

Liberazioni

Trimestrale Anno VII n. 28/ Marzo 2017

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, Emilio

Maggio, Luigia Marturano, Benedetta

Piazzesi, Marco Reggio

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,

Matthew Calarco, Matthew Cole,

Vinciane Despret, Giorgio Losi,

Marco Maurizi, Gianfranco Mormino,

David Nibert, Aldo Sottofattori,

Filippo Trasatti, Antonio Volpe

Copertina e illustrazioni: Luigia Marturano

Impaginazione e grafica: Silvana Ferrara

Finito di stampare nel Marzo 2017

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 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

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

Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Taro	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Occupata - Vico superiore di Pellicceria, 1
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe Piano Terra - Via Federico Confalonieri, 3 Libreria Popolare - Via Tadino, 18 Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
Pescara	Libreria Naturista - Via Ancona, 66
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Ravenna	Libreria Dante - Via Diaz, 39
Rimini	Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2 mercoledì eXtra Ordinari - mercolediextraordinari@gmail.com 3451122925 - https://mercolediextraordinari.wordpress.com/
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi, 2104
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

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.

COMING OUT

- 4 Angela Davis
Rivoluzione animale

OFFICINA DELLA TEORIA

- 6 Benedetta Piazzesi
Aristotele e gli animali
Biologia tra *techne* e *aletheia*
- 23 Enrico Monacelli
Verso un inumanismo antropotecnico

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 38 Kathryn Asher e Elizabeth Cherry
Dove c'è cibo c'è casa
Le barriere al vegetarianismo e al veganismo in ambito familiare
- 59 Niccolò Bertuzzi
Ogni maledetta domenica
Il ritorno della corrida a Bogotá

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 68 Collettivo *Ballast*
«Una cecità ormai inaccettabile»
Intervista a Maud Alpi
- 76 Luigia Marturano
L'invisibilità del reale
Una lettura dal punto di vista degli spettri animali
- 80 Tamara Sandrin
L'altro, il mostro e l'animale
Proiezioni dal mondo della fantascienza
- 89 Rodrigo Codermatz
Agli arbori della psicoanalisi infantile: gli animali mordaci di Melanie Klein
- 96 Raffaella Colombo
Il ritorno del padre

NOTE BIOGRAFICHE

Angela Davis

Rivoluzione animale¹

Sono molto interessata al lavoro che stai portando avanti sul cibo, poiché penso che l'alimentazione diventerà il principale campo delle lotte future. Talvolta sono davvero frustrata dal fatto che molti di noi che si definiscono attivisti radicali non sappiano rapportarsi al cibo che introduciamo nei nostri stessi corpi. Non riusciamo a comprendere fino a che grado siamo coinvolti nei processi del capitalismo e che cooperiamo in maniera acritica alla politica alimentare delle multinazionali. Di solito non faccio accenno al fatto che sono vegana, ma la situazione si sta modificando... Penso che sia giunto il momento di parlarne in quanto parte della prospettiva rivoluzionaria: come possiamo riscoprire e sviluppare modalità più compassionevoli di relazione non solo con gli umani ma anche con le altre creature con cui condividiamo questo pianeta? Fare questo corrisponderebbe a sfidare l'intera impresa capitalistica di produzione alimentare. Significherebbe diventare consapevoli, quando percorriamo le strade interstatali, ad esempio la 5 dopo Los Angeles, e vediamo tutte quelle mucche rinchiusi nelle fattorie. La maggioranza delle persone non pensa che si ciba di animali. Quando mangiano una bistecca o un pollo non pensano alle terribili sofferenze che quegli animali sopportano semplicemente per il fatto di venir poi trasformati in prodotti alimentari per il consumo umano. Personalmente ritengo che la mancanza di un impegno critico circa il cibo di cui ci nutriamo sia la dimostrazione di quanto il sistema delle merci sia diventato il modo principale con cui percepiamo il mondo. Non ci siamo allontanati di molto da quello che Marx ha chiamato il valore di scambio degli oggetti reali: non consideriamo le relazioni che l'oggetto incorpora e che sono state essenziali alla sua produzione – cibo, abbigliamento I-pad o tutti i materiali che utilizziamo per acquisire cultura in un'istituzione come quella che ci

1 Traduzione di un passaggio del dialogo *On Revolution: A Conversation Between Grace Lee Boggs and Angela Davis*, svoltosi il 2 Marzo 2012 presso l'Università della California a Berkeley nell'ambito della 27th *Empowering Women of Color Conference*. Il titolo *Rivoluzione animale* è redazionale.

ospita. Abituarci a immaginare le relazioni umane e non umane oltre gli oggetti che costituiscono il nostro ambiente sarebbe qualcosa di veramente rivoluzionario.

