprendere e ridefinire il metodo “scientifico” da una raccolta progressiva di documentazione su ciò che è vero realizzata attraverso l’osservazione empirica (ad esempio, attraverso la sperimentazione per chiarire se i pesci provino dolore) alla comprensione della conoscenza come fattore produttivo di ciò che è possibile e di ciò che è possibile pensare:

33 Cfr. D. J. Wadiwel, «Lubricative Power», in «Theory and Event», vol. 12, n. 4, 2009.

34 Cfr. C. Black, «The Conundrum of Fish Welfare», cit., pp. 245-246.

35 In questo articolo prendo esplicitamente le mosse dalla concettualizzazione della violenza epistemica e della resistenza che ho elaborato in *The War against Animals*, cit.

36 Si veda il famoso paragrafo conclusivo de *Le parole e le cose* (M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, pp. 413-414).

Non verranno quindi [...] descritte conoscenze nel loro progresso verso un'obiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce, è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità<sup>37</sup>.

Qui il fulcro dell'approccio foucaultiano non è valutare la conoscenza, o la storia della conoscenza, attraverso la comprensione della sua potenziale "prossimità" a una verità oggettiva. Al contrario, per Foucault è molto più interessante capire come un regime di verità condizioni la possibilità e come questo, a sua volta, moduli i rapporti di potere.

Tale approccio è incredibilmente fecondo per svelare i rapporti umani di potere nei confronti dei pesci. Come detto in precedenza, una delle criticità nel valutare se sia dovuta una qualche forma di benessere ai pesci utilizzati dagli umani trova terreno fertile nell'attuale dibattito scientifico incentrato sulla sofferenza dei pesci. Per questo è importante considerare l'inquadramento epistemologico. Il fatto che la sofferenza dei pesci sia dibattuta, il fatto che sia necessario che gli scienziati rispondano a questa domanda prima che noi si decida di agire, rappresenta un problema di definizione che rende impossibile immaginare una tutela dei pesci – o, meglio ancora, di smettere di pescarli – fino a quando non sia provato che soffrono.

Forse è ancor più preoccupante che questo inquadramento dia origine a posizioni apparentemente razionali, che però sono facilmente smascherabili come irrazionali e sicuramente come ingiustificabili nel momento in cui vengono esaminate a partire da una differente prospettiva sul concetto di "verità". Attualmente gli umani uccidono migliaia di miliardi di pesci; molti di questi sono cacciati e macellati (o allevati in maniera intensiva e macellati) con il minimo grado di (o senza le) necessarie tutele per il loro benessere. Sembra che gli umani si sentano legittimati a continuare queste pratiche perché la scienza non ha finora dimostrato incontrovertibilmente la sofferenza dei pesci. Non vi sono prove sufficienti per sostenere il cambiamento e cambiare è faticoso<sup>38</sup>. D'altra parte si

37 *Ibidem*, p. 12.

38 J. D. Rose, R. Arlinghaus, S. J. Cooke, B. Diggles, W. Sawynok, D. Stevens e C. D. L. Wynne, «Can Fish Really Feel Pain?», cit., p. 123.

potrebbe ugualmente sostenere che *non* dovremmo utilizzare il pesce fino a quando non sia chiaro se i pesci soffrano o meno.

Data la gravità della quantità di sofferenza potenziale che potremmo far subire a migliaia di miliardi di pesci, la "posizione razionale" potrebbe semplicemente essere quella di non far loro del male o, in alternativa, offrire loro la massima tutela possibile fino a quando si avrà la prova incontrovertibile della loro sofferenza o della loro insensibilità. Certamente alcune delle precauzioni minime che sono state adottate nei confronti dei pesci si sono sviluppate a partire da un approccio basato sul "beneficio del dubbio", ma ciò è stato aspramente criticato proprio perché, come detto, la sofferenza dei pesci è stata inquadrata in modo tale da dare per scontato che si possa continuare a pescare fintantoché non si dimostri che non è lecito farlo<sup>39</sup>.

Quanto detto non intende mettere in discussione il metodo scientifico e la sua capacità di rispondere all'urgente domanda «i pesci soffrono?», ma sottolineare che l'epistemologia della sofferenza dei pesci è influenzata significativamente da un importante investimento umano in termini monetari, infrastrutturali, dietetici, istituzionali fondato proprio sulla sofferenza del pesce, aspetto che, a sua volta, influenza la posta in gioco circa il modo in cui vediamo il pesce e il significato attribuito alla domanda «i pesci soffrono?». Il fatto che utilizziamo i pesci in quantità mostruose e in maniera tale che siano suscettibili di sofferenza e che facciamo questo in assenza di dati scientifici affidabili è indicativo della relazione esistente tra il nostro sistema di verità, il potere e il modo in cui questo dà forma ai problemi e definisce le posizioni soggettive. Al posto di domandarci se i pesci soffrono, dovremmo chiederci: «Come possiamo utilizzare il pesce così come facciamo e nei termini in cui lo facciamo quando non siamo ancora certi che non soffra?»<sup>40</sup>.

39 «Un argomento a favore di politiche restrittive in materia di benessere animale è emblematicamente rappresentato dal dogma del "beneficio del dubbio". Questo genere di logica, tipica della biologia del *welfare*, costituisce in effetti un'ammissione del fatto che la questione circa la sofferenza dei pesci non è stata risolta (e che da ciò deriva il dubbio), ma la conseguenza è quella di imporre una politica come se la questione fosse invece stata risolta a favore delle interpretazioni che sostengono la sofferenza. Si tratta di una mossa socio-politica che, di fatto, esclude la buona scienza dalle discussioni sulle politiche da attuare» (*Ibidem*, p. 123).

40 Vorrei sottolineare che l'ultima questione non è una questione scientifica sulla natura, ma piuttosto una questione etica e politica, legata a come comprendiamo e a come rispondiamo alla verità. Sto deliberatamente giocando con la famosa affermazione di Bentham, rivelatasi centrale per le argomentazioni animaliste, almeno nel testo "fondatore" di Peter Singer, *Liberazione animale* (cfr. Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. Di Pietro, UTET, Torino 1998, p. 422). Dal mio punto di vista – e contro quello di Bentham – la domanda non dovrebbe neppure essere se gli animali possano ragionare, parlare o soffrire, ma piuttosto: «Perché giustifichiamo il fatto di utilizzare gli animali nel modo in cui lo facciamo

I pesci e la pesca ci ricordano che la stessa violenza è modellata dai nostri sistemi di conoscenza; pertanto molte delle domande che ci stiamo ponendo sono di natura essenzialmente epistemica. La violenza, per come è espressa entro lo spazio pubblico e dalle politiche della sofferenza, può essere resa visibile esclusivamente nel contesto dei sistemi di conoscenza disponibili<sup>41</sup>. È possibile vedere la violenza nei confronti degli animali quando, e solo quando, abbiamo concettualizzato tale possibilità<sup>42</sup>. Il relativo silenzio sulle pratiche di pesca, la scala globale e industriale di questa impresa enorme e la dipendenza dal processo scientifico per verificare la sofferenza dei pesci indicano che fondamentalmente ci mancano i sistemi di conoscenza atti a immaginarli come soggetti di violenza o di riconoscere la pesca come un sistema di violenza intensiva esercitata contro gli animali marini.

Nel noto saggio «Can the Subaltern Speak?», Gayatri Chakravorty Spivak descrive quella che definisce «violenza epistemica» come un approccio per comprendere la capacità dei sistemi di verità di mettere a tacere determinati soggetti e rendere visibili o invisibili particolari espressioni di verità e di possibilità<sup>43</sup>. Spivak si concentra sull'esempio del rituale indiano in cui vengono bruciate le vedove, il *sati*, pratica che è stata oggetto di regolamentazione giuridica da parte degli inglesi come espressione della loro missione di colonizzazione dell'India e, quindi, contrastata dai fondamentalisti indiani che sostengono la pratica in quanto «tradizionale»<sup>44</sup>. Spivak richiama l'attenzione sul modo in cui un sistema di verità informa le narrazioni delle due voci del colonizzatore e del colonizzato, con il risultato di mettere a tacere le voci delle donne

quando è possibile che gli animali ragionino, parlino e soffrano come noi?».

41 Su questa politica, cfr. Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995; e *Id.*, «Suffering Rights as Paradoxes», in «Constellations», vol. 7, n. 2, 2000, pp. 230-241.

42 Ciò non dovrebbe risultare sorprendente a coloro che sono impegnati in altre lotte per la giustizia sociale. Le femministe, ad es., hanno lottato per decenni affinché la violenza domestica e sessuale venisse riconosciuta nella legislazione nazionale e internazionale come violenza da sanzionare legalmente. Si tratta di un problema epistemico, dal momento che la legge e per estensione il patriarcato hanno sistematicamente evitato di riconoscere i responsabili come persone che esercitavano violenza (ad es., gli uomini vengono descritti come sfortunati, o inconsapevoli, o come vittime a loro volta) e hanno finito per mettere le donne nella condizione di chi non possiede una soggettività suscettibile di essere violata, o di chi, in particolari circostanze (come la sfera domestica) è esposta a una violazione per cui non esiste protezione legale.

43 G. C. Spivak, «Storia», trad. it. di A. D'Ottavio, in G. C. Spivak, *Critica della ragione post-coloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004, pp. 213-321.

44 Sulle politiche di genere internazionali di «*customary practice*», cfr. Dicle Kogacioglu, «The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey», in «differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 15, n. 2, 2004, pp. 119-151.

indiane:

La vedova indù sale sulla pira del marito morto e si immola su di essa. È il sacrificio della vedova. (La trascrizione convenzionale della parola sanscrita per vedova sarebbe *sati*. I primi coloni britannici la trascrivevano come *suttee*). Il rito non era universalmente praticato, né era fissato in base alla casta o alla classe. L'abolizione di questo rito da parte dei britannici è stata generalmente interpretata come un caso di quel «uomini bianchi stanno salvando donne scure da uomini scuri». Le donne bianche – dai British Missionary Registers del diciannovesimo secolo sino a Mary Daly – non ne hanno prodotto un'interpretazione alternativa. In opposizione a essa si ha la dichiarazione nativista indiana, parodia della nostalgia per le origini perdute: «le donne volevano morire»<sup>45</sup>.

A mio parere, questa citazione è di grande rilevanza per gli *Animal Studies* in generale, per la critica all'antropocentrismo e per la definizione del modo in cui la violenza interpreta il proprio soggetto. È un utile promemoria del fatto che il problema etico della sofferenza degli animali, per come attualmente viene inquadrato, ha i suoi limiti e crea una struttura logica alla quale è difficile sottrarsi. La cornice della sofferenza – l'insistenza sulla modalità attraverso cui determinare se i pesci provino o meno dolore e l'atto di plasmare le risposte sociali e politiche solo in base a questa domanda – genera la propria politica e le proprie soggettività inconfutabili. Se gli animalisti dichiarano di voler salvare gli animali dalla sofferenza, o di ridurre la sofferenza tramite misure di tutela, e se questa è l'unica possibile cornice interpretativa, allora si corre il rischio di rimanere intrappolati all'interno di questa stessa verità e, aspetto ancora più importante, anche gli animali che si sta cercando di «salvare» vi rimarranno altrettanto imprigionati. Questo non significa che non si debba rispondere alla violenza o che le attuali risposte siano prive di valore; al contrario, il lavoro degli studiosi e degli attivisti volto a evidenziare la sofferenza è stato molto efficace nel plasmare la percezione dell'opinione pubblica. Tuttavia, queste risposte, pur importanti, sono interne ai sistemi di verità che generano la violenza. Discutendo del valore del discorso dei diritti per le donne, Wendy Brown riconosce l'afflato agrodolce che possiamo provare verso certi discorsi di emancipazione, ma sottolinea che se da un lato arrecano sollievo alla sofferenza dall'altro creano le condizioni perché il dominio possa perpetuarsi:

45 G. C. Spivak, «Storia», cit., p. 298.

Se sei soggetta alla violenza, è valido qualsiasi mezzo inteso a ridurla. Il problema sorge nel momento in cui ci si domanda quando e se i diritti per le donne siano formulati in modo tale da consentire la fuga della subordinata dal luogo della violazione o quando e se le costruiscano intorno una barriera, col risultato di regolare, invece che sfidare, le condizioni interne a tale luogo<sup>46</sup>.

Probabilmente gli animalisti si trovano ad affrontare un problema analogo nel contesto del miglioramento delle tutele volte a incrementare il benessere degli animali e a ridurre le sofferenze. Da una parte, almeno per quanto concerne gli animali terrestri sfruttati per il cibo, ci sono stati miglioramenti concreti nelle condizioni di allevamento e di macellazione. Tuttavia, è stato evidenziato che la riduzione della sofferenza *non* si è accompagnata alla riduzione dello sfruttamento; al contrario, si è verificato un aumento esponenziale nella scala e nell'intensità dello stesso<sup>47</sup>.

Come suggerisce Bourke, «la legislazione sul benessere degli animali è spesso usata non tanto per proteggere gli animali, ma piuttosto per regolare, e in effetti agevolare, il loro incessante sfruttamento»<sup>48</sup>. Recenti «esperimenti mentali» sulla possibilità di produrre bestiame modificato incapace di provare dolore evidenziano ulteriormente il problema legato alle rivendicazioni politiche ed etiche con l'obiettivo esclusivo della riduzione della sofferenza<sup>49</sup>. Proprio come Spivak suggerisce che si tratti di violenza epistemica quando ci si immagina che la soluzione, l'unica soluzione, per le donne indiane per affrontare la pratica rituale del *sati* sia di venire salvate dai colonizzatori britannici, potremmo allo stesso modo domandarci se l'unica soluzione possibile per risolvere il problema globale dello sfruttamento degli animali sia di ridurre o di evitare la sofferenza (per «salvare» gli animali che soffrono).

Ma è la frase finale della breve citazione da Spivak che più mi pare rilevante sia per il problema epistemologico di come immaginiamo ciò che

gli animali potrebbero desiderare sia per rendere possibile pensare che gli animali potrebbero non voler essere sfruttati a beneficio degli umani. Spivak riporta la risposta indiana conservatrice a difesa del rituale sacrificale delle vedove in modo lapidario e ironico: «Le donne in realtà volevano morire». Ben sapendo che la difesa del *sati* da parte di un «nativista indiano» riveste un ruolo effettivo nel riprodurre la logica assurda secondo la quale le donne volevano morire, Spivak si prende gioco di una pratica istituzionale patriarcale che mette a tacere le donne, proponendo la preferenza della morte sulla vita come unica spiegazione del motivo per cui le donne acconsentirebbero a questa tradizione. L'espressione «in realtà, le donne volevano morire» è un utile strumento per comprendere la violenza epistemica e materiale che gli umani esercitano sugli animali, proprio perché il nostro inquadramento epistemico degli animali e dei mostruosi sistemi di violenza cui li assoggettiamo fanno affidamento su una logica che postula che «in realtà, gli animali vogliono morire» per il nostro bene e per il nostro piacere. I difensori dello sfruttamento animale sostengono esplicitamente questa idea quando affermano, ad esempio, che gli animali utilizzati dagli umani godono di una vita migliore di quanto accadrebbe se questo non avvenisse<sup>50</sup>.

Questa logica è indiscutibilmente presente in almeno alcune pratiche di pesca, nelle quali i pesci vengono, come riporta la nomenclatura ufficiale della FAO, semplicemente «raccolti» da oceani, mari e fiumi<sup>51</sup>.