Traduzione dall'inglese di Massimo Filippi

Benedetta Piazzesi

Aristotele e gli animali

Biologia tra *technè* e *aletheia*¹

È impossibile parlare del materiale scientifico e in particolare biologico antico senza preliminarmente mettere in chiaro la sua differenza rispetto alle categorie con cui siamo familiari (differenza che, si potrebbe dire, è il motivo stesso per cui ci rivolgiamo ad esso come materia di meraviglia e di studio). Una differenza che ci costringe a un impossibile lavoro di traduzione nei termini e nei ritmi del sistema scientifico moderno all'interno del quale le nostre conoscenze si orientano. Ciò vale per una parte rilevante del lessico scientifico che si è organizzato e suddiviso in discipline specializzate solo a partire dal Seicento, lasciando per ultime proprio quelle che trattavano dei corpi animali e che qui ci interessano: la biologia e l'etologia.

Per interpellare l'interesse aristotelico per lo studio degli animali si parla di opere biologiche, nonostante l'evidente anacronismo². Ma le conoscenze del mondo animale erano vaste e articolate già prima di Aristotele, che pure ha il merito di aver proceduto a una notevole sistematizzazione, consegnando la varietà degli animali al *thauma*, allo stupore scientifico e filosofico. Mario Vegetti individua due momenti fondamentali nell'opera biologica di Aristotele, momenti del suo lavoro che segnalano altrettanti momenti di più lunga durata in una storia del pensiero filosofico e scientifico, e che testimoniano della grandezza dello Stagirita, capace di riassumere e accentuare i

1 Vorrei ringraziare il Professor Mario Vegetti e il Professor Pietro Li Causi per la lettura e i consigli bibliografici.

2 Ciò che si può abbozzare è una sorta di «etnozoologia» degli antichi. Un insieme di conoscenze che non deve necessariamente rientrare nelle griglie e nei caratteri di coerenza e strutturazione tipici delle scienze occidentali moderne e che anzi può essere visto come «un insieme di differenze, anomalie e disarmonie [...] nel quale, tuttavia, è possibile scorgere una sorta di omeostasi». (Pietro Li Causi, «Corpi, spazi, luoghi, animali. La zoologia dei greci dall'animale come spazio visivo localizzato alle funzioni dell'anima», in «Athenaem, Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità», vol. XCVI, Fascicolo I, 2008, p. 58). Così Michel Foucault ne *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2010, pp. 143-144: «Si vogliono scrivere storie della biologia nel XVIII secolo; ma non si avverte che la biologia non esisteva e che la sezione del sapere a noi familiare da più di centocinquanta anni non può valere per un periodo anteriore. E che se la biologia era sconosciuta, era per una ragione assai semplice: la vita stessa non esisteva. Esistevano soltanto esseri viventi: apparivano attraverso una griglia del sapere costituito dalla storia naturale».

connotati epistemici della propria epoca e di quella a cui il suo stesso lavoro prelude. Definirò (con la violenza lessicale cui facevo riferimento e con il semplicismo insito in ogni schematizzazione) questi due momenti morfotologico e anatomico. Mi soffermerò prima su alcuni caratteri generali delle ricerche biologiche di Aristotele e sulle loro implicazioni per le questioni filosofiche fondamentali del progetto aristotelico e, più in generale, della storia del pensiero moderno. In accordo col tentativo di una genealogia materialista del sapere, cercherò poi più specificamente di indagare, col supporto degli studi di Canguilhem, Foucault e Vegetti³, in che misura l'osservazione del corpo animale rappresenti una preconditione storica ed epistemologica importante per la trasformazione del discorso scientifico. Individuare l'oggetto di studio di una disciplina, come essa lo seleziona e costruisce, è il primo traguardo di ogni analisi epistemologica. Quali animali, quali corpi e quali gesti hanno inaugurato il sapere sui viventi nell'antichità?

Il posto della biologia nel sapere

Aristotele cominciò a occuparsi di zoologia a partire dal soggiorno ad Asso e Mitilene (347-343) e dalla collaborazione con il discepolo naturalista Teofrasto, periodo a cui risale la stesura dell'*Historia animalium*, il più ampio dei suoi trattati zoologici, comprendente otto libri più due spuri. Si tratta pertanto del primo lavoro di argomento zoologico di Aristotele e, in generale, di uno dei luoghi costitutivi della struttura logica e metodologica del pensiero e della scienza occidentali. Le altre opere biologiche maggiori dello Stagirita (*De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *Parva naturalia*)⁴ appartengono al periodo di insegnamento nel Liceo (334-322)⁵.

3 È lo stesso Vegetti che avvicina gli intenti del suo fondamentale *Il coltello e lo stilo*, pur con alcune differenze, al lavoro foucaultiano e agli strumenti di analisi marxiani. Anzi è il marxismo stesso che viene da lui interrogato «dal punto di vista della comprensione dell'antico», Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, il Saggiatore, Milano 1996, p. 10. Cfr. anche *Id.*, *Foucault e gli antichi*, in Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986.

4 Da qui innanzi faremo riferimento alle opere aristoteliche utilizzando le classiche abbreviazioni: *Historia animalium* (HA), *De partibus animalium* (PA), *De generatione animalium* (GA), *Parva naturalia* (PN), *De motu animalium* (MA). L'edizione e le traduzioni di riferimento sono quelle a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti: Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971.

5 Per un affascinante viaggio nel percorso biografico e scientifico aristotelico il Professor Li Causi mi consiglia di nominare almeno il recente Armand M. Leroy, *The Lagoon: How Aristotle Invented Science*, Viking Books, New York 2014.

Se in queste opere mature Aristotele si propone di spiegare le informazioni qui raccolte (il “perché” – *dioti* – dei fenomeni), l’*Historia* ha rappresentato, per lo meno nella sua ricezione moderna, una sorta di catalogo enciclopedico (sul “che cosa” – *tò hoti*). Non a caso, per la sua natura di immenso raccoglitore empirico, l’opera ebbe una grande fortuna, prima con Plinio, Alberto Magno e Conrad Gessner e poi, tra il Sette e l’Ottocento, con Georges-Louis Leclerc Buffon e Georges Cuvier, poiché per quantità e qualità delle osservazioni tale raccolta rimase insuperata per quasi duemila anni⁶.

Il sistema aristotelico copre e organizza il sapere del suo tempo in quella che è stata definita la prima «enciclopedia orizzontale» del sapere⁷. Il programma aristotelico, che si muove dal semplice e generale al complesso e particolare, colloca le opere biologiche in una posizione privilegiata di coronamento di un progetto vastissimo unificato dalle categorie con funzione analogica⁸. Innanzitutto perché tali ricerche biologiche rappresentano una parte preponderante dell’intera opera dello Stagirita, cioè un terzo del totale, e questo probabilmente perché la materia, pur vasta, si presentava all’altezza del IV secolo a.C. come particolarmente bisognosa di sistemazione scientifica. Ma anche perché nella considerazione dei fenomeni vitali convergono le riflessioni sulla teleologia, cardine di tutto il suo orizzonte epistemologico. La biologia si configura in Aristotele come un terreno di applicazione della logica e dei principi fisici e come campo di verifica e affinamento metodologico e contenutistico per la metafisica e la psicologia. Questa forte coesione e continua traducibilità analogica produce esiti estremamente rilevanti nell’antropologia aristotelica e in quelle che sono le sue implicazioni etiche e politiche. Si pensi, per fare un esempio, al problema della differenza antropologica trattato da Aristotele in diversi modi, compresi quelli somatici. Nel nesso bipedismo-elevazione umana Aristotele non si accontenta di tenere insieme biologia e psicologia, ma vi riassume la sua teoria fisica degli elementi e la sua filosofia prima. L’alto e il basso sono le coordinate assiologiche di questo mondo fisico-psichico, in cui si collocano sia gli elementi inorganici che i viventi, gli astri e infine la divinità⁹.

6 Così si esprime lo stesso Georges-Louis Leclerc de Buffon: «L’Histoire des Animaux d’Aristote est peut-être encore aujourd’hui ce que nous avons de mieux fait en ce genre. Il connoît les Animaux peut-être mieux, et sous de vûes plus générales qu’on ne les connoit aujourd’hui», cit. in Armand-Gaston Camus (a cura di), *Histoire des Animaux d’Aristote*, Parigi 1783, p. 4.

7 D. Lanza e M. Vegetti, *Introduzione*, in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 11.

8 Come quelle di potenza e atto, materia e forma, ecc. Il primo libro del *PA* (645a 5-8) permette di collocare i trattati della maturità come ultima fase dell’intera produzione filosofica e scientifica di Aristotele.