50 Un esempio di questo tipo di argomento si può trovare in Christie Wilcox, «Bambi or Bessie: Are Wild Animals Happier?», in «Scientific American», 12 aprile 2011, <http://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/2011/04/12/bambi-or-bessie-are-wild-animals-happier/>. Si noti che la famosa frase di Bentham sugli animali conteneva pressappoco la stessa asserzione: «Se tutto stesse nell'essere mangiati, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che mangiamo gli animali che vogliamo: per noi è la cosa migliore, e per loro non è mai la peggiore. Essi non possiedono nessuna di quelle capacità di prolungata anticipazione della disgrazia futura che abbiamo noi. La morte che ricevono da noi comunemente è, e può essere sempre, una morte più veloce, e per questo meno dolorosa, di quella che li aspetterebbe nell'inevitabile corso della natura. Se tutto stesse nell'essere uccisi, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che uccidiamo gli animali molesti: noi staremmo peggio se loro vivessero, e loro non starebbero peggio da morti. Ma esiste una qualche ragione per cui si dovrebbe tollerare che li torturiamo?» (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit., p. 421). Una variante di tale argomento è l'opinione secondo cui la diffusione della dieta vegetariana comporterebbe un aumento di mortalità: «Basare l'alimentazione su cereali e legumi porta alla distruzione degli ecosistemi originari, a una significativa minaccia per le specie autoctone e a un incremento di almeno 25 volte della morte di animali senzienti per ogni chilogrammo di cibo consumato» (Mike Archer, «Ordering the Vegetarian Meal? There is More Blood on Your Hands», in «The Conversation», 16 dicembre 2011, <http://theconversation.com/ordering-the-vegetarian-meal-theres-more-animal-blood-on-your-hands-4659>).

51 Un esempio al proposito è l'uso dell'espressione «raccolto bilanciato» per descrivere l'uccisione mirata di alcune specie marine allo scopo di mantenerne una quantità adeguata ad assicurare la possibilità di riproduzione e la sostenibilità (cfr. FAO, *The State of World Fisheries and Aquaculture*, cit., pp. 136-141).

46 W. Brown, «Suffering Rights as Paradoxes», cit., p. 231.

47 Cfr., ad es., Gary L. Francione, *Animals, Property and the Law*, Temple University Press, Philadelphia 2007. Cfr., inoltre, S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., p. 2; e Peter Sankoff, «The Welfare Paradigm: Making the World a Better Place for Animals?», in Peter Sankoff e Steven White (a cura di), *Animal Law in Australasia: A New Dialogue*, The Federation Press, Sydney, 2009.

48 Deirdre Bourke, «The Use and Misuse of "Rights Talk" by the Animal Rights Movement», in P. Sankoff e S. White (a cura di), *Animal Law in Australasia: A New Dialogue*, cit., p. 133.

49 Cfr., ad es., Adam Shriver, «Knocking Out Pain in Livestock: Can Technology Succeed Where Morality has Stalled?», in «Neuroethics», vol. 2, n. 3, 2009, pp. 115-124. Cfr., inoltre, Richard Twine, *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*, Routledge/Earthscan, Londra, 2010.

In questi casi si veicola l'idea secondo cui i pesci si consegnerebbero passivamente a noi per essere utilizzati, senza alcuna particolare preferenza per la continuazione della loro esistenza: "in realtà, il pesce voleva morire". La violenza epistemica rende il pesce pressoché disinteressato alla sua stessa vita. Tuttavia, possiamo facilmente comprendere come questa espressione sia assurda, proprio perché implica che i pesci non oppongano resistenza allo sfruttamento e che, come nella fantasia che li immagina lanciarsi volontariamente sulle barche, i pesci preferiscano morire per mano nostra (o quantomeno che non esprimano preferenza se morire o meno a causa nostra). Come discuterò successivamente, è proprio per la possibilità di offrire una cornice diversa, anzi per continuare a esplorare nuovi modi per inquadrare il problema, che è importante concettualizzare la potenzialità degli animali, compresi quelli marini, di resistere allo sfruttamento umano e il fatto che preferiscano non venire utilizzati e non morire<sup>52</sup>.

### Concettualizzare la resistenza animale

Nell'ambito degli *Animal Studies* alcuni saggi interessanti affrontano la questione della resistenza animale. Forse il lavoro maggiormente degno di nota è quello di Jason Hribal che documenta, attraverso esempi storici, l'esistenza di animali che si sono liberati dal controllo esercitato su di loro dagli umani, abbattendo recinti, sfuggendo dai mattatoi, lottando contro

52 Una critica significativa a tale ipotesi è quella secondo cui questa si fonderebbe su un "antropomorfismo sentimentale". Tale critica è presente nel recente articolo di Elspeth Probyn sulla pesca, in cui, evitando di proposito di assumere un punto di vista antropocentrico su ciò che i pesci potrebbero desiderare, non riesce ad affrontare le questioni sul benessere che dovrebbero emergere quando si parla dell'uso del pesce come cibo e della violenza associata alla pratica della pesca. Probyn sostiene quanto segue: «Nel nostro ambito di studi, la complessa e controversa questione dell'alimentazione e delle relazioni fra umani e non umani non può essere ridotta a quali specie siano le più dotate secondo il metro dell'antropomorfismo. Se siamo sinceramente interessati a sviluppare un programma di ricerca, anche di natura etica, sull'alimentazione dobbiamo tener conto sia delle peculiarità delle specie sia della nostra reciprocità. Si tratta di un compito arduo ma necessario, se vogliamo davvero prenderci cura delle condizioni materiali di quanto costituisce le geografie emotive e di chi ne è il destinatario. Come ricercatori siamo obbligati a prestare la massima attenzione alle sfaccettature della vita, riconoscendo la molteplicità di ciò che rende le cose sensibili. Potrebbe non farci piacere scoprire che i pescatori di tonno sono uomini d'affari, ma è necessario rendersi conto che sono anche persone complesse, legate a dei luoghi, al pesce, a delle famiglie, a delle comunità e, ovviamente, al mare. Non sappiamo che cosa senta un tonno e speculare su questo aspetto rischia di trascinarci nella falsa sicurezza della consolazione sentimentale» (E. Probyn, «Swimming with Tuna: Human-Ocean Entanglements», in «Australian Humanities Review», n. 51, 2011, pp. 97-114).

chi li sfruttava, ferendo chi cercava di fermarli<sup>53</sup>. Il metodo di Hribal ricorre a informazioni storiche per costruire narrazioni di resistenza animale. Ad esempio, sono rilevanti per il tema che stiamo trattando gli innumerevoli atti di resistenza posti in essere da Tilikum, una delle orche del *Sea World* (resistenza descritta anche dal documentario *Blackfish*)<sup>54</sup>. In questi casi, la concettualizzazione della resistenza animale comprende anche atti intenzionali di insubordinazione nei confronti del dominio umano. Per certi versi, non ci è difficile immaginare questa forma di resistenza da parte di un "pesce enorme" in quanto parte dell'immaginario culturale occidentale. *Moby Dick* di Herman Melville, ad esempio, è la storia della lotta tra il capitano Achab e una balena bianca, un'efficace rappresentazione dello scontro tra dominio e resistenza<sup>55</sup>. Allo stesso modo, anche *Il vecchio e il mare* di Ernest Hemingway mette in scena una narrazione della violenza umana e della resistenza animale che conferma quest'ultima come una risposta intenzionale alla dominazione<sup>56</sup>.

In entrambi questi casi è evidente che l'animale preferirebbe non morire. Faccio notare che, in una certa misura, le pratiche definite come pesca ricreativa – ossia la pesca "sportiva", nella quale l'intento è di catturare il pesce per il puro piacere di farlo e non per nutrirsi – si basano su una concettualizzazione della resistenza animale allo scopo di alimentare il piacere umano. È proprio perché i pesci resistono che la pesca sportiva diventa uno "sport", dal momento che il presunto piacere e l'arte di queste pratiche si basano sulla cattura di un animale che tenta di sfuggire al pescatore sportivo e che continua a lottare quando agganciato dall'amo<sup>57</sup>. La pratica della pesca sportiva di "giocare" con il pesce una volta catturato – prolungando così il tempo in cui resta legato all'amo, facendolo nuotare, nel tentativo di sfuggire, fin quasi all'esaurimento – mostra fino a che punto la resistenza del pesce, o quantomeno la comprensione della resistenza del pesce, è concettualmente una componente importante della stessa pesca<sup>58</sup>.

53 Cfr. Jason Hribal, «"Animals Are Part of the Working Class": A Challenge to Labor History», in «Labor History», vol. 44, n. 4, 2003, pp. 448-450. Si veda inoltre, dello stesso autore, *Fear for the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, AK Press/Counter Punch Books, Oakland 2010.

54 *Ibidem*, «Epilogue: When Orcas Resist», pp. 149-153; Gabriela Cowperthwaite, *Blackfish*, Documentary, Dogwoof, USA 2013.

55 Herman Melville, *Moby Dick*, trad. it. di O. Fatica, Einaudi, Torino 2015.

56 Ernest Hemingway, *Il vecchio e il mare*, trad. it. di F. Pivano, Mondadori, Milano 1952.

57 Cfr. D. J. Wadiwel, «The Will for Self-Preservation: Locke and Derrida on Dominion, Property and Animals», in «Sub-Stance», vol. 43, n. 2, 2014, pp. 148-161.

58 Al proposito, rimando alla discussione di Adrian Franklin sulla pesca alla trota e sulla con-

In opposizione a tale concettualizzazione, alcuni potrebbero obiettare che non si possa ragionevolmente sostenere che il pesce “resista” al dominio umano in modo intenzionale o “agentivo”. In effetti, almeno due argomenti potrebbero essere addotti contro quanto proposto. Una prima obiezione potrebbe sostenere che non esiste “evidenza scientifica” circa il fatto che i pesci, in quanto agenti intenzionali, si oppongano alla dominazione umana; vale a dire, ai pesci mancherebbe il ragionamento, o una qualche altra capacità (agentiva), che permetterebbe loro di scegliere se resistere o cedere al dominio; qualsiasi segno visibile di quella che potrebbe essere intesa come resistenza (ad esempio, il pesce che lotta appeso alla lenza) rifletterebbe un comportamento “istintivo” e “non razionale” (questo è un punto di vista, come detto in precedenza, simile alla versione dell’animale macchina di Cartesio). È certamente al di là dell’interesse di questo articolo avanzare un argomento empiricamente fondato dell’*agency* del pesce in relazione alla resistenza. Come discusso in precedenza, il problema epistemologico di inquadrare e concettualizzare la resistenza dei pesci potrebbe infatti impedire la possibilità di “dimostrare” realmente che il pesce “resiste”.

Se gli approcci scientifici di tipo empirico non sono in grado di confermare la possibilità della cognizione e dell’*agency* dei pesci, diventa impossibile una fondazione empirica del fatto che il pesce agisca in modo intenzionale per resistere alla dominazione umana e di conseguenza siamo costretti, così come lo siamo per quanto riguarda la questione della sofferenza dei pesci, ad aspettare che la scienza dimostri, in un modo o nell’altro, che i pesci, o almeno la maggior parte, potrebbero essere in grado di resistere. Un modo di affrontare il problema è allora quello di ripensare il modo in cui inquadrano l’*agency* e il suo rapporto con l’intenzionalità, come suggerisce Kowalczyk quando afferma che «gli atti di resistenza allo sfruttamento messi in atto dai corpi non umani non devono necessariamente essere consapevoli [...] per essere riconosciuti come significativi»<sup>59</sup>. Come sosterrò anch’io più avanti, non abbiamo bisogno di dimostrare che i pesci esercitino quella che potremmo definire normativamente come “*agency*” per comprendere la loro resistenza,

trapposizione fra *agency* dei pesci e dei pescatori («Performing Acclimatisation: The Agency of Trout Fishing in Postcolonial Australia»), in «Ethnos: Journal of Anthropology», vol. 76, n. 1, 2011, pp. 19-40.

59 Agnieszka Kowalczyk, «Mapping Non-Human Resistance in the Age of Biocapital», in Nik Taylor e Richard Twine (a cura di), *The Rise of Critical Animal Studies: From Margins to Centre*, Routledge, Londra e New York 2014, p. 194. Riguardo all’*agency* dei pesci e all’etica kantiana, cfr. Frederike Kaldewaij, «Does Fish Welfare Matter? On the Moral Relevance of Agency», in «Journal of Agricultural Environmental Ethics», n. 26, 2013, pp. 63-74.

comprensione che invece dipende dal modello concettuale di resistenza utilizzato.

Vi è poi un’altra versione, a mio parere più sofisticata, della tesi secondo cui gli animali, e quindi anche i pesci, non oppongano resistenza alla dominazione umana. Questo argomento sostiene che applichiamo sistemi di violenza e di contenimento talmente sproporzionati alla risposta esprimibile dagli animali che per loro è semplicemente impossibile resistere, ossia che è impossibile che entrino in rapporti di forza che abbiano un senso. Questo punto di vista, afferma che, dal momento che le forme di dominio in esame sono prevalentemente unilaterali e volte a eliminare ogni possibilità di fuga, non esiste possibilità di interazione o di risposta. Questo è quanto sostiene Clare Palmer<sup>60</sup>. Seguendo un approccio foucaultiano, Palmer dichiara che la resistenza non è esercitabile da animali presi all’interno di sistemi intensivi di dominio: «Non esiste alcuna forma di relazione. Ogni spontaneità e quasi tutte le comunicazioni vengono rimosse dalla brutalità di questo incontro. Pertanto, non può esistere una *relazione di potere*»<sup>61</sup>. La resistenza, da questa prospettiva, è possibile solo nel caso in cui le entità sottoposte alla violenza abbiano a disposizione dei mezzi di risposta o di reazione che permettano loro di interagire nell’ambito di rapporti di potere. Laddove non esiste alcuna possibile libertà di movimento da parte della vittima della violenza, non vi è neppure alcuna possibilità di potere.

Contro la tesi sostenuta da Palmer, vorrei suggerire che è invece possibile immaginare la resistenza se ci si concentra sugli strumenti di violenza usati per dominare gli animali e sul modo in cui questi apparati lavorano contro la loro resistenza attiva, anche se, dall’esterno, tali relazioni non sembrano mostrare l’esistenza di una lotta o sembrano essere completamente unilaterali. In un saggio importante, Ingold ci ricorda che la violenza si propone sempre di abbattere e contrastare la resistenza<sup>62</sup>. Le tecnologie di violenza, infatti, non verrebbero utilizzate se gli oggetti della violenza non fossero autonomi o non eludessero la loro cattura e il loro utilizzo:

60 Clare A. Palmer, «Taming the Wild Profusion of Existing Things? A Study of Foucault, Power and Human/Animal Relationships», in «Environmental Ethics», vol. 23, n. 494, 2001, pp. 339-358.

61 *Ibidem*, p. 354. Sulla resistenza animale, cfr., inoltre, Jonathan L. Clark, «Labourers or Lab Tools? Rethinking the Role of Lab Animals in Clinical Trials», in N. Taylor e R. Twine (a cura di), *The Rise of Critical Animal Studies*, cit., pp. 139-164.

62 Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londra e New York 2006, p. 73.

Si consideri il negriero, frusta in mano, che costringe il suo schiavo a lavorare tramite una brutale inflizione di dolore. Chiaramente, in questa situazione, l'autonomia dello schiavo di agire secondo la propria volontà è significativamente limitata. Questo indica allora che lo schiavo risponde in modo puramente meccanico al colpo di frusta? Al contrario! Infatti, quando si parla di applicazione della forza in condizioni analoghe, accordiamo ai destinatari un potere di resistenza – potere che proprio l'inflizione di dolore intende distruggere. In altri termini, l'uso della forza si basa sul presupposto che lo schiavo sia dotato della capacità di agire e di soffrire, e in tal senso è una persona. Quando diciamo che il padrone *impone* allo schiavo di lavorare, il nesso di causalità è personale, non meccanico: esso si realizza nella relazione sociale tra schiavo e padrone, che è chiaramente un rapporto di dominio. Non a caso, la connotazione originaria di “forza” era proprio quella di un'azione intenzionalmente diretta contro la resistenza messa in atto da un altro essere senziente<sup>63</sup>.