9 Un esempio di questa assiologia somatica: «L’uomo, più di ogni altro animale, ha le parti superiori e inferiori ben distinte in armonia con i luoghi naturali: le prime e le seconde sono infatti

L'automovimento come problema metafisico in biologia

Il trattato sul movimento (*De motu animalium*) merita una particolare considerazione per comprendere quale ruolo abbia lo studio dei viventi all'interno dell'economia complessiva dell'enciclopedia aristotelica e della sua profonda orizzontalità, in cui qualsivoglia problema e piano di analisi rimanda a tutti gli altri e, in definitiva, alla filosofia prima. Il problema del movimento, e più tecnicamente quello dell'articolazione, costituiscono due tra i motivi analogici più importanti nel tenere insieme quadri fisici, biologici e psicologici¹⁰. Al trattato sul movimento degli animali è riservata anche l'importante funzione teorica di connettere biologia e filosofia prima, intorno al problema del motore immobile e del primo mosso. Ciò che interessa ad Aristotele in questa sede sono infatti le condizioni di possibilità dell'automovimento: le cause comuni a tutti gli *automata*. La questione convoca in definitiva il problema dell'autonomia in riferimento agli animali non umani, cui Aristotele dà voce nel suo impianto interrogandosi sul modo in cui gli animali replichino, per quanto in maniera relativa, il modello dell'automotore teologico¹¹.

Nell'articolazione somatica una parte si muove mentre l'altra resta ferma offrendosi come punto di appoggio al movimento. Aristotele utilizza i suoi studi di anatomia comparata per costruire uno schema universale di corpo vivente, in cui le leggi della biologia si sovrappongono a quelle della fisica e, in definitiva, a quelle della metafisica. Si procederà dunque di membro in membro verso un *primum* che funge da appoggio per l'articolazione e,

disposte in corrispondenza con l'alto e il basso dell'universo [...]. Quanto alla testa, in tutti gli animali essa si trova in alto in rapporto al loro corpo, ma soltanto l'uomo – come si è detto –, quando è compiutamente sviluppato ha questa parte in alto in rapporto all'ordine dell'universo». (*HA*, 494a 32 sgg). Cfr., più in generale, sul problema del rapporto tra assiologia, topologia e zoologia nella filosofia greca, Patrizia Pinotti, *Gli animali in Platone: metafore e tassonomie*, in Silvana Castiglione e Giuliana Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, ETS, Pisa 1994, p. 108: «Nel passaggio dall'alto verso il basso, secondo uno schema di caduta e degradazione, l'anima va naturalizzandosi: il corpo si ricopre di piume o di peli, si appesantisce, si piega verso terra, perde progressivamente l'uso degli arti, poi gli arti stessi, scivola, infine, come inghiottito, nelle acque, smette di respirare. Nel passaggio dal basso verso l'alto, secondo uno schema di ascesa e purificazione, l'anima va denaturalizzandosi: uscendo via via dal ciclo delle terio- ed antropomorfie, essa spicca il volo per ricongiungersi al proprio principio divino. Tra l'alto e il basso assoluti, espressi da una duplice polarità topografica (cielo/mare) ed escatologica (iperurano/abisso), esiste una zona intermedia, a sua volta segmentata, ove dimora, assieme ad altri animali, e minacciato, non soltanto simbolicamente, da tale prossimità, il bipede implume, la cui anima può mettere o perdere le ali, il cui corpo lo imprigiona come un'ostrica».

10 Astri e animali sono in questo trattato accomunati dal concetto di *automata*, che permette di studiarli secondo i loro isomorfismi.

11 Cfr. Pietro Giuffrida, *Saggio introduttivo*, in Aristotele, *Il movimento degli animali*, Mimesis, Milano 2014, p. 37. Cfr. anche Pierre-Marie Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Vrin, Parigi 2007.

quindi, da suo motore (relativamente) immobile. Così facendo Aristotele giunge al cuore, che intende come la prima articolazione (per il suo moto pulsatorio) del corpo, poiché tutte le parti periferiche possono in definitiva essere ricondotte a questo centro bio-psichico. Il cuore è dunque il “primo motore” che, a sua volta, rimanda all’anima come un principio inesteso¹² la cui immobilità assoluta ne fa il vero «motore immobile del corpo». In questa attivazione “psichica” del corpo hanno una funzione fondamentale il concetto di desiderio (*orexis*) e quello di pensiero (*nous*), problemi su cui il *De motu animalium* allaccia strettamente il resto delle opere biologiche al *De anima*:

Vediamo poi che i fattori di moto dell’animale sono il pensiero (*dianoia*), l’immaginazione (*phantasia*), la decisione (*proairesis*), la volontà (*boule*) e il desiderio (*epithumia*). Tutti questi si riportano a intelligenza (*nous*) e tendenza (*orexis*)¹³.

Aristotele elenca una serie di cause del movimento tipiche degli animali e le riconduce a due tipi fondamentali: intelletto e desiderio. Non è questa la sede per approfondire il problema psicologico in Aristotele, ma ciò che è chiaro è che lo Stagirita è definitivamente lontano da una concezione meccanicistica del movimento o dell’impulso. Il dispositivo sensazione-desiderio è alla base del cosiddetto “sillogismo pratico” che conduce all’azione, per la quale in questo trattato, così come in tutta l’*Historia*, è utilizzato il termine *praxis* anche in riferimento agli animali non umani¹⁴.

Il movimento, dunque, oltreché efficace dispositivo di coesione interna, rappresenta un problema filosofico rilevante non solo nella mera dimensione biologica, ma per le sue implicazioni psicologiche e metafisiche. È su queste implicazioni che si fonda l’importanza che il problema del movimento animale conserva nella filosofia moderna tra Cartesio e Kant. L’automovimento rappresenta il fulcro di un dibattito dai confini

12 *MA*, 703a1-2.

13 *MA*, 700b17-19.

14 *MA*, 701a7. Il concetto aristotelico di *praxis* (intesa come azione che ha il proprio fine in sé e contrapposta alla *poiesis* intesa come azione finalizzata ad altro) rappresenta un importante nodo concettuale, anche per la sua fortuna nella storia della filosofia contemporanea. Generalmente considerata come la dimensione esclusivamente umana del gesto etico (e come tale trattata nell’*Etica* e nella *Politica*), questo e altri passi ne propongono un uso più estensivo. Anche Vegetti individua un uso parallelo del termine che Aristotele applicherebbe ai viventi tutti, nella espletazione delle loro più semplici attività vitali. A questo livello, l’azione animale è prassi nel senso di strumento e fine in sé, cioè in vista della vita stessa. Inutile dire quanto sia pesata nella tradizione morale e politica successiva la più comune accezione antropologica di prassi, secondo cui l’animale sarebbe privo di fini in sé e la cui azione dunque non può che essere strumentale.

incontornabili come quello tra meccanicismo e vitalismo, che è ben simbozzato dall'ambivalenza del termine *automaton*¹⁵. Da una parte abbiamo l'*automaton* inteso come macchina che si muove senza bisogno di un'anima, senza volontà, decisione e scelta, da cui deriva il nostro concetto di automatismo¹⁶. Dall'altra l'*automaton* inteso come organismo dotato di un finalismo interno in virtù del quale può muoversi di un movimento spontaneo e autopoietico¹⁷. Problema questo che si ravviva, pur conservando tutta la sua ambiguità, ad esempio nelle teorie cibernetiche degli anni '40 del Novecento¹⁸.

È nel *De partibus animalium*, vero e proprio testo di biologia teoretica *ante litteram*¹⁹, che Aristotele attraverso la sua teoria delle cause applicata ai viventi sferra una critica ai naturalisti del V secolo, accusati di interpretare i fenomeni vitali secondo un modello meccanicistico che procede dalle cause anziché in vista dei fini:

Queste affermazioni [di Democrito] sono dunque effettivamente semplicistiche, dello stesso tipo di quelle di un falegname che parlasse di una mano di legno. È proprio in questo modo che anche i fisiologi espongono la genesi

15 Già Origene nel II secolo d.C. distingue i due concetti di *automata*, in esseri che si muovono «da sé» e esseri che si muovono «per sé»: «Fra gli enti che hanno in se stessi la causa del proprio movimento si dice che alcuni si muovano da sé e che altri invece si muovano di per sé. A muoversi da sé sono gli esseri non muniti di anima; a muoversi di per sé, invece, sono gli esseri dotati di anima. Si muovono di per sé, infatti, gli esseri dotati di anima quando in loro si sviluppa la facoltà rappresentativa che stimola l'impulso.» Origene, *I principi*, III, I, 2-4, trad. it. di Manlio Simonetti, UTET, Torino 2010.