Tale modo di comprendere la resistenza considera gli strumenti di violenza e il loro sviluppo tecnologico come intimamente legati alle forme di resistenza con cui si scontrano nel perseguimento del loro obiettivo. Il corpo resistente genera la necessità di produzione dello strumento di violenza e il suo perfezionamento tecnologico è il risultato della creatività e delle continue innovazioni di coloro che resistono.

Questa idea della resistenza come risultato dei sistemi di produzione e in grado di lavorare in profondità contro di loro, ha a che fare con quello che vorrei descrivere come un modello di resistenza “autonoma” o *operaista*. Nel definire questo modello di resistenza sono stato influenzato sia dalla tradizione marxista operaista italiana sia dal più recente saggio di Amir, saggio che esplora l'operaismo al fine di spiegare la subordinazione degli animali nei sistemi di produzione<sup>64</sup>. Secondo questa prospettiva, i sistemi di produzione e di scambio, come il capitalismo,

63 *Ibidem*. Si noti l'osservazione di Ingold, secondo cui la capacità di provare dolore [*sentience*] unita alla capacità di resistere alla violenza dimostra la presenza di *agency*.

64 Per una sintesi del pensiero operaista, cfr. Sandro Mezzadra, «Italy, Operatism and Post-Operatism», in Immanuel Ness (a cura di), *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, Blackwell Publishing, Oxford 2009, pp. 1841-1845. Cfr., inoltre, Fahim Amir, «Zoo-peraismus: “Über den Tod hinaus leisteten die Schweine Widerstand...”», Relazione alla Conferenza «Critique of Political Zoology», Amburgo, 14-15 giugno 2013. Per una discussione del rapporto dei piccioni con la città, cfr. *Id.*, «1000 Tauben: Vom Folgen und Fliehen, Aneignen, Stören und Besetzen», Eurozine, maggio 2013, <http://www.eurozine.com/articles/2013-05-07-amir-de.html>. Verso la fine Amir scrive: «Dove c'è città, ci sono piccioni. E dove ci sono piccioni, c'è resistenza». Si veda anche A. Kowalczyk, «Mapping Non-Human Resistance in the Age of Biocapital», cit., pp. 183-200.

assorbono le capacità produttive e la creatività dei corpi che lavorano al loro interno. In altre parole, si tratta di una relazione essenzialmente parassitaria, nella quale la resistenza viene catturata e riutilizzata attraverso dispositivi di subordinazione<sup>65</sup>. Persino le forme più estreme di dominio, che appaiono escludere qualsiasi opposizione o resistenza, sono invece il risultato di espressioni attive di resistenza creativa messe in atto dai subordinati; resistenza che viene successivamente cooptata nel processo di dominio. Pertanto, i mezzi utilizzati per controllare e dominare intensivamente gli animali sono anch'essi interpretabili come il prodotto di forme attive di resistenza da parte degli animali al fine di opporsi alla strumentalizzazione umana. Questo modello autonomo o operaista di resistenza dinamica concepisce in maniera innovativa le modalità nelle quali si realizza la produzione, di modo che i sistemi di dominazione devono stare al passo con le nuove forme di resistenza per continuare a estrarre plusvalore (questo è parte del processo di “sussunzione” inerente alla produzione)<sup>66</sup>.

Come, ad esempio, hanno sostenuto Hardt e Negri, la flessibilità nei luoghi di lavoro, flessibilità che caratterizza la produzione post-fordista (orari di lavoro variabili, lavoro da casa, telelavoro, ecc.), è il risultato dell'adattamento del capitalismo alla resistenza dei lavoratori nei confronti delle modalità disciplinari del fordismo. È proprio perché i lavoratori si sottraevano attivamente al lavoro ricorrendo all'assenteismo, alla sperimentazione culturale e al sabotaggio quotidiano, che il capitalismo ha dovuto modificarsi e riadattare il lavoro per mantenere i propri livelli di produttività<sup>67</sup>. Nel caso in esame la resistenza è sempre presente, ma diventa visibile solo quando assume la forma di conflitto organizzato. In assenza di quest'ultimo sembra non esserci alcuna soluzione di continuità nell'ambito della produzione e coloro che sono oggetto di intense forme di dominio e di disciplina sembrano lavorare in maniera coesa con l'apparato di produzione. Come osserva Tronti:

65 Al proposito, si veda la discussione sulla domesticazione umana come caso di parassitismo sociale in Barbara Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, Black Rose Books, Montreal 1997, pp. 4-5. Cfr., inoltre, Michel Serres, *Le Parasite*, Grasset, Paris 1980.

66 Mi riferisco qui al processo di sussunzione “reale” descritto da Karl Marx nel sesto capitolo (inedito) del *Capitale (Il Capitale: Libro I, «Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato»*, trad. it. di B. Maffi, La Nuova Italia, Firenze 1969).

67 Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2001, pp. 218-219. Cfr., inoltre, Melissa Gregg, «Freedom to Work: The Impact of Wireless on Labour Politics», in «Media International Australia», n. 125, «Special Issue on Wireless Technologies and Cultures», 2007, pp. 57-70; e *Id.*, «Learning to (Love) Labour: Production Cultures and the Affective Turn», in «Communication and Critical/Cultural Studies», vol. 6, n. 2, 2009, pp. 209-214.



Le lotte dei lavoratori determinano il corso dello sviluppo capitalistico e lo sviluppo capitalistico utilizzerà queste lotte per i propri fini se non si realizzerà un processo rivoluzionario organizzato in grado di cambiare l'equilibrio delle forze. Ciò è evidente nel caso di lotte sociali in cui l'intero apparato sistemico di dominio si riposiziona, si riforma, si democratizza e si stabilizza nuovamente<sup>68</sup>.

Questa visione autonomista della resistenza è centrale alla comprensione del rapporto tra processi tecnologici e produttivi emergenti e opposizione nel contesto della contenzione degli animali, dell'allevamento e della macellazione. Un esempio di tale rapporto è rappresentato dal recinto curvo utilizzato nei mattatoi<sup>69</sup>. L'introduzione delle curve negli scivoli e delle corsie che conducono i bovini verso la morte minimizzano la possibilità degli animali di reagire, impuntandosi e arretrando<sup>70</sup>. Nella misura in cui facilitano il processo di macellazione e lavorano con (e non contro) il movimento degli animali, questi recinti curvi rispondono direttamente, "lubrificandola", alla resistenza degli animali<sup>71</sup>.

Per essere completamente oggettivi, non è detto che la cooptazione della resistenza porti necessariamente ad un aumento della sofferenza degli animali. Lo sforzo di neutralizzare la resistenza può invece tradursi nella promozione di benessere. Non v'è dubbio, infatti, che i recinti curvi riducano la sofferenza degli animali prima della morte (almeno per quanto riguarda lo stress e la cognizione o l'anticipazione della morte imminente). Tuttavia, essi hanno anche la funzione di gestire la resistenza e agevolare il processo di macellazione, massimizzando l'efficacia del sistema. I corpi danno forma ai processi produttivi e la produzione ai corpi. In questo senso l'"agency" degli animali (perlomeno in quanto agenti resistenti) è generata in termini di soggettività politica. Al proposito, Hardt e Negri affermano: «I grandi poteri finanziari e industriali non producono solo merci, ma anche soggettività. Producono soggettività agenti nel contesto biopolitico: producono bisogni, relazioni sociali e cervelli; in altri termini, producono i produttori»<sup>72</sup>.

Pensare la resistenza da questa prospettiva rappresenta un "approccio relazionale" differente nella concettualizzazione delle modalità con cui

68 Mario Tronti, «Our Operaismo», in «New Left Review», n. 73, 2012, pp. 119-139.

69 Cfr., ad es., Temple Grandin, «Race System for Cattle Slaughter Plants with 1.5 m Radius Curves», in «Applied Animal Behaviour Science», n. 13, 1984/85, pp. 295-299.

70 *Ibidem*, p. 295.

71 Cfr. D. J. Wadiwel, «Lubricative Power», cit.

72 M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 46.

ci rapportiamo agli animali. Gli "approcci relazionali" godono attualmente di grande favore nel campo di studi che si interessa ai rapporti tra animali e umani, a partire da una serie di punti di vista, come quelli di Palmer, Law, Haraway e Probyn<sup>73</sup>. Alcuni di questi approcci hanno il merito di mettere esplicitamente in discussione i racconti "dualistici" delle relazioni tra animali e umani – come, ad esempio, le narrazioni degli attivisti per i diritti degli animali che sottolineano il dominio unilaterale degli animali da parte dell'uomo – concentrandosi su forme di relazionalità e di lavoro condiviso, nel quale gli animali e gli umani si "formano" a vicenda e potrebbero trarre benefici reciproci<sup>74</sup>. La mia visione si differenzia da tali approcci in quanto sostengo che il conflitto rappresenta il punto di partenza per pensare la relazionalità: siamo in relazione con gli animali, ma questa relazione è essenzialmente di ostilità. Inoltre, il conflitto non va pensato come un vicolo cieco e può invece prevedere lo sviluppo di forme differenti di relazione (si spera, meno violente).

### Tre tecnologie: l'amo, le reti a circuizione, l'acquacoltura

Sulla base della prospettiva delineata, vorrei ora prendere in esame tre esempi di come sia possibile concettualizzare la resistenza dei pesci, concentrandomi su tre tecnologie sviluppate per catturarli, utilizzarli e macellarli: l'amo, le reti a circuizione e l'acquacoltura. La scelta di queste tecnologie discende dalla visione della resistenza intesa come autonoma o operaista. La cornice all'interno della quale situo questi esempi parte dalla consapevolezza che tali tecnologie hanno lo scopo di neutralizzare

73 Cfr., C. Palmer, *Animal Ethics in Context*, Columbia University Press, Columbia 2010; John Law, «Notes on Fish, Ponds and Theory», in «Norsk Antropologisk Tidsskrift», nn. 3-4, 2012, pp. 225-236; e Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis e Londra 2008; Elspeth Probyn, «The Cultural Politics of Fish and Humans: A More-Than-Human Habitus of Consumption», in «Cultural Politics», vol. 10, n. 3, 2014, pp. 287-299.

74 Sotto certi aspetti, il saggio di Probyn rivela il tipo di problemi associati a un'etica relazionale che enfatizza l'interconnessione fra umani e non umani ma che non sottolinea il ruolo strutturale della violenza nell'ambito di tali relazioni. Probyn sviluppa un'etica del "care" relativa ai pescatori, all'oceano e ai pesci che cercano di catturare: «La capacità di prendersi cura, seppur con differenti sfumature, deriva da un'inclinazione [*habitus*] "oceanica". Tuttavia, sono forse più importanti della cura in sé i legami con gli altri, umani e non umani, instaurati dalle nostre azioni. Per quanto riguarda la cura, ci leghiamo agli altri e ci embrichiamo con i movimenti dell'oceano. Credo che una politica culturale del più-che-umano debba avere l'odore del mare ed essere aperta alle relazioni oscillanti fra persone, pesci e oceano» («The Cultural Politics of Fish and Humans», cit., p. 297). Come suggerito in questa sede, è possibile adottare una simile prospettiva soltanto dopo aver accettato una cornice epistemica che neghi la violenza subita dai pesci e la resistenza che mettono in atto.

e reprimere la resistenza; pertanto, sarà la tecnologia stessa a dirci qualcosa sulle politiche attive di costrizione e di resistenza implicate nelle pratiche di pesca, senza la necessità di dimostrare che i pesci possiedano un'intenzionalità e un'agency normativamente definite.

### L'amo

L'amo è probabilmente una delle più antiche invenzioni umane per la cattura della vita animale<sup>75</sup>. Questa innovazione tecnologica ha consentito la caccia agli animali marini, che altrimenti sarebbero sfuggiti alla cattura. Nel descrivere i resti umani, risalenti a 100.000 anni fa, ritrovati nelle grotte di Klasies River Mouth in Africa, Richard Klein e Blake Edgar hanno osservato che queste popolazioni evitavano gli scontri e le pratiche di caccia rischiose:

I cacciatori tendevano a evitare gli scontri con i più comuni – e pericolosi – bufali, preferendo le antilopi, meno comuni ma più docili, le *eland*. Sia i bufali che le antilopi sono animali di grandi dimensioni, ma i bufali si oppongono e resistono ai potenziali predatori, mentre le eland si spaventano e fuggono appena avvertono segnali di pericolo<sup>76</sup>.

Questi autori affermano inoltre che non si è riscontrata l'esistenza di pratiche di pesca tra queste popolazioni che pure abitavano vicino a corsi d'acqua, il che riflette una “differenza di tecnologia” rispetto agli umani più recenti. I pesci resistono in modo differente dai bufali: si sottraggono alla cattura, sono sfuggenti. È stata l'invenzione degli attrezzi da pesca che ha reso possibile neutralizzare la loro resistenza:

Solo i siti più recenti presentano probabili attrezzi da pesca, quali pietre scanalate utili per appesantire reti o lenze e schegge d'osso delle dimensioni di uno stuzzicadenti sagomate con cura, che potrebbero essere state infisse e legate alle lenze come ami. In breve, solo umani di più recente comparsa hanno sviluppato la tecnologia per la pesca<sup>77</sup>.

75 Cfr. Sue O'Connor, Rintaro Ono e Chris Clarkson, «Pelagic Fishing at 42,000 Years Before the Present and the Maritime Skills of Modern Humans», in «Science», vol. 334, n. 6059, 2011, pp. 1117-1121.

76 Richard Klein e Blake Edgar, *The Dawn of Human Culture*, John Wiley and Sons, New York 2002, p. 18.

77 *Ibidem*, p. 20. Cfr., inoltre, Andres Von Brandt, *Fish Catching Methods of the World*, Fishing News Book, Farnham 1984, p. 1.

L'amo, pertanto, rappresenta una delle innovazioni tecnologiche che ha mutato la natura stessa delle pratiche venatorie umane, trasformando il mare in “bene comune” [*commons*] ai fini della ricerca di alimenti di origine animale<sup>78</sup>. La rivista «Forbes» ha recentemente citato l'amo come uno dei 20 strumenti più importanti che siano mai stati inventati<sup>79</sup>.

L'amo non sarebbe necessario se il pesce si lasciasse “raccoliere” passivamente. Al contrario, l'amo è stato ideato proprio perché i pesci si sottraggono alla cattura umana. L'amo da pesca è un dispositivo geniale di cattura e uccisione<sup>80</sup>. Ha una punta affilata, è ricurvo e può essere fissato a una lenza, consentendo di manovrarlo a distanza. La curvatura è fondamentale, in quanto l'amo mira non solo a infilzare la vittima, ma a bloccarne il corpo, consentendo di trascinarla con la lenza. L'amo viene frequentemente utilizzato in associazione a un richiamo o esca. In questi casi è un dispositivo invisibile in grado di trarre in inganno un animale che altrimenti sfuggirebbe alla cattura. L'amo è stato quindi fondamentalmente concepito per lavorare contro la resistenza dei pesci. Scarry, nel suo classico studio intitolato *The Body in Pain*, sottolinea che i dispositivi di tortura più ingegnosi sfruttano il corpo della vittima contro se stesso<sup>81</sup>. L'amo da pesca non fa eccezione. Quando l'amo trova della carne morbida in cui infilzarsi e agganciarsi, il corpo del pesce di fatto si rivolge contro se stesso; il pesce catturato all'amo lotta contro la sua stessa bocca (o un'altra parte del corpo – intestini, occhi), spesso approfondendo la presa dell'amo nella sua carne<sup>82</sup>. L'innovazione tecnica dell'ardiglione – la contropunta presente sulla punta dell'amo – ha migliorato la funzione dell'amo in quanto tecnologia di opposizione alla

78 Al proposito si veda la mia discussione su John Locke, i “beni comuni” e le relazioni di proprietà fra gli animali (D. J. Wadiwel, «The Will for Self-Preservation», cit.).

79 David M. Ewalt, «The Twenty Most Important Tools Ever», in «Forbes», 15 marzo 2006, [http://www.forbes.com/2006/03/14/technology-tools-history\\_ex\\_de\\_06toolsland.html](http://www.forbes.com/2006/03/14/technology-tools-history_ex_de_06toolsland.html).

80 L'uncino è principalmente uno strumento di cattura, ma gioca un ruolo anche nell'uccisione perfino nel caso di pratiche di pesca che non prevedono la morte dell'animale (come la tecnica “catch and release”). Uno studio suggerisce che la mortalità associata a questa pratica è pari al 18% e, sottolineando la difficoltà di ottenere dati attendibili sugli effettivi tassi di mortalità, precisa che «verosimilmente, molti resoconti sottostimano il reale tasso di mortalità, almeno per le specie marine, poiché raramente tengono conto della predazione durante la cattura o dopo il rilascio e della mortalità cumulativa associata a rilasci multipli» (Aaron Bartholomew e James A. Bohnsack, «A Review of Catch-and-Release Angling Mortality with Implications for No-Take Reserves», in «Reviews in Fish Biology and Fisheries», n. 15, 2005, pp. 129-154; la citazione è a pp. 143-144).

81 Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985, p. 47.

82 Cfr. Jeffrey A. Steina, Aaron D. Shultz, S. J. Cooke, Andy J. Danylchuk, Kit Hayward e Cory D. Suski, «The Influence of Hook Size, Type, and Location on Hook Retention and Survival of Angled Bonefish (*Albula vulpes*)», in «Fisheries Research», n. 113, 2012, pp. 147-152.

resistenza. Una volta catturato, l'ardiglione rende più ardua la liberazione; liberarsi dall'amo diventa possibile solo attraverso l'auto-inflizione di un'ulteriore lacerazione.

Il dibattito attualmente in corso circa la pesca sportiva nota come “*catch and release*”, ossia se gli ami senza ardiglione debbano essere utilizzati per motivi etici (e di sostenibilità) è, da questo punto di vista, interessante<sup>83</sup>. Nella pesca sportiva, il presunto piacere deriva dalla resistenza opposta dai pesci alla cattura. L'importante non è solo infilzarli, ma l'intero processo di cattura comprendente la liberazione dell'animale nel caso in cui sopravviva. L'ardiglione offre un'ulteriore garanzia che il pesce non sfugga una volta catturato, ma lo espone al rischio di ulteriori lesioni o di morte, in particolare se è l'intestino ad essere infilzato, andando perciò contro l'obiettivo dichiarato di questa pratica.

Non dovrebbe sorprendere che l'implementazione degli ami serva a massimizzare la resistenza al fine di rendere più soddisfacente l'aspetto “sportivo” della pesca. Ad esempio, gli “ami autoferranti” prevedono una curvatura maggiore per facilitare la pesca sportiva: «Questo amo dalla forma unica scivola verso il punto di maggior resistenza e si infinge nella mascella o agli angoli della bocca del pesce. La sua forma ricurva gli impedisce di infingersi nell'intestino o nella gola»<sup>84</sup>. La circolare della *Florida Sea Grant* spiega che «i pesci presi all'amo in un angolo della bocca o della mandibola tendono a resistere maggiormente rispetto a quelli presi per l'intestino»<sup>85</sup>. È evidente come la resistenza stessa, la massimizzazione della sua intensità e della sua durata, sia l'obiettivo di questa attività produttiva, la sua *raison d'être*. Da un lato la pesca sportiva ci dice molto sullo stato pietoso del benessere dei pesci e sull'impatto limitato delle considerazioni relative al loro benessere o alla loro capacità di sofferenza. D'altra parte, però, ci dice anche qualcosa su quanto questa pratica abbia investito sulla resistenza, dal momento che viene considerata piacevole esclusivamente quando il pesce rimane preso alla lenza fino al momento in cui il pescatore ne decide il rilascio, anche qualora lotta e resistenza risultino nella morte non pianificata dell'animale.

83 Per una sintesi della ricerca in questo campo, cfr. Matt Barwick, «Are Barbless Hooks Really Better?», Australian Government Fisheries Research and Development Corporation, 2012, <http://recfishingresearch.org/wp-content/uploads/2012/11/AreBarblessHooksBetter.pdf>.

84 Florida Sea Grant, «Circle Hooks», in «SGEF», n. 170, p. 1. Cfr., inoltre, Steven J. Cooke e Cory D. Suski, «Are Circle Hooks an Effective Tool for Conserving Marine and Freshwater Recreational Catch-and-Release Fisheries?», in «Aquatic Conservation: Marine Freshwater Ecosystems», n. 14, 2004, pp. 299-326.

85 Florida Sea Grant, «Circle Hooks», cit., p. 2.

## Le reti a circuizione

La rete è un'altra innovazione per la cattura del pesce e, come l'amo, ha una lunga storia<sup>86</sup>. Essa è un dispositivo di cattura discriminante, almeno per alcuni aspetti: l'uso di corda o spago in forma di rete consente all'acqua e alle creature più piccole di attraversarla, mentre è in grado di intrappolare i pesci di dimensioni maggiori. Nel contesto della pesca meccanizzata si è discusso molto circa l'impatto ambientale dell'uso delle reti, in particolare quelle a strascico (la rete viene trascinata in acqua ad alta velocità), data la loro scarsa capacità di evitare la cattura della cosiddetta “megafauna ad alto valore” (ad esempio, i delfini)<sup>87</sup>. Al pari dell'amo, anche la rete è stata progettata per animali che altrimenti eluderebbero la cattura. La rete da pesca rappresenta un'antica tecnica di caccia; oggi, l'industrializzazione ha meccanizzato questa pratica di predazione allo scopo di aumentarne l'efficienza. La rete a strascico, ad esempio, sfrutta la velocità dei motori e l'ampiezza e la profondità della rete per obbligare i banchi di pesce a nuotare fino allo sfinimento<sup>88</sup>.

La rete comunemente utilizzata nell'ambito della pesca industrializzata di pesce selvatico è un esempio di tecnologia sviluppata per neutralizzare la resistenza dei pesci; essa è nota con il nome di rete a circuizione<sup>89</sup>.

86 Cfr. A. Von Brandt, *Fish Catching Methods of the World*, cit.

87 Cfr., ad es., Paul K. Dayton, Simon F. Thrush, M. Tundi Agardy e Robert J. Hofman, «Environmental Effects of Marine Fishing», in «Aquatic Conservation: Marine and Freshwater Ecosystems», vol. 5, n. 3, 1995, pp. 205-232; John Brian Jones, «Environmental Impact of Trawling on the Seabed: A Review», in «New Zealand Journal of Marine and Freshwater Research», vol. 26, n. 1, 1992, pp. 59-67; FAO, «A Global Assessment of Fisheries Bycatch and Discards», in «FAO Fisheries Technical Paper», n. 339, 1996; Rebecca L. Lewison, Larry B. Crowder, Andrew J. Read e Sloan A. Freeman, «Understanding Impacts of Fisheries Bycatch on Marine Megafauna», in «Trends in Ecology and Evolution», vol. 19, n. 11, 2004, pp. 598-604; Clifford H. Ryer, «Trawl Stress and Escapee Vulnerability to Predation in Juvenile Walleye Pollock: Is there an Unobserved Bycatch of Behaviorally Impaired Escapees?», in «Marine Ecology», n. 232, 2002, pp. 269-279; William D. Davies, Simon J. Cripps, Amanda Nickson e Gareth Porter, «Defining and Estimating Global Marine Fisheries Bycatch», in «Marine Policy», vol. 33, n. 4, 2009, pp. 661-672; e Monin J. Amandé, Emmanuel Chassot, Pierre Chavance, Hilario Murua, Alicia Delgado de Molina e Nicolas Bez, «Precision in Bycatch Estimates: The Case of Tuna Purse-Seine Fisheries in the Indian Ocean», in «ICES Journal of Maritime Science», vol. 69, n. 8, 2012, pp. 1501-1510.

88 Cfr. A. Mood, «Worse Things Happen at Sea», cit., pp. 26-31.

89 Per una panoramica degli studi sulla sostenibilità e l'impatto della pesca con reti da circuizione, cfr., ad es., Trond Bjørndal e Jon M. Conrad, «The Dynamics of an Open Access Fishery», in «The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d'économique», vol. 20, n. 1, 1987, pp. 74-85; Frederic Ménard, Alain Fonteneau, Daniel Gaertner, Viveca Nordstrom, Bernard Stéquent e Emil Marchal, «Exploitation of Small Tunas by a Purse-Seine Fishery with Fish Aggregating Devices and their Feeding Ecology in an Eastern Tropical Atlantic Ecosystem», in «ICES Journal of Maritime Science», vol. 57, n. 3, 2000, pp. 525-530; M. J. Amandé, E. Chassot, P. Chavance, H. Murua, A. Delgado de Molina e N. Bez, «Precision in Bycatch Estimates», cit.; Dennis O'Connell, «Tuna, Dolphins, and Purse Seine Fishing in the Eastern Tropical Pacific: The Controversy Continues», in «UCLA Journal of Environmental Law and Policy», vol. 23, n. 1, 2005, pp. 77-100; Monin J. Amandé, Javier Ariz, Emmanuel Chassot, Alicia Delgado de Molina, Daniel Gaertner,

Questa rete assomiglia a una grande borsa morbida. È enorme – può arrivare a misurare fino a un chilometro in lunghezza e 200 metri in profondità – e viene dapprima distesa per poi venir rinchiusa per intrappolare gli animali. Questo metodo è molto diverso da quello della pesca a strascico. Al posto di sfruttare la velocità, la rete a circuizione funziona grazie alla sua invisibilità che permette di circondare il pesce. Le esche possono essere parte integrante di queste operazioni di pesca; ad esempio, può trattarsi di oggetti galleggianti o di “dispositivi di concentrazione dei pesci” che li radunano prima che le reti a circuizione siano utilizzate<sup>90</sup>. Questa tecnologia consente di selezionare le specie da catturare: «La geometria della rete al momento del suo utilizzo è importante anche per determinarne la dimensione verticale e il volume interno, che a loro volta determineranno quali specie e individui saranno catturati»<sup>91</sup>.

La pesca su scala industriale è altamente preoccupante per quanto riguarda il benessere dei pesci. Ad esempio, quando la rete viene stretta, molti pesci muoiono schiacciati dagli altri animali catturati. La resistenza dei pesci viene così utilizzata in maniera diretta. Appena la rete viene ritirata, i pesci lottano per liberarsi. Lo spazio sempre più limitato è causa di violenti scontri e molti animali si feriscono o muoiono<sup>92</sup>. Una pratica utilizzata nell’ambito della pesca a circuizione industriale è quella di chiudere progressivamente la rete e lasciare che i pesci lottino e si feriscano a vicenda man mano che la concentrazione degli animali aumenta (questo è il motivo per cui il sangue viene progressivamente

Hilario Murua, Renaud Pianet, Jon Ruiz e Pierre Chavance, «Bycatch of the European Purse Seine Tuna Fishery in the Atlantic Ocean for the 2003-2007 Period», in «Aquatic Living Resources», n. 23, 2010, pp. 353-362; Harry F. Campbell, Rob B. Nicholl e G. Rex Meyer, «Search Behavior in the Purse Seine Tuna Fishery», in «Natural Resource Modeling», vol. 7, n. 1, 1993, pp. 15-35; e Arantza Murillas-Maza, «Spatial and Inter-temporal Economic Sustainability Assessment: A Case Study of the Open Oceans Basque Purse-seine Fleets», in «Proceedings of the 1st World Sustainability Forum, 1-30 November 2011, Sciforum Electronic Conference Series», vol. 1, 2011.

90 Cfr. Tim K. Davies, Chris C. Mees e Eleanor J. Milner-Gulland, «The Past, Present and Future Use of Drifting Fish Aggregating Devices (FADs) in the Indian Ocean», in «Marine Policy», n. 45, 2014, pp. 163-170.

91 Martin Hall e Marlon Roman, «Bycatch and Non-Tuna Catch in the Tropical Tuna Purse Seine Fisheries of the World», in «FAO Fisheries and Aquaculture Technical Paper», n. 568, 2013, p. 10.

92 Cfr. Aud Vold, Jostein Saltskar e Irene Huse, «Crowding in Purse Seine Can Kill Half the Catch of North Sea Herring», in «Marine Research», Institute of Marine Research, «Working Paper», n. 6, 2010; Steve J. Lockwood, Michael G. Pawson e Derek R. Eaton, «The Effects of Crowding on Mackerel (*Scomber Scombus*): Physical Conditions and Mortality», in «Fisheries Research», n. 2, 1983, pp. 129-147; e Maria Tenningen, Aud Vold e Rolf Erik Olsen, «The Response of Herring to High Crowding Densities in Purse-Seines: Survival and Stress Reaction», in «ICES Journal of Marine Science», vol. 69, n. 8, 2012, pp. 1523-1531. Al contrario, quando è necessario che i pesci restino in vita – ad es., quando vengono catturati per l’acquacoltura –, la chiusura delle maglie viene “fermata a metà” (cfr. M. Hall e M. Roman, «Bycatch and Non-Tuna Catch in the Tropical Tuna Purse Seine Fisheries of the World», cit., p. 13).

a galla)<sup>93</sup>. Una pompa o un “brailer” (una piccola rete per la raccolta) vengono successivamente utilizzati per trascinare a bordo i pesci più vicini alla superficie, molti dei quali saranno feriti o già morti. Una volta che questi animali vengono pompati o portati sulla nave, la rete viene stretta ulteriormente e il processo ricomincia. La resistenza dei pesci alla prospettiva della morte è qui sussunta e utilizzata come mezzo per incrementare la produttività.

La pesca con reti a circuizione è un ulteriore esempio di come sia possibile concettualizzare la resistenza del pesce in relazione all’innovazione tecnologica. Benché si tratti di una tecnologia antica, essa si avvale anche di tecnologie contemporanee: gli elicotteri per localizzare i banchi, il trasporto marittimo meccanizzato, ad esempio motoscafi, per fissare le reti intorno alla zona di pesca, argani potenti per trascinare a bordo reti enormi e le pompe per estrarre agevolmente il pesce dall’acqua e disporlo sottocoperta sull’impasto di ghiaccio<sup>94</sup>. Queste tecnologie fanno il paio con altre che si sono affinate anno dopo anno allo scopo di catturare i pesci in maniera sempre più efficiente (ad esempio, come detto, l’uso di dispositivi galleggianti o della tecnica di compressione e aspirazione). Tutte queste tecniche e tecnologie mirano a neutralizzare la resistenza: la loro efficacia è il risultato della loro capacità di catturare soggetti in grado di sfuggire e di resistere.

### L’acquacoltura

La pesca commerciale di specie selvatiche è per certi aspetti una pratica di caccia<sup>95</sup>, essendo una specifica forma industriale di predazione meccanizzata. Da questo punto di vista è diversa da qualsiasi altra modalità di impiego di animali su larga scala a scopi alimentari. La domesticazione basata sull’allevamento intensivo domina la produzione di animali terrestri destinati al consumo umano, mentre la caccia meccanizzata di “pesce selvatico” rappresenta la fonte principale di approvvigionamento alimentare di pesce. Fintantoché il numero di pesci in natura sarà sufficientemente abbondante per sostenere la caccia industriale e le tecniche e tecnologie per la pesca del selvatico sufficientemente efficaci nel neutralizzare la resistenza dei pesci, questa forma di predazione su larga

93 Per osservare il processo operativo della rete a circuizione, cfr. Cambria Bold, «One Way to Catch Salmon in Alaska: Onboard the Purse Seine Owyhee», in «The Kitchn», 15 agosto 2013, <http://www.thekitchn.com/this-is-one-way-to-catch-salmon-in-alaska-193566>.

94 Cfr. Peter G. Schmidt, «The Puretic Power Block and its Effect on Modern Purse Seining», in Hilmar Kristjansson (a cura di), *Modern Fishing Gear Of The World*, FAO, Roma 1959, pp. 400-414.