16 Cartesio ne è il più noto interprete, cfr. i primi due libri del suo *Discorso sul metodo*, trad. it. di R. Campi, Feltrinelli, Milano 2012.

17 Il più noto punto di riferimento per una critica del meccanicismo cartesiano e per l'opposizione di un "finalismo interno" ad un "finalismo esterno", strumentale o meccanico, è sicuramente il Kant della terza Critica. «Un essere organizzato non è dunque una semplice macchina, che non ha altro che la forza motrice: possiede una forza formatrice, tale che la comunica alle materie che non l'hanno (le organizza): una forza formatrice, che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento (il meccanicismo)», Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, § 65, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 429.

18 Cfr., ad es., il testo inaugurale di Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, The MIT Press, Cambridge 1948.

19 Il *De partibus* verrà pressoché ignorato dagli zoologi della prima modernità in favore del ricco ma disordinato raccoglitore di notizie dell'*Historia*. Al contrario il trattato incontrerà il più grande interesse a partire dalla fine del Settecento, sia per il forte finalismo di cui è impregnata la sua scienza della natura, finalismo che incontra il favore della nascente biologia vitalista, sia per l'impianto filosoficamente orientato che ne fa uno dei più grandi trattati di biologia teoretica di tutti i tempi. Riporto una notazione di Canguilhem che si attaglia particolarmente bene al caso di Aristotele e al suo ultimo orientamento verso la biologia teoretica: «La storia, tuttavia, è in grado di mostrare che molto spesso il biologo vitalista, anche se in gioventù ha contribuito al progresso della scienza con dei lavori sperimentali che hanno ottenuto conferma, in età matura finisce nella speculazione filosofica e prolunga la biologia pura con una biologia filosofica». Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976, p. 139.

e le cause della configurazione dei corpi: sarebbero infatti stati fabbricati da certe forze. E come il falegname parlerebbe di scure o di trapano, essi parlano di aria e di terra, salvo che il falegname direbbe meglio: non gli basterà infatti dire questo, che in seguito a un colpo del suo strumento si è formata ora una cavità ora una superficie piana, ma aggiungerà per qual ragione abbia dato quel colpo e in vista di quale scopo; dirà la causa, cioè che il prodotto assuma una certa particolare forma²⁰.

Questi “fisiologi”, come Empedocle o Democrito, hanno il difetto di essersi concentrati esclusivamente sulla causa materiale, a scapito della causa finale che è da Aristotele concepita come la più importante e che, in definitiva, costituisce il senso più profondo del termine *physis*.

Bisogna però osservare che Aristotele, per spiegare la priorità della causa finale su quella materiale in biologia, ricorre a più riprese ad un esempio significativo, che è quello dell’architetto e della casa, intesa come *telos* da cui dipende il processo di costruzione²¹. È quindi sostanzialmente tecnico il modello del finalismo biologico aristotelico, aspetto che ci mette in guardia da qualunque sua identificazione con un “finalismo interno” di tipo kantiano, e da interpretazioni che concedano troppo al momento autopoietico dei viventi. La stessa idea di causa strumentale torna nella frequente identificazione tra parti del corpo e strumenti tecnici²², che è

20 *PA*, 641a 5 sgg. Anche Canguilhem commenta questo passo ne *La conoscenza della vita*, cit., p. 136: «Il vitalismo di Aristotele non era forse reazione contro il meccanicismo di Democrito, così come il finalismo di Platone nel *Fedone* era una reazione contro il meccanicismo di Anassagora? È certo, comunque che lo sguardo del vitalista va alla ricerca di una certa ingenuità di visione, pre-tecnologica e pre-logica, di una visione della vita cioè che preceda gli strumenti creati dall’uomo per accrescere e consolidare la vita: lo strumento e il linguaggio». Canguilhem estende le sue riflessioni sul vitalismo come fenomeno moderno (XVII-XVIII secolo) a quello che si potrebbe chiamare in maniera puramente allusiva una sorta di “spirito vitalistico” che potrebbe essere definito nel modo più inclusivo come istanza anti-meccanicistica. Foucault lo chiamerà «indicatore» epistemologico «delle riduzioni da evitare». M. Foucault, *La vita: l’esperienza e la scienza*, Postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998, p. 280.