95 Cfr. A. Von Brandt, *Fish Catching Methods of the World*, cit., pp. 2-3.

scala rimarrà economicamente vantaggiosa.

Come sostenuto precedentemente, negli ultimi 20 anni si è però assistito a una crescita straordinaria dell'acquacoltura, che ha sostanzialmente modificato le caratteristiche di questo settore industriale. Per alcuni aspetti, anche lo sviluppo dell'acquacoltura rappresenta una risposta tecnologica alla resistenza dei pesci. Dagli anni '80 in poi la quantità di pesce selvatico catturato a livello globale è rimasta più o meno la stessa<sup>96</sup> ed è stata l'acquacoltura a colmare il divario necessario per soddisfare il crescente consumo umano. Essa si è sviluppata anche per ragioni ambientali: come gli esperti hanno ripetutamente sottolineato, la pesca selvatica ha raggiunto il massimo della propria capacità o ha addirittura ampiamente superato lo sfruttamento massimo possibile per molte specie acquatiche.

Questa prospettiva presuppone che i pesci siano oggetti passivi che devono essere trovati e "raccolti". Un modo diverso di concettualizzazione è invece quello di evidenziare che i mezzi tecnici utilizzati per la cattura di pesci selvatici che si avvalgono di tecnologie di caccia meccanizzata hanno raggiunto il loro limite. Non è più economicamente vantaggioso cacciare il pesce che continua a sottrarsi alla cattura e proprio a causa di queste innovazioni i pesci non sono più in grado di "ripopolarsi" a sufficienza per soddisfare la crescente domanda alimentare. (Del resto, è noto che i controlli volti alla regolamentazione della pesca hanno avuto effetti marginali nel prevenire lo sfruttamento globale di pesci selvatici)<sup>97</sup>.

La realtà economica legata al tentativo di catturare animali sfuggenti, numericamente scarsi e in continua diminuzione ha sicuramente spinto verso lo sviluppo di altre opzioni, tra cui l'allevamento intensivo. Pertanto le forme più intensive di sfruttamento, quali l'acquacoltura, sono diventate economicamente vantaggiose. In tutto questo la resistenza dei pesci ha giocato un ruolo importante. Il pesce selvatico non è scarso solamente perché gli umani non riescono a localizzarlo; è scarso perché sfugge alla cattura. L'acquacoltura risolve questo problema, "addomesticando" i pesci in ambienti ristretti. L'addomesticamento è stata la risposta, sviluppatasi nel corso di millenni, alla resistenza degli animali terrestri<sup>98</sup>. Ora è

96 FAO, *The State of World Fisheries and Aquaculture*, cit., pp. 3-10.

97 Cfr. Quentin Hanich e Yoshitaka Ota, «Moving Beyond Rights Based Management: A Transparent Approach to Distributing the Conservation Burden in Tuna Fisheries», in «International Journal of Marine and Coastal Law», 2013, p. 28; e Quentin Hanich, Brooke Campbell, Megan Bailey e Erik Molenaar, «Research into Fisheries Equity and Fairness: Addressing Conservation Burden Concerns in Transboundary Fisheries», in «Marine Policy», n. 51, 2015, pp. 302-304.

98 Al proposito, cfr. T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit.; David A. Nibert, *Animal Oppression & Human Violence: Domestication, Capitalism and Global Conflict*,

applicata in maniera scrupolosa anche per quanto riguarda i pesci.

Lo sviluppo dell'acquacoltura non causa necessariamente una diminuzione del benessere dei pesci. Addirittura, non si può escludere che le disposizioni volte alla tutela del benessere potrebbero persino essere migliorate a causa di questa evoluzione. Ad esempio, nell'acquacoltura è più facile utilizzare metodi di stordimento e di uccisione relativamente più veloci, quali lo stordimento individuale meccanico o elettrico. La morbilità è considerata una misura del livello di benessere e l'acquacoltura permette di prevenire malattie e lesioni attraverso un attento monitoraggio.

Una storia complessa di resistenza e potere accompagna comunque lo sviluppo delle tecniche dell'acquacoltura, incluse quelle volte al miglioramento del benessere. L'acquacoltura consente di ridurre gli effetti della resistenza del pesce attraverso forme gestionali capillari. Come accade per altre forme di allevamento intensivo, anche l'acquacoltura esercita un controllo "dalla nascita alla morte" e permette una gestione più raffinata del prodotto finale. Come afferma un esperto del settore: «L'intero ciclo di vita è rigorosamente controllato. Sappiamo dove il pesce è nato, dove è morto e che cosa ha mangiato durante tutta la sua vita»<sup>99</sup>. Oggi si è in grado di controllare parassiti e malattie per mezzo di vaccinazioni e di esercitare un controllo sempre più attento sulle dimensioni e la qualità delle carni messe in vendita, il che consente di ottenere un prodotto finale maggiormente standardizzato<sup>100</sup>. Quanto detto comunque non significa che i pesci non abbiano la capacità di resistere alle condizioni di oppressione associate all'acquacoltura; al contrario, è l'acquacoltura che tenta di gestire il movimento di popolazioni elusive, è l'acquacoltura a rappresentare uno sforzo enorme per controbattere alla resistenza messa in atto dai pesci. Come ha sottolineato Law nel caso degli allevamenti di salmone

Columbia University Press, New York 2013; e Erica Fudge, «The Animal Face of Early Modern England», in «Theory, Culture & Society», vol. 32, n. 4, 2013, pp. 3-25.

99 Knowledge@Wharton, «Aquaculture Is Needed to Satisfy Global Demand for Fish», Wharton, University of Pennsylvania, 18 ottobre 2006, <http://knowledge.wharton.upenn.edu/article/aquaculture-is-needed-to-satisfy-global-demand-for-fish/>.

100 Martin Krkošek, Crawford W. Revie, Patrick G. Gargan, Ove T. Skilbrei, Bengt Finstad e Christopher D. Todd, «Impact of Parasites on Salmon Recruitment in the Northeast Atlantic Ocean», in «Proceedings Royal Society of London B Biological Sciences», vol. 280, n. 1750, 2013; Samantha Bui, Frode Oppedal, Øyvind J. Korsøen e Tim Dempster, «Modifying Atlantic Salmon Behaviour with Light or Feed Stimuli May Improve Parasite Control Techniques», in «Aquaculture Environmental Interactions», n. 3, 2013, pp. 125-133; e J. Law, «Notes on Fish, Ponds and Theory», cit., pp. 2-3. Cfr., inoltre, Sigurd O. Handeland, Albert K. Imsland, e Sigurd O. Stefansson, «The Effect of Temperature and Fish Size on Growth, Feed Intake, Food Conversion Efficiency and Stomach Evacuation Rate of Atlantic Salmon Post-Smolts», in «Aquaculture», vol. 283, nn. 1-4, 2008, pp. 36-42.

in acquacoltura, nonostante il carattere intensivo dei metodi utilizzati, i pesci continuano a opporsi ai sistemi di controllo e di rilevazione:

Nel bacino i salmoni sono pressoché invisibili. Solo a volte è possibile osservare quanto sta succedendo. Anzi, è visibile qualche dozzina di salmoni su 50.000. Questo è il paradosso. Nonostante siano controllati, i salmoni riescono a dissolversi nell'invisibilità. Questo è il punto. I salmoni sono animali proprio perché in grado di sfuggire agli umani. Laggiù, in acqua, per quanto ne possiamo sapere, si stanno dedicando ai loro affari da salmoni<sup>101</sup>.

Ciò non corrisponde a dire che, alla stregua degli altri sistemi di sfruttamento animale, la resistenza creativa non possa essere sconfitta. In linea con la prospettiva "autonoma" della resistenza si possono però individuare una serie di tecniche e tecnologie volte a sfruttare l'autonomia dei pesci. Basti considerare, ad esempio, gli esperimenti in corso sull'uso della luce nei bacini di acquacoltura per controllare il comportamento. Alcuni pesci d'allevamento intensivo riportano lesioni alle pinne a seguito di atti di aggressione intraspecifica e di fenomeni abrasivi dovuti all'attrito contro le superfici; problemi che generalmente non si verificano in natura. In alcuni casi, tali lesioni sono la conseguenza della "densità di allevamento" degli ambienti di acquacoltura<sup>102</sup>.

La situazione è ancora peggiore in quei casi in cui i pesci si ammassano in banchi e non si distribuiscono uniformemente nello spazio disponibile all'interno dei recinti marini, come accade per il salmone. Diversi ricercatori hanno sperimentato l'introduzione di lampade subacquee allo scopo di influenzare il comportamento di questi animali e prevenire la formazione di banchi, contribuendo così a ridurre i problemi legati all'elevata densità<sup>103</sup>. Queste tecniche funzionano influenzando la risposta dei pesci all'ambiente del recinto marino. Le tecniche luminose stimolano la reattività dei pesci – ad esempio, sfruttando la loro avversione alla luce intensa – e ne pilotano il comportamento con il fine di incrementare l'efficienza delle tecniche di produzione. Si accende una luce e alcuni pesci scappano: questa tecnica utilizza la resistenza e l'autonomia dei pesci per prevenire la formazione di banchi e migliorare la qualità della

carne prodotta. La creatività e la resistenza sono canalizzate allo scopo di modellare corpi docili a partire da corpi resistenti; esse influenzano il pesce in modo da sfruttare al meglio lo spazio di produzione e non compromettere la qualità del prodotto.

In alcuni casi, le tecniche intensive utilizzano i processi corporei degli animali per massimizzare l'efficienza produttiva. I pesci d'allevamento vengono regolarmente affamati, anche per diversi giorni o settimane prima del trasporto e della macellazione<sup>104</sup>. I pesci sono ectotermi e quindi hanno un alto grado di efficienza metabolica; molti sono in grado di sopravvivere in natura senza alimentarsi per lunghi periodi. Con le tecniche di digiuno gli acquacoltori sfruttano proprio questa peculiarità; sfruttano cioè il ridotto metabolismo, con il conseguente svuotamento intestinale, migliorando così le caratteristiche del prodotto finale<sup>105</sup>. Per quanto riguarda questa tecnica, la questione della tutela del benessere non è di facile soluzione. Ad esempio, c'è chi sostiene che il diminuito metabolismo indotto dalla fame sia utile in quanto in grado di ridurre i comportamenti aggressivi<sup>106</sup>. Ad ogni modo e ancora una volta non è difficile comprendere il fatto che le energie creative dei pesci, resistenza inclusa – intesa come volontà di sopravvivenza –, vengano catturate dal processo di produzione e imbrigliate a fini produttivi. Da questo punto di vista, allora, la produzione può essere intesa come un processo di interazione tra umani e pesci, nel quale l'innovazione introdotta dalla resistenza governa lo sviluppo delle innovazioni tecnologiche<sup>107</sup>.

## Conclusioni

Vorrei terminare con alcune brevi osservazioni sulla concettualizzazione della resistenza dei pesci e sulla sua potenzialità di affinare la riflessione circa le modalità di intervento da sviluppare in risposta alla violenza sistematica degli umani nei confronti degli animali. In primo luogo, vorrei sottolineare che non intendo sostenere che l'approccio volto alla

101 J. Law, «Notes on Fish, Ponds and Theory», cit., p. 9.

102 P. J. Ashley, «Fish Welfare: Current Issues in Aquaculture», cit., pp. 211-213.

103 *Ibidem*, p. 214. Cfr., inoltre, S. Bui, F. Oppedal, Ø. J. Korsøen e T. Dempster, «Modifying Atlantic Salmon Behaviour with Light or Feed Stimuli May Improve Parasite Control Techniques», cit.

104 P. J. Ashley, «Fish Welfare: Current Issues in Aquaculture», cit., pp. 208-209.

105 *Ibidem*, p. 208. Cfr., inoltre, David H.F. Robb, «Welfare of Fish at Harvest», in Edward J. Branson (a cura di), *Fish Welfare*, Blackwell, Oxford 2008, pp. 217-242.

106 Cfr. Jenny Bergqvist e Stefan Gunnarsson, «Finfish Aquaculture: Animal Welfare, the Environment, and Ethical Implications», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», n. 26, 2013, pp. 82-83.

107 Cfr. J. Law, «Notes on Fish, Ponds and Theory», cit.

tutela del benessere dei pesci vada abbandonato. Vale certamente la pena notare che alcuni miglioramenti sono stati introdotti, anche se i progressi in questo campo sono stati modesti, almeno rispetto a quelli realizzatisi per gli animali terrestri<sup>108</sup>. In linea di principio, gli attivisti per la tutela del benessere dei pesci dovrebbero sostenere riforme atte a ridurre la sofferenza associata ai processi produttivi. Le questioni relative al benessere diventeranno probabilmente sempre più urgenti con l'incremento del consumo su scala globale di pesce proveniente dall'acquacoltura. L'inevitabile aumento delle aziende di acquacoltura non mancherà di mettere questi attivisti di fronte a un misto di opportunità e di insidie. Da un lato, infatti, è possibile controllare e regolamentare con più efficacia i livelli di benessere nel caso dell'acquacoltura che in quello della pesca commerciale, quantomeno perché i pesci allevati sono sottoposti a controlli continui e la loro gestione nella fase di pre-macellazione e durante la macellazione può essere migliorata. D'altra parte, come è il caso dell'allevamento intensivo di animali terrestri, il prevedibile aumento di utilizzo di pesce farà sì che le economie di scala si muoveranno in direzione contraria alla tutela e che dovremo assistere a un incremento dell'orrore.

È per quest'ultimo motivo che ritengo irrinunciabile l'esplorazione di nuove modalità di concettualizzazione dell'utilizzo degli animali e la necessità urgente di sviluppare prospettive inedite. Se fossimo davvero in grado di comprendere che i pesci sono assoggettati a sistemi di violenza su larga scala e di concepirli come esseri resistenti, allora saremmo anche in grado di immaginare una giustizia sociale per gli animali che andrebbe al di là del sollievo dalla sofferenza e in direzione della liberazione. Ciò richiede che i pesci non siano visti solo come esseri capaci di soffrire, ma anche come esseri che preferirebbero non essere sfruttati e uccisi, come esseri in grado di resistere attivamente alla prevaricazione degli umani. L'adozione di tale prospettiva offrirebbe almeno l'opportunità di modificare il linguaggio comunemente utilizzato per parlare di pesci e di pesca.

Un inquadramento epistemologico differente ci consentirebbe di abbandonare l'idea pericolosa secondo cui i pesci sarebbero oggetti passivi "raccolti" dagli oceani e dai fiumi. La concettualizzazione dei pesci

108 In aggiunta all'interesse scientifico per le funzioni cognitive dei pesci e per la loro capacità di provare dolore, sono state anche introdotte misure di protezione del loro benessere, ad es., le forme di tutela legale promulgate in Norvegia per i pesci d'allevamento. In Australia è in corso un lavoro pionieristico per la stesura di linee-guida per il benessere degli animali acquatici e per il loro inserimento nell'*Australian Animal Welfare Strategy*.

come animali resistenti potrebbe modificare la percezione pubblica delle tecnologie della pesca – l'amo, la rete, l'allevamento – che verrebbero intese per quello che sono: strumenti specificamente progettati per imporre violenza (vale a dire, "armi") a creature che non intendono subirla. È importante sottolineare che la questione circa la capacità dei pesci di provare dolore non è centrale nella comprensione della loro resistenza. Sapere con certezza che i pesci soffrono sarebbe certamente rilevante per valutare l'intensità della violenza a cui li sottoponiamo – sarebbe cioè una questione di giustizia sociale –, ma non modificherebbe la realtà di questa violenza né la resistenza messa in atto per opporvisi.

Infine, e forse questo è il punto più difficile da cogliere, riconoscere la capacità di resistenza dei pesci comporterebbe inevitabilmente che venissero considerati co-creatori (spesso riluttanti) del mondo in cui viviamo. I nostri sistemi di violenza diretti contro i pesci – le lunghe catene di approvvigionamento alimentare che partono dagli oceani o dagli allevamenti per finire nei piatti – devono molto alla loro resistenza, dal momento che sono stati disegnati proprio al fine di neutralizzarla.

Questo modo di concettualizzare la resistenza dei pesci al contempo ci fa riflettere e ci dà forza. Fa riflettere il modo in cui il potenziale creativo, umano e non umano, sia stato incanalato in tali livelli di violenza; una violenza che un numero sempre più elevato di animalisti reputa inutile. Ci dà forza perché la reale comprensione della resistenza dei pesci ci permette di concepire l'immenso contributo offerto dall'*agency* politica non umana al mondo che ci sta intorno. Il nostro mondo sarebbe irriconoscibile qualora fosse privato di tutti gli animali che sono stati co-creatori, volontari o meno, del nostro passato. Il che dovrebbe darci modo di pensare a quanto il nostro mondo cambierebbe se coltivassimo un diverso rapporto con gli animali che popoleranno il nostro futuro. Discutendo del valore della resistenza e della sua utilità per riflettere sulla struttura politica e sulle possibilità di cambiamento, Hardt e Negri hanno affermato:

È assolutamente ragionevole domandarsi se la resistenza preceda il potere e se la lotta sociale preceda e prefiguri la ristrutturazione capitalistica. Dobbiamo ammettere che non abbiamo offerto alcuna prova a favore di questa asserzione – per essere precisi, l'abbiamo assunta come un assioma. Il nostro libro mostra come sia possibile leggere la storia dal basso, ma questo, certamente, non rappresenta una prova. Ciò che ci pare invece di maggior interesse è l'*effetto politico* di tale assioma: la messa in luce del potere di resistenza e del potere delle lotte sociali [...]. Oggi, mentre ci troviamo a

far fronte alle forze della globalizzazione capitalista e al nuovo ordine mondiale, è fin troppo facile e fin troppo diffusa la tendenza a percepire sé stessi e i movimenti sociali come impotenti. Il metodo proposto può fungere da antidoto a questo cinismo e a questo senso di impotenza. Non si tratta di fingere di possedere un potere che non si ha, ma di riconoscere il potere che realmente abbiamo; il potere che ha dato forma al mondo contemporaneo e che può crearne uno nuovo<sup>109</sup>.

I pesci creano mondi che non possiamo nemmeno immaginare. Sfidano la nostra comprensione. Il nostro modo fondamentale, almeno fino ad ora, di rapportarci con i pesci è stato violento e parassitario. Ci siamo letteralmente nutriti della loro creatività. Riconoscere la resistenza dei pesci ci offrirebbe modi differenti di pensare la relazione con loro, ben oltre la mera ricerca di nuovi sistemi atti a contrastarla. Che aspetto assumerebbe il nostro mondo se cominciasimo a sostenessimo la creatività dei pesci, se avessimo progetti comuni e non lavorassimo contro di loro?

*Traduzione dall'inglese di feminoska, Marco Reggio e Massimo Filippi*

109 M. Hardt e A. Negri, «Marx's Mole is Dead! Globalisation and Communication», in «Eurozine», 13 febbraio 2002, <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-13-hardtnegri-en.html>.

Harriet Ritvo

## **Crescete e moltiplicatevi: acclimatazione e invasione animali<sup>1</sup>**

Nel XIX secolo i popoli erano in movimento. Milioni di uomini e di donne, incalzati da guerre, carestie e persecuzioni, sospinti dalla ricerca di una vita migliore o (più raramente) dallo spirito di avventura, presero parte a imponenti migrazioni. La più grande tra queste – ma non certamente l'unica – è stata quella dal Vecchio al Nuovo Mondo. Chiaramente gli umani non possiedono l'esclusività della mobilità, come non sono uniche molte delle loro altre caratteristiche. Così, in quel periodo, molti animali non umani percorsero le medesime rotte.

La maggior parte degli animali trapiantati era composta da membri di specie addomesticate, da tempo abituate a muoversi lungo le scie degli umani. Tuttavia, una piccola – ma non per questo meno interessante – frazione di animali si mosse a causa di quel fenomeno che prese il nome di “acclimatazione”. Nella sua ampia accezione ottocentesca, questo termine significava «introdurre, ambientare e addomesticare tutti gli animali inoffensivi, uccelli, pesci, insetti, e i vegetali, utili o ornamentali»<sup>2</sup>. Come gli atteggiamenti verso i migranti umani furono spesso contraddittori e complessi, così anche i migranti appartenenti ad altre specie causarono reazioni contrastanti.

L'acclimatazione non è stata una novità del XIX secolo. Fin dal primo apparire dell'agricoltura, è stata un corollario frequente della domesticazione, dal momento che piante e animali utili seguivano i percorsi umani associati alle attività di commercio e alle migrazioni. Gli artefici dell'ondata di acclimatazione che raggiunse l'apice alla fine del XIX secolo hanno spesso sostenuto che le motivazioni che li ispiravano erano di natura utilitarista<sup>3</sup>. Ciò che hanno fatto racconta però una storia

1 Questo saggio è stato presentato come lettura presidenziale al convegno annuale dell'*American Society for Environmental History* tenutosi nel 2010 a Phoenix e successivamente pubblicato in «*Environmental History*», 2012, pp. 1-11 [N.d.T].

2 Christopher Lever, *The Naturalized Animals of the British Isles*, Hutchinson, Londra 1977, pp. 29-35.

3 A proposito dei vari tentativi di acclimatazione in diverse situazioni geografiche, cfr. Peter Coates, *American Perceptions of Immigrant and Invasive Species*, University of California Press, Berkeley 2006; Douglas R. Weiner, «The Roots of “Michurinism”»: Tran-



diversa. Gli spostamenti nel corso dell'Ottocento avvennero, infatti, su scala molto più ridotta che in precedenza, furono il risultato delle visioni e dei desideri di pochi individui, non di intere comunità o popolazioni e, infine, comportarono l'introduzione di animali più o meno esotici in insediamenti stabili, a differenza di quando chi migrava portava con sé animali domestici, assieme a strumenti e articoli necessari per riprodurre altrove la propria routine economica.

I tentativi di acclimatazione ottocenteschi erano inoltre pianificati e vennero sviluppati sulla base di idee e di aspirazioni grandiose e autarchiche: la natura era qualcosa che poteva essere soggiogata al controllo umano, controllo che andava esercitato al fine di migliorare il biota esistente. L'acclimatazione rappresentava la continuazione di un'attività differente, che affondava le proprie radici nel passato, pur non essendo altrettanto antica delle precedenti migrazioni: la conservazione di animali esotici in riserve e in serragli privati. Tali istituzioni erano appannaggio esclusivo dei ricchi e dei potenti; i meno fortunati dovevano accontentarsi di serragli pubblici e di spettacoli da strada. I tentativi di acclimatazione rispecchiavano di fatto la ricchezza dei proprietari umani e suggerivano implicitamente una fonte di potere ancora maggiore: la capacità di categorizzare e ricategorizzare. Creature in gabbia o imprigionate – incluse perfino tigri, elefanti e rinoceronti – inevitabilmente mettono in discussione la distinzione tra domestico e selvatico.

Le iniziative ottocentesche di acclimatazione coinvolsero un'ampia gamma di specie. Forse la storia americana più nota è quella del passero inglese o domestico (*Passer domesticus*) che presumibilmente fu introdotto negli Stati Uniti per la prima volta nel 1850 da un nostalgico inglese di nome Nicolas Pike e reintrodotta successivamente in varie località degli Stati Uniti e del Canada orientali. Per usare una terminologia darwiniana, questa fu una storia di grande successo. I passerini importati si diffusero a tal punto che, nel 1889, la specie fu scelta come soggetto della prima monografia pubblicata dal *Bureau of Biological Survey*<sup>4</sup>.

—  
sformist Biology and Acclimatization as Currents in the Russian Life Sciences», in «Annals of Sciences», 1985, n. 42, pp. 243-260; Michael Osborne, *Nature, the Exotic, and the Science of French Colonialism*, Indiana University Press, Bloomington 1994; Warwick Anderson, «Climates of Opinion: Acclimatization in Nineteenth-Century France and England», in «Victorian Studies», 1992, pp. 135-147; e Thomas R. Dunlap, *Nature and the English Diaspora*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

4 Cfr. Michael P. Moulton *et al.*, «The Earliest House Sparrow Introductions to North America», in «Biological Invasions» 2010, n. 12, pp. 2955-2958; e Walter B. Barrow, «The English Sparrow (*Passer domesticus*) in North America, Especially in its Relations to Agriculture», in «USDA Division of Economic Ornithology and Mammalogy Bulletin», n. 1, Washington D.C., 1889.

Essi poi continuarono ad esercitare il loro fascino – anche grazie a questa rilevante e voluminosa monografia – tanto che, nel 1928, un sondaggio del *Department of Agriculture*, condotto sugli uccelli introdotti, spiegava il motivo della stringatezza della registrazione di questa specie tra quelle catalogate sostenendo che «è stata così frequentemente citata da non richiedere in questa sede più di un breve accenno»<sup>5</sup>.

L'adattamento del passero nel Nord America può essere stato un trionfo per lo stesso, ma gli umani giunsero ben presto a conclusioni differenti. Sebbene la prima introduzione registrata risalga alla metà del secolo, la più famosa avvenne circa 15 anni dopo. Il *New York Times* ha documentato l'evoluzione dei giudizi sui nuovi immigrati. Nel mese di novembre del 1868 celebrò «l'incremento prodigiosamente rapido del numero di passerini introdotti dall'Inghilterra circa un anno fa», passerini che avevano svolto il «nobile lavoro» di divorare i bruchi che infestavano i parchi cittadini, bruchi descritti come «un intollerabile flagello costituito da miriadi incalcolabili di quanto di più disgustoso, sporco, fetido, raccapricciante e capace di far correre brividi freddi lungo la schiena esista tra le cose che strisciano». Il cronista proseguiva lodando la gentilezza dei bambini che nutrivano i passerini e quella degli adulti che sostenevano la raccolta di denaro per fornire nidi alle «giovani coppie sposate» e assicurava che, se avessero continuato a prosperare e a nutrirsi in questo modo, i passerini inglesi sarebbero stati dichiarati «cittadini completamente naturalizzati»<sup>6</sup>.

Due anni dopo, la simpatia per questi uccelli era ancora molto forte, almeno in certi ambienti. Ad esempio, l'autore di una lettera anonima indirizzata al direttore del *Times* criticava i suoi concittadini in genere e Henry Bergh – il fondatore dell'*American Society for the Prevention of Cruelty to Animals* – in particolare per non aver previsto di mettere dell'acqua a disposizione dei passerini assetati. Bergh prese l'accusa talmente sul serio da scrivere immediatamente una lettera di risposta, in cui sottolineava che, nonostante il suo «profondo interesse [...] nei confronti di tutto ciò che comporta sofferenza ai bruti – grandi e piccoli», né lui né la sua associazione avevano l'autorità di costruire fontane nei parchi pubblici<sup>7</sup>. Il clima comunque stava cambiando. Solo pochi mesi

—  
5 John C. Phillips, «Wild Birds Introduced or Transplanted in North America», in «USDA Technical Bulletin», aprile 1928, n. 61, p. 49.

6 «Our Feathered Friends», *The New York Times*, 22 novembre 1868, p. 8.

7 «Man's Inhumanity to Birds», *The New York Times*, 22 luglio 1870, p. 2; Henry Bergh, «Mr. Bergh and the Sparrows – A Defence against Certain Aspersions», *The New York Times*, 23 luglio 1870, p. 3.

più tardi il *Times* pubblicò un articolo intitolato «I nostri passeri. Che cosa ci si aspettava che facessero e come hanno eseguito i loro compiti. Come sono cresciuti e si sono moltiplicati – Fanno morire di fame i nostri uccelli canori nativi? Dobbiamo trasformarli in ingredienti per torte salate?»<sup>8</sup>.

C'era, ovviamente, una morale in tutta questa storia ma, a quanto pare, non tutti la compresero. Qualche anno più tardi, infatti, furono introdotti anche a New York storni inglesi e ciò non accadde a causa di un isolato (e amatoriale) sostenitore dell'acclimatazione. Nel 1871, disegnata sulle caratteristiche dell'omologa associazione francese che godeva di notevole successo e di quella inglese già sciolta, venne fondata l'*American Acclimatization Society* con lo scopo di fornire un fondamento istituzionale all'opera di acclimatazione. È riportato in più sedi, anche se talvolta è stato messo in dubbio, che Eugene Schieffelin, l'anima motrice di questa società, desiderava introdurre negli Stati Uniti tutti gli uccelli citati nelle opere di Shakespeare. Uno dei motivi di dubbio sulla veridicità di questa vicenda è semplicemente di natura quantitativa: secondo un piccolo libro intitolato *The Birds of Shakespeare*, pubblicato nel 1916, il Bardo cita oltre 50 specie aviarie, non tutte originarie della Gran Bretagna<sup>9</sup>. È invece indubbio che questa operazione di acclimatazione – il cui successo andò ben oltre le aspettative – era parte di ciò che il *Department of Agriculture* definì a posteriori come uno dei «molti tentativi di arricchire la nostra fauna aviaria con gli attraenti e famigliari [e “utili”] uccelli canori europei»<sup>10</sup>. Nel 1877, il resoconto del congresso annuale dell'*American Acclimatization Society*, in cui il rilascio degli storni veniva annunciato con toni trionfali, riportava con identico slancio introduzioni, più o meno riuscite, di allodole, fagiani, fringuelli e merli inglesi e auspicava che lo stesso potesse accadere anche per le cinciallegre e i pettirossi inglesi, nonché per altri fringuelli, merli e allodole – tutti descritti come «uccelli utili per l'agricoltura e che hanno contribuito alla bellezza dei boschi e dei campi»<sup>11</sup>.



Figura 1: Storni – Richard Lydekker (a cura di), *The Royal Natural History*, Frederick Warne, Londra 1894–1895, vol. III, p. 345.

Non tutti i tentativi di acclimatazione hanno avuto successo. Dopo l'annessione americana di quelli che sarebbero diventati il Texas, la California, l'Arizona e il New Mexico, l'esercito statunitense si rese conto che il pattugliamento del vasto e desolato territorio che correva lungo la frontiera messicana era un compito tutt'altro che facile, soprattutto a causa della totale assenza di vie di comunicazione. I cavalli e i muli che tradizionalmente trasportavano soldati con il loro equipaggiamento si rivelarono poco efficienti in un ambiente così ostile. Seppur l'esercito degli Stati Uniti non fosse preparato alle condizioni imposte dal deserto, non era neppure completamente sprovvisto al riguardo. Soldati e mercanti nordafricani e mediorientali avevano affrontato e risolto un problema analogo secoli prima, fatto questo di cui alcuni americani erano a conoscenza<sup>12</sup>. Gli ufficiali in servizio nelle regioni aride e impraticabili al confine con il Messico riuscirono così a convincere Jefferson Davis,

8 «Our Sparrows», *The New York Times*, 20 novembre 1870, p. 6.

9 Archibald Geikie, *The Birds of Shakespeare*, J. Maclehose, Glasgow 1916.

10 J. C. Phillips, «Wild Birds», cit., pp. 48-49.

11 «American Acclimatization Society», *The New York Times*, 15 novembre 1877, p. 2.

12 Per un resoconto completo circa l'integrazione dei cammelli nell'economia e nelle società del Medio Oriente e del Nord Africa, cfr. Richard W. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Columbia University Press, New York 1990.

che più tardi divenne Ministro della Guerra, che i cammelli erano ciò di cui l'esercito aveva assolutamente bisogno e nel 1855 il Congresso stanziò 30.000 dollari per valutare la bontà della loro richiesta.