21 Cfr., ad es, *PA*, I, 640a 22 sgg: «È perché la forma della casa è di un certo tipo, o la casa è di un certo tipo, che essa è prodotta in un certo modo. Il processo di formazione infatti è finalizzato alla cosa, ma la cosa non è finalizzata al processo [...]. Similmente accade anche per ciò che sembra il risultato di un processo spontaneo, allo stesso modo che per i prodotti delle tecniche [...]. Tutto questo è conseguente. Poiché l’uomo è così, è necessario che il processo di formazione abbia luogo così ed in tal modo. Perciò prima si forma questa parte, poi quest’altra; e in questo modo similmente accade per tutte le altre cose di origine naturale».

22 *PA*, I, 645b 17 sgg: «Poiché ogni strumento è in vista di un fine, e ognuna delle parti del corpo è in vista di un fine, il fine poi è una certa funzione, è manifesto che il corpo nel suo insieme è costituito in vista di una funzione complessa. In effetti non è il segare ad essere in funzione della sega, ma la sega in funzione del segare: segare è un certo impiego di uno strumento. Così anche il corpo è in qualche modo finalizzato all’anima, e ognuna delle sue parti alla funzione alla quale è destinata per natura». Interessante anche il riferimento alla mano come «strumento preposto

perfettamente manifesta nell'ambivalenza del termine greco *organon*, tanto utensile, strumento musicale, che organo²³. È comunque innegabile che in generale tutto l'impianto teleologico aristotelico si presti all'interpretazione dei fenomeni vitali in maniera più acuta delle descrizioni naturali che lo avevano preceduto. Ed è per questo che tale «intelaiatura concettuale della metafisica aristotelica»²⁴ farà da trama alle scienze dei viventi fino alla seconda metà dell'Ottocento.

Se poi Aristotele abbia dedicato tanta parte del suo lavoro alle ricerche biologiche perché il suo teleologismo lo predisponesse alla comprensione dei fenomeni vitali o se, viceversa, a partire dalla sua predilezione per lo studio dei viventi, sia stato condotto a una coloritura così biologica del suo impianto epistemologico e ontologico, forse non si può stabilire. Ma questo legame tra *thauma* filosofico, biologia e teleologismo è testimoniato da uno dei passi più noti del *De partibus*:

Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso [...]. Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate, occupa la regione del bello²⁵.

ad altri strumenti», in cui affiora anche un esplicito antropomorfismo del teleologismo naturale: «Ora, Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'aver mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente. Le mani sono infatti uno strumento, e la natura, come farebbe una persona intelligente, attribuisce sempre ciascuno di essi a chi può servirsene», *PA*, IV, 687a 9 sgg.

23 Di estremo interesse sarebbe una storia concettuale dell'*organon* nella sua articolazione tecnica-artistica-biologica. Per le mie competenze posso solo richiamare la nota «organologia generale» di Henri Bergson (così la definisce G. Canguilhem in «Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique», in «Revue de la métaphysique et de la morale», luglio-ottobre, 1947). Bergson, profondo lettore e critico di Aristotele si propone di spiegare il fenomeno tecnico all'interno di quello biologico, come produzione di organi, somatici ed esosomatici. È dal progetto bergsonianesimo che riprenderà vita il dibattito novecentesco sulla tecnica e sul vitalismo in ambito francese (si pensi più di tutti a Canguilhem e Simondon). Sulla persistenza di un impianto fissista e teleologico, interpretato come «onda lunga dell'aristotelismo», nella storia naturale moderna, fino al caso noto di Cuvier, ma anche alle ambiguità del giovane Darwin e al dibattito post-darwiniano, cfr. Marco Solinas, *L'impronta dell'inutilità. Dalla teleologia di Aristotele alle genealogie di Darwin*, ETS, Pisa 2012.

24 L'espressione è di Oscar Liebmann, cit. in Paolo Amodio, Cristian Fuschetto e Fabiana Gambardella, *Unverscores. Darwin Nietzsche von Uexküll Heidegger Portmann Arendt*, Giannini Editore, Napoli 2012, p. 15, in cui Fuschetto sostiene anche che: «Non è esagerato affermare che il finalismo aristotelico, l'idea per cui in ogni organismo agisce una causa finale in grado di promuovere e sostenere l'accordo fra le sue parti (la cosiddetta "potenza del tutto") in modo da farlo diventare ciò che potenzialmente era già, domina il dibattito, peraltro assai articolato, delle scienze della natura fino agli anni '50 e '60 del XIX secolo».

25 *PA*, I 645a 19 sgg.