Figura 2: Cammelli – S. G. Goodrich, *Illustrated History of the Animal Kingdom, being a Systematic and Popular Description of the Habits, Structure and Classification of Animals from the Highest to the Lowest Forms, with their Relations to Agriculture, Commerce, Manufactures, and the Arts*, Derby and Jackson, New York 1861, p. 576.

Acquistare cammelli era più costoso che acquistare passereri, sia perché di dimensioni molto maggiori sia perché il loro commercio prevedeva diversi intermediari – proprietari di cammelli, governi stranieri e funzionari doganali. Questi animali, inoltre, richiedevano molte più attenzioni che gli americani, che avevano dimestichezza solo con alcune specie nordiche quali cavalli e bovini, non erano in grado di fornire in maniera adeguata, tanto che un addestratore siriano di nome Hadji Ali – il cui nome fu presto anglicizzato in “Hi Jolly” – venne ingaggiato per guidare la prima spedizione di cammelli. Settantacinque cammelli sopravvissero alla navigazione oceanica e ai successivi trasferimenti verso gli avamposti militari sud-occidentali.



Figura 3: Carovane di cammelli utilizzati per il trasporto di rifornimenti, inclusi legname e traversine per la costruzione della ferrovia trans-australiana, tra il 1914 e il 1917 – Collezione fotografica di John L. Buckland, National Library of Australia.

Per lo stupore di molti scettici, i cammelli si dimostrarono in grado di adempiere al compito a cui erano stati assegnati. Ad esempio, se nel 1849 *Scientific American* esprimeva «forti dubbi sulle loro possibilità di successo», nell'arco di un decennio ammise che «vi è [...] una ragionevole speranza che il cammello arabo possa diventare un prezioso cittadino americano armoniosamente naturalizzato»<sup>13</sup>. Sulla base di osservazioni dirette, gli ufficiali che li utilizzavano per le loro missioni erano, nel complesso, favorevolmente impressionati da questi animali, mentre i mulattieri, che se ne prendevano cura, tendevano ad avere un'opinione contraria.

Non furono tuttavia queste valutazioni discordanti la ragione del fallimento di questo esperimento. Con lo scoppio della Guerra Civile, la presa in carico dei cammelli, il cui numero era nel frattempo aumentato anche per via naturale, passò alla Confederazione. Perfino il loro primo sostenitore, Jefferson Davis, aveva a quel punto altre priorità. Alcuni cammelli furono venduti a circhi, serragli e giardini zoologici; altri furono semplicemente lasciati liberi di vagabondare in quelle terre aride e selvagge e furono avvistati (inseguiti e cacciati), con frequenza decrescente, durante il periodo postbellico<sup>14</sup>. Nel 1901 un giornalista riferì che «di tanto in tanto i passeggeri della *Southern Pacific Railroad* [...] intravedono qualche vecchio cammello emaciato, scheletrico e

13 «Camels for the Western Prairies», in «*Scientific American*», 8 settembre 1849, p. 405; «The Camels», in «*Scientific American*», 23 gennaio 1858, p. 155.

14 Al proposito, cfr. Fred S. Perrine, «Uncle Sam's Camel Corps», in «*New Mexico Historical Review*», 1925, n. 1, pp. 434-444.

decrepito [...] diventato bianco con l'età [e] selvaggio e intrattabile come i mustang»<sup>15</sup>.

In altre parole, i cammelli introdotti negli Stati Uniti non crearono problemi. Tuttavia, come indica quanto accadde in Australia, questo fatto è da ascrivere più a una contingenza storica che alla mancata capacità di adattamento e di intraprendenza di questi animali. Anche se nel Regno Unito la *Society for the Acclimatization of Animals, Birds, Fishes, Insects and Vegetables* non ebbe successo (fu fondata nel 1860 e venne assorbita dall'*Ornithological Society of London* nel 1866)<sup>16</sup>, il movimento per l'acclimatazione fu accolto con entusiasmo in alcuni dei territori più remoti dell'Impero Britannico. In particolare, le società per l'acclimatazione si svilupparono rapidamente e diffusamente agli antipodi, dove i loro membri interpretarono la propria missione in termini fortemente progressisti e patriottici. I resoconti pubblicati sostenevano che nuovi tipi di animali erano desiderabili non solo a causa della diversificazione estetica e culinaria (furono queste le ragioni più frequenti avanzate dai propugnatori americani ed europei dell'acclimatazione), ma soprattutto perché erano necessari per porre rimedio all'insufficienza della fauna indigena dell'Australia e della Nuova Zelanda, fauna carente di "animali utili" così abbondantemente rappresentati in Gran Bretagna e che comprendevano, tra gli altri, il cervo, la pernice, il corvo, la lepre e il passero. I sostenitori dell'acclimatazione si lamentavano inoltre del fatto che mentre la natura aveva elargito ad altre terre temperate «una grande profusione [...] di ruminanti buoni da mangiare, *non una sola creatura del genere abita in Australia!*». Gli entusiasti non si scoraggiarono neppure quando conigli e passeri immigrati cominciarono a saccheggiare giardini e campi, limitandosi a proporre la necessità di «introdurre le manguste al fine di combattere i conigli», e continuarono a sostenere l'«acclimatazione di ogni cosa buona presente in natura» – fino a quando «animali introdotti da altri Paesi pullularono ovunque»<sup>17</sup>.

Molto spesso i comuni animali domestici non rappresentarono la preoccupazione principale dei sostenitori più zelanti e visionari dell'acclimatazione, sebbene in molte regioni bovini e ovini abbiano esercitato

un'influenza maggiore rispetto a conigli, ratti o passeri nella trasformazione di paesaggi alieni in paesaggi familiari. In Australia, però, come in Texas e in Arizona, animali domestici rari hanno giocato un ruolo simile a quelli più comuni. Problemi analoghi – vasti deserti impraticabili che dovevano essere attraversati da persone e cose – suggerirono soluzioni analoghe. Alcuni cammelli vennero così importati in Australia nel 1840, anche se non furono integrati nella vita economica della colonia (o delle colonie) per diversi anni. Nel decennio 1860-1870, proprio mentre la Guerra Civile stava facendo scemare l'interesse per i cammelli nordamericani, i loro conspecifici australiani cominciarono a diffondersi. Nel 1878, *Nature* riferì con soddisfazione che i cammelli lavoravano bene quando aggiogati in coppia come i buoi e che erano molto utili nelle spedizioni esplorative, sebbene la maggior parte fosse al servizio di imprese commerciali<sup>18</sup>. I cammelli inoltre trasportavano i materiali necessari per la realizzazione dei grandi progetti infrastrutturali che dotarono di acquedotti e di telegrafi gli aridi territori centrali. Un allevamento di cammelli fu fondato nel 1866; in generale, oltre agli animali cresciuti localmente, durante i successivi 50 anni furono importati circa 10.000-12.000 cammelli come bestie da tiro o da trasporto<sup>19</sup>. Essi rivestirono un ruolo essenziale fino agli '20 quando vennero sostituiti da auto e camion – esattamente come accadde per i cavalli sia in Europa che altrove.

Improvvisamente quella che era sembrata essere un'eccezionale avventura di successo nell'acclimatazione assunse una piega differente. Come era stato il caso degli Stati Uniti sud-occidentali, una volta che i cammelli divennero inutili, divennero anche superflui. Un animale domestico delle dimensioni di un cammello è un lusso costoso e circhi o zoo non erano disposti ad acquistare animali che da molto tempo non erano più considerati esotici: alcuni vennero abbattuti e altri, i cui proprietari si dimstrarono più benevoli, furono lasciati liberi di vagabondare. A questo punto la vicenda australiana si discosta di nuovo da quella americana. I cammelli avevano vissuto in Australia per un periodo di tempo almeno pari a quello di molti dei suoi abitanti umani (di origini europee) in termini di anni e più a lungo in termini di generazioni. Erano ben adattati alle condizioni di quell'ambiente ostile, in cui riuscirono a

15 Helen T. Griswold, «The Camel Comedy», in «Current Literature», 1901, n. 31, pp. 218-219.

16 Harriet Ritvo, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Harvard University Press, Cambridge 1987, pp. 237-241.

17 *Acclimatisation Society of Victoria*, «First Annual Report», 1862, pp. 8 e 39; «Sixth Annual Report», 1868, pp. 29-30; *South Australian Zoological and Acclimatization Society*, «Seventh Annual Report», 1885, p. 7; *Acclimatisation Society of Victoria*, «Third Annual Report», 1864, p. 30; e «Fifth Annual Report», 1867, p. 25.

18 «Geographical Notes», in «Nature», 25 luglio 1878, p. 337.

19 «Camels Australia Export», <http://www.camelsaust.com.au/history.htm>; «A Brief History of Camels in Australia», documento basato su «Strategies for Development (1993)» del *Camel Industry Steering Committee for the Northern Territory Government*, [http://camelfarm.com/camels/camels\\_australia.html](http://camelfarm.com/camels/camels_australia.html).

trovare nutrimento e a riprodursi, invece di diminuire e morire<sup>20</sup>. I loro discendenti selvatici aumentarono fino a superare il milione di individui, costituendo la mandria di cammelli allo stato brado di gran lunga più numerosa al mondo. Le persone cominciarono a lamentarsi del fatto che entravano in competizione per le risorse con gli altri animali, selvatici e domestici, e che alteravano i fragili ecosistemi del deserto; di tanto in tanto venivano riportati episodi in cui terrorizzavano piccoli centri urbani. Poiché, al pari dei bovini, i cammelli producono, a seguito della digestione, gas con effetto serra, sono stati recentemente uno dei bersagli di un progetto nazionale inteso a ridurre le emissioni di anidride carbonica<sup>21</sup>.

Dopo aver contribuito a costruire la nazione, i cammelli «erano [diventati] ospiti indesiderati»<sup>22</sup>. Un abbattimento selettivo di 25.000 individui l'anno, per la gran parte commissionato a tiratori scelti, a volte a bordo di elicotteri, non fu sufficiente a contrastare le nuove nascite; anche la nicchia del mercato di carne di cammello che si sviluppò nel corso degli anni '80 non sortì un impatto significativo. Quando i funzionari presero in considerazione metodi più drastici, metodi che avrebbero permesso di ridurre la popolazione di due terzi in poco tempo, si sviluppò un movimento di opposizione, a volte sulla base del rispetto per il benessere dei singoli individui, a volte nella speranza che potessero venir trasformati, vivi o morti, in una fonte di profitto e talaltra a seguito del timore che una loro eradicazione su larga scala avrebbe potuto comportare violazioni della proprietà privata<sup>23</sup>. Nonostante ciò, un massiccio programma di abbattimento selettivo è attualmente in corso.

Il progetto di acclimatazione è stato spesso interpretato come un'espressione ingenua e rozza dei principi fondanti dell'imperialismo ottocentesco – intellettuale e scientifico, politico e militare. Questa, però, è solo una spiegazione parziale; l'acclimatazione rivela anche un'ambivalenza o un disagio di fondo. Da un lato l'imposizione del biota europeo al

resto del mondo e l'importazione domestica di animali e piante esotici sono cose differenti. Dall'altro l'impresa di acclimatazione dimostra i limiti del controllo umano sulla natura e non il contrario – sia che i soggetti dell'acclimatazione deperiscano o muoiano sia che si riproducano in maniera imprevedibile.

Già a partire dalla fine del XIX secolo, l'introduzione di piante e di animali esotici è interpretabile come una sorta di vaso di Pandora. La *Society for the Protection of Native Plants* (ora rinominata, in considerazione della sensibilità contemporanea, *New England Wild Flower Society*) venne fondata nel 1900 al fine di «conservare e promuovere le piante autoctone del territorio»<sup>24</sup>. È stata la prima organizzazione di questo genere negli Stati Uniti e successivamente associazioni con obiettivi analoghi si sono sviluppate un po' ovunque. L'impegno a preservare la flora e la fauna locali dall'invasione da parte di specie aliene ha segnato una svolta, consapevole o meno, da politiche di aggressione a politiche difensive – forse nel contesto americano andrebbe letta assieme al *Chinese Exclusion Act* del 1882 e al più globale *Immigration Act* del 1924.

*Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi*

20 HariPriya Rangan e Christian Kull hanno sostenuto che i cammelli si sono moltiplicati anche grazie al successo dell'introduzione (sia dall'Africa che dalle Americhe) di alcune specie di acacia; cfr. «The Indian Ocean and the Making of Outback Australia: An Ecocultural Odyssey», in Shanti Moothy e Ashraf Jamal (a cura di), *Indian Ocean Studies: Cultural, Social and Political Perspectives*, Routledge, New York 2010, pp. 45-72.

21 «Australian CO<sub>2</sub> Farming Offset Scheme Begins», AlertNet website, 8 dicembre 2011, <http://www.trust.org/alertnet/news/factbox-australia-co2-farming-offsetscheme-begins>.

22 «A Million Camels Plague Australia», in «National Geographic News», 26 ottobre 2009, <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/10/091026-australiacamels-video-ap.html>.

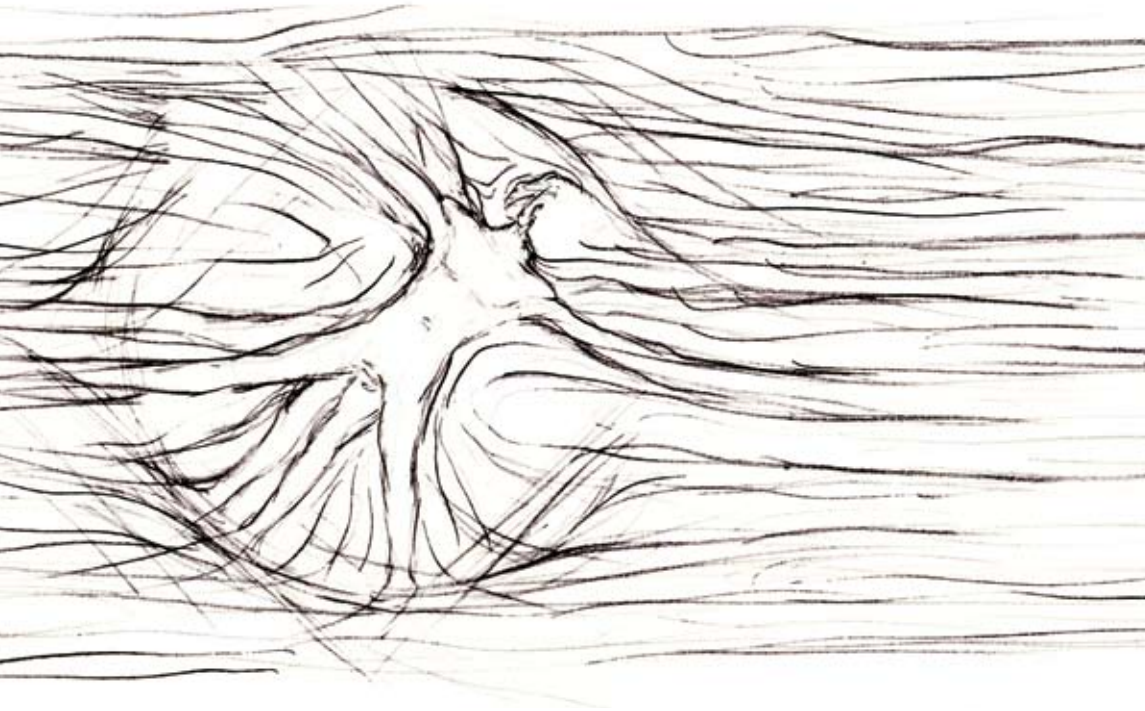
23 «Feral Camels in Western Australia», Department of Environment and Conservation, Western Australia, website. <http://www.dec.wa.gov.au/content/view/3224/1968/>.

24 Sito della *New England Wild Flower Society*, <http://www.newfs.org/about/history/?searchterm=history>.



Luigia Marturano  
**La vita è viva!**

L'umano misura del mondo  
 si sgretola  
 nel suo essere soltanto  
 vita che vive



### Ascolto

Dalla raccolta di scritti, per la maggior parte inediti, di Anna Maria Ortese<sup>1</sup>, articoli e riflessioni che si distribuiscono lungo un arco di tempo che va dagli anni '40 agli anni '80 del secolo scorso, emerge straordinaria l'attitudine della scrittrice ad ascoltare. L'immagine dell'alba vi

1 Anna Maria Ortese, *Le Piccole Persone*, Adelphi, Milano, 2016.

ricorre spesso come luogo visionario di ascolto e rivelazione. È nel suo profondo silenzio, nella colorazione ancora lieve delle cose, fra le ombre che si diradano, che Ortese percepisce le grida degli ultimi, umani e non umani.

Gemiti che provengono dai macelli, dai circhi, dai laboratori di vivisezione, ma che gridano anche l'angoscia e la collera di tutti gli altri sfruttat\*:

Gli eserciti del nulla, quelli che emigrano, che ritornano indietro, che vagano senza nome [...]. Non migliaia, milioni di vite, appena iscritte all'anagrafe, distrattamente cancellate [...]. Se videro il sole, fu per caso<sup>2</sup>.

È nella promessa di ogni nuovo giorno che le si profilano tutt\* gli oppressi e i dimenticati che costituiscono il suo primo e unico pensiero: «Vorrei non essere nata. Quello che si fa a un animale è per me un dolore continuo»<sup>3</sup>.

L'alba riporta a Ortese, seguendo un suo afflato religioso, una visione originaria di quando l'universo era un tutt'uno, era «vivere come fluvialità»<sup>4</sup>; foglia, stella e animale erano un'unica energia, uniti nella diversità e nella compassione, «ritmo senza riposo, come quello del mare»<sup>5</sup> e il mondo non era «una pessima residenza per gli ultimi»<sup>6</sup>. Poi, quest'unico «respiro grandioso»<sup>7</sup> si interruppe in un naufragio di cui è necessario trascrivere la memoria, la «ferita ormai indimostrabile»<sup>8</sup>. «Nelle voci di molti uccelli, forse anche dei più lieti, risuona a volte questa nota accorata, quest'alta e trepida malinconia, a cui non sembra esservi spiegazione»<sup>9</sup>. Quanti viventi ora possono essere respinti e sfruttati, quanti sono «soggetti all'infame programmazione del vivere»<sup>10</sup>, e vengono schiacciati contro le pareti al passaggio di chi ha più potere? «Tutto, TUTTO, ora, È ALLEVAMENTO»<sup>11</sup>, ogni «corpo animale viene

2 *Ibidem*, pp. 60-61.

3 *Ibidem*, p. 179.

4 *Ibidem*, p. 55.

5 *Ibidem*, p. 15.

6 *Ibidem*, p. 153.

7 *Ibidem*, p. 15.

8 *Ibidem*, p. 17.

9 *Ibidem*, p. 16.

10 *Ibidem*, p. 34.

11 *Ibidem*, p. 37.

mutato in sangue da bere»<sup>12</sup>, tutt\* sono cose. «Ed è solo questo l'inferno»<sup>13</sup>.

Ma i lamenti dell'alba si depositano nel silenzio, nell'indifferenza e nella cecità. «Il sentimento segreto e grandioso del vivere oscuro è ignoto. Forse di una miseria così è malato ormai tutto il mondo dell'Utilitarismo»<sup>14</sup>. Ortese, lei stessa a lungo inascoltata, denuncia che nessuna voce autorevole si leva nemmeno dal mondo della cultura. «C'è un mare di nati morti, di ciechi nati, che incombe»<sup>15</sup>:

Per essi, il mondo che ci circonda, e che pure ha occhi che guardano e cuori che battono, ed esprime ininterrottamente desiderio e felicità e paura, quel mondo che ha sonno e che ha fame che palpita, che nutre i più piccoli, e conosce l'estasi della libertà, e infine l'angoscia tremenda o lo strazio solitario del morire, questo mondo non esiste<sup>16</sup>.

E ancora: «Lasciar cadere la penna senza averne mai parlato, sarà vergogna suprema per uno scrittore»<sup>17</sup>.

Gli intellettuali del suo tempo le rimproverano di essere sentimentale e si rifugiano in quel ricatto morale che in realtà è alienazione e implosione: a causa degli animali dimenticarsi del dolore umano. Il suo sguardo però rimane lucido e fisso. Perché «fingere di battersi per un uomo tanto astratto»<sup>18</sup>?

Davanti al dolore fisico tutti gli animali sono uguali. Anche l'uomo è un animale, e il suo dolore e la sua paura valgono quelli degli altri animali [...]. Perché questa differenza tra corpi viventi che, se tormentati e straziati, soffrono ugualmente?<sup>19</sup>.

La compassione non può avere alcuna «distinzione sciocca di umano e non umano»<sup>20</sup>. Per il cacciatore «ogni uomo debole o vecchio o incolto o

semplicemente senza potere è già lupo, cane, lepre, beccaccino»<sup>21</sup>.

Affacciata alle finestre di un nuovo «vivere all'alba»<sup>22</sup>, Ortese proietta luci visionarie. Immagina una «rivoluzione stranissima, ma l'unica veramente in grado di consentire un salto di qualità alla storia umana»<sup>23</sup>. Quella che annienterà lo sfruttamento del più forte sul più debole:

Non si tocca! È scritto su ogni fronte di Cane o d'Uomo. Non si passa: è detto in ogni ala di uccello o di poeta. Da qui, Via! – è stampato in lettera di fuoco su ogni corpo umano e animale [...]. Nessuno più vuole oppressori e manipolatori della vita [...]. Vi sono uomini che all'alba sognano la distruzione dei macelli<sup>24</sup>.

### La vita è viva!

Un «silenzioso richiamo»<sup>25</sup> induce un giorno la scrittrice a tornare sui suoi passi e a scoprire così una disperata resistenza: quella di una piccola farfalla «color seta cruda»<sup>26</sup> che si dibatte per non affogare in una bacinella. Ed è una vera e propria opera di rianimazione che consente a questa Piccola Persona di restare in vita:

Ne presi una goccia sul dito, e l'accostai alle antenne dell'insetto. Poi, cominciai ad alitarvi su il mio fiato, e, a quell'umido calore, e all'odore dell'alcool, ecco quelle antenne ricominciare un moto e quei piccolissimi occhi aprirsi<sup>27</sup>.

Ad abitare il pianeta Terra per Ortese non ci sono solo popolazioni umane. Vi sono Popoli innumerevoli e diversissimi, ma ugualmente oppressi e straziati. Di fronte a una gabbia per uccellini rimasta vuota alla loro morte, raggela la penosa certezza che non ci fosse alcun «diritto a tener prigionieri quegli esserini gonfi di cielo»<sup>28</sup>. Distesi sui balconi, i

12 *Ibidem*, p. 40.

13 *Ibidem*, p. 57.

14 *Ibidem*, p. 56.

15 *Ibidem*, p. 175.

16 *Ibidem*, p. 137.

17 *Ibidem*, p. 114.

18 *Ibidem*, p. 127.

19 *Ibidem*, pp. 161-162.

20 *Ibidem*, p. 106.

21 *Ibidem*, p. 140.

22 *Ibidem*, p. 46.

23 *Ibidem*, p. 113.

24 *Ibidem*, pp. 40-41.

25 *Ibidem*, p. 80.

26 *Ibidem*, p. 81.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, p. 75.

cani guardano fra le sbarre, lontano. Negli occhi «tanta schietta allegria di bimbi e altrettanta cupa malinconia di schiavi»<sup>29</sup>. Nella pista del circo, leonesse e leoni prigionieri sono costretti a mosse ridicole che devono dimostrarli vinti, soggiogati. Ma la ribellione è nell'aria. Una leonessa «guarda dritto negli occhi l'uomo che le sta di fronte e avanza verso di lui»<sup>30</sup>. Un leone «afferra fra i denti la frusta e la stritola, balza a terra e spinge il domatore verso l'uscita»<sup>31</sup>. Per qualche momento, forza e dignità prevalgono sull'arroganza.

I tori torturati muoiono nel loro sangue infuocato durante le corride mentre gli applausi si levano dagli spalti. Inappellabile, la mannaia della pena di morte si abbatte sugli animali che attentano alla vita umana. La testolina di un agnello ciondola a occhi chiusi in una macelleria e un bimbo, lì vicino, è orfano per sempre di quello sguardo. Terribili lampi di guerra devastano i corpi che urlano la propria perdita integrità:

Sono vivi! Le loro voci, i loro lamenti all'alba, o nei soffocanti carri ferroviari fermi sui binari l'estate; le loro fughe, spesso, e il loro tremito negli immondi macelli [...] ce lo confermano<sup>32</sup>.

«La parola miliardi o biliardi non era più sufficiente. Folla infinita. La venerazione veniva dal riconoscere la profonda vulnerabilità della vita [...]. LA VITA È VIVA! È viva, pensai»<sup>33</sup>.

## Umanità?

Ortese ritaglia una *silhouette* umana, se la rigira fra le dita; con rabbia la accartocchia e la getta lontano. La riprende, e con la mano la stira. Se la guarda in controluce, è albero, montagna e faccia di gatto.

La sua è «un'idea dell'uomo preesistente l'inizio dell'universo, e una idea dell'uomo oltre i tempi dell'universo»<sup>34</sup>. Mentre gli altri animali, fin da un'ipotetica origine creaturale, sono tutti, secondo il parere

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.

di Ortese, indistintamente miti e buoni, l'uomo (così l'autrice continua a definire il variegato consesso umano, cadendo per inconsapevole consuetudine in logiche escludenti) è diventato solo un' avida bocca spalancata. Rinnegando un'originaria «meravigliosa coscienza del profondo»<sup>35</sup> è sfuggito a se stesso e al resto dei viventi per molti dei quali è calamità quanto lo sono le avversità geo-climatiche per tutto il genere umano. Ma se «davanti all'Ultimo Confine [...] l'uomo NON ESISTE»<sup>36</sup>, è una nullità sconosciuta, «egli esiste sicuramente e realmente di fronte ad ogni uomo più piccolo o debole di lui, [...] davanti a tutti gli animali e a tutte le piante; di fronte alla terra stessa»<sup>37</sup>. Ed è solo recuperando questa responsabilità, la solidarietà e il rispetto, è solo nella protezione verso gli ultimi che, secondo Ortese, l'uomo potrà nuovamente fregiarsi del titolo di «umano». Queste attitudini sarebbero solo sue prerogative: gli altri animali al massimo amano, ma non sono capaci di pietà. Quali altre loro qualità sconosciute, magari inesprimibili col linguaggio umano, potrebbero invece costituire un nuovo metro? O indurci a non usarne affatto? Creatura fra le creature, solo l'uomo sarebbe dotato di un potere superiore: l'umanità. L'uomo è divenuto invece «inumano, egli è l'amorale per eccellenza»<sup>38</sup>. «Una parte di questa umanità NON UMANA domina l'altra e la riempie di stupore e terrore»<sup>39</sup>.

Pur avendo individuato nell'antropocentrismo, nella «certezza della supremazia»<sup>40</sup>, «orrida superstizione»<sup>41</sup>, il nocciolo del problema, il punto d'inizio di quella frattura che ha separato l'umano dagli altri abitanti della Terra, Ortese non vede la soluzione che nell'uomo stesso, sempre e comunque «misura». Avremo allora Piccole Persone, Popoli minori<sup>42</sup>. Oppure Fratelli maggiori<sup>43</sup> perché, umanamente, innocenti e più buoni.

Non intravedendo reali soluzioni politiche, la scrittrice ritorna visionaria: «Maree siccità inaridimenti terremoti e furori celesti: ché essi soli possono raggiungere quell'atroce inumanità, e spazzarla dal pianeta»<sup>44</sup>. L'avidità renderà la terra inabitabile.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.



Ecco, proprio nella

desolazione assoluta [...], l'Universo intero farsi alleato della Voce, dell'Anima Vivente – animale o uomo – che nel dolore infinito ha trovato di colpo la forza e la libertà di alzarsi contro il suo oppressore<sup>45</sup>.

Arriveranno allora le albe felici della malinconia, della misura, quella sì, contraria all'avidità, e che segna la dimensione fugace del passaggio. «Dipingiamo gli arredi sulle pareti bianche. E quando un oggetto di rara grazia apparirà in una stanza, sia di nessuno»<sup>46</sup>. La malinconia «verrà alle nostre porte di prim'ora, cantando un po', tacendo – nell'oscurità dell'alba»<sup>47</sup>.

## NOTE BIOGRAFICHE

*M*ichael Hauskeller, professore di Filosofia presso l'Università di Exeter in Gran Bretagna, è co-fondatore del network *Exeter Anthrozoology and Symbiotic Ethics* ed è autore di *Biotechnology and the Integrity of Life* (2007), *Better Humans? Understanding the Enhancement Project* (2013), *Sex and the Posthuman Condition* (2014) e *Mythologies of Transhumanism* (2016).

*D*inesh Joseph Wadiwel è docente di giustizia sociale e diritti umani presso l'Università di Sydney. I suoi interessi di ricerca includono la sovranità e la natura dei diritti, la violenza, la razza e i *Critical Animal Studies*. La sua più recente monografia è *The War against Animals* (2015).

*H*arriet Ritvo è professore di Storia al Massachusetts Institute of Technology. Oltre a numerosi articoli, ha pubblicato i seguenti volumi: *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age* (1987), *The Platypus and the Mermaid and Other Figments of the Classifying Imagination* (1997), *The Dawn of Green: Manchester, Thirlmere, and Modern Environmentalism* (2009), *Noble Cows and Hybrid Zebras: Essays on Animals and History* (2010).

45 *Ibidem*, p. 39.

46 *Ibidem*, p. 48.

47 *Ibidem*, p. 49.

---

## SEGNALAZIONI

Massimo Filippi

### **L'invenzione della specie**

#### **Sovvertire la norma, divenire mostri**

Ombre Corte - In libreria dal 25 ottobre 2016

Facendo ricorso a strumenti filosofici, letterari, artistici e scientifici, questo libro rappresenta un primo tentativo di decostruire la categoria di "specie". La tesi principale del volume è che ciò che costituisce la dicotomia gerarchizzante umano/animale non è un fatto di "natura", un'operazione neutra e descrittiva, ma una decisione performativa, normativa e (a)normalizzante, che produce ciò che la presuppone: l'"Uomo" (maschio, bianco, eterosessuale, adulto, normale, sano, proprietario e carnivoro) da una parte e l'"Animale" (l'insieme formato dai corpi che non contano dei non umani e degli umani animalizzati) dall'altra. Detto altrimenti, la specie è la favola che permette di legittimare il calcolo delle speciazioni che a sua volta naturalizza la narrazione favolistica delle proprietà speciali dell'"Uomo". L'opposizione all'antropocentrismo si declina così nella revoca dell'idea che esista in "natura" un "proprio dell'uomo" e nella ricerca di quella faglia di vita im/trans/personale che percorre, fragile e gioiosa, il vivente sensuale. In un progressivo passaggio dal saggistico al narrativo, il libro invita a mettersi all'ascolto delle voci, a tratti disperate e a tratti felici, della moltitudine che passa e ad assumere la tenacia politica che non smette di provare a rendere possibile ciò che, a prima vista, appare impossibile.



---

Filippi - Hardt - Maurizi

### **Altre specie di politica**

Mimesis - In libreria dal 13 ottobre 2016

Uno spettro si aggira per il continente dell'"Uomo" – lo spettro dell'animalità. Il presente volume prova ad articolare le premesse per visioni e prassi atte ad arrestare la caccia spietata a cui questo spettro è sottoposto, mettendo in primo piano l'urgenza di decostruire le categorie della nostra tradizione politica a seguito dell'affacciarsi sulla scena sociale di una "nuova" *moltitudine sterminata*, ormai da considerarsi parte integrante del proletariato.