In un senso molto generale questo è un primo modo per rispondere alla domanda epistemologica iniziale: come una disciplina si costituisce intorno ad un oggetto di studio e in che modo essa costruisce a sua volta il suo oggetto. Abbiamo visto come l'intera ontologia ed epistemologia aristotelica s'impronti al funzionamento (teleologico) dei fenomeni vitali. Adesso vediamo il processo inverso e simultaneo: come la biologia nascente in Aristotele comincia a costruire l'animale come oggetto di osservazione scientifica.

La zoologia pratica dei *technitai*

Se nei trattati della maturità, come il *De partibus* e il *De motu*, gli scambi tra filosofia prima, psicologia e biologia sono molto intensi tanto da elevare l'osservazione biologica a vero e proprio sguardo teoretico, l'*Historia animalium*, più che terreno di verifica di modelli filosofici, è un ingente sforzo di constatazione, che lascia in qualche modo il processo veritativo alla manifestatività intrinseca al reale stesso.

Da qui la rivalutazione del dato empirico non solo a fini pragmatici ma anche teoretici. L'*empeiria* cui fa appello Aristotele però non è tanto quella tipica del metodo sperimentale moderno, quanto piuttosto quella competenza pratica che deriva all'artigiano dalla sua familiarità con una materia. A partire da queste considerazioni possiamo comprendere a pieno l'ambizioso e rivoluzionario progetto aristotelico quando nell'*Historia* lo vediamo confrontarsi con la più grande varietà di tecnici dell'utilizzo animale per apprenderne il sapere pragmatico. Lanza e Vegetti rilevano che la maggior parte degli animali la cui anatomia è nota ad Aristotele sono animali commestibili, il che deriva direttamente dall'uso aristotelico di raccogliere informazioni "di seconda mano" presso macellai e pescivendoli. La lunga frequentazione e la profonda vicinanza agli animali di questi *technitai* (cacciatori, pescatori, allevatori, che forniranno informazioni perlopiù ecologiche ed etologiche sull'animale da vivo, e macellai e medici, che sono invece interessati al trattamento – terapeutico o edonistico – del corpo morto) li rende la fonte privilegiata dell'*Historia* e ne condiziona radicalmente la scelta del materiale e la metodologia descrittiva. Si potrebbe dunque parlare per quella aristotelica di una "zoo-tecnologia", un sapere in cui zoologia e zootecnia sono strettamente ed esplicitamente congiunte, in cui le notazioni fatte dai tecnici a scopi utilitaristici (come quelle etologiche ed ecologiche per la cattura) sono conservate in quanto

tali o riutilizzate e trasformate dalla potenza comparativa e sintetica dello sguardo teorico.

Secondo Vegetti nel V secolo si assisterebbe a un profondo conflitto nell'ambito dei saperi sugli animali, schematizzabile con l'opposizione tra sapere sacro dei sacerdoti (in particolare pitagorici) e sapere profano dei tecnici²⁶. Da una parte i pitagorici fanno delle loro pratiche di purificazione, tra cui il vegetarianismo, un percorso obbligato di elevazione morale e antropologica al di sopra della condizione degli altri umani, un potere su di sé che, come ha osservato anche Foucault, rappresenta la condizione per un potere politico sugli altri e sulla città. Dall'altra parte ci sono i professionisti delle relazioni con gli animali, sulla base della cui esperienza si raccoglie una prima forma di oggettivazione interna a un sapere pragmatico²⁷. Il gesto di Aristotele (e in parte già prima quello di Platone) è importante in quanto fa accedere questo sapere empirico alla scrittura.

Una tale origine pragmatica dell'informazione scientifica, che è ancora così evidente e non celata nelle opere antiche, è rinvenuta dall'epistemologia francese del Novecento nell'intero corso della storia scientifica. Canguilhem, in particolare, rovescia le pretese genetiche della scienza teoretica nei confronti dell'applicazione tecnica in favore di una rilettura genealogica del sapere teorico a partire dalle sue condizioni di pensabilità materiali, per mostrare come «la biologia sia poco a poco sorta dalle pratiche di caccia, allevamento, medicina e agricoltura»²⁸. La relazione di utilità con il reale e con i viventi tipica dell'azione tecnica non è scevra da un certo finalismo che non potrà non orientare anche l'organizzazione categoriale del sapere, per quanto questo possa attraversare fasi sempre più raffinate di astrazione e “pulizia” epistemologica. Liberarsi di questa origine pragmatica e di questo orientamento utilitaristico, o occultarne i residui, è una delle istanze fondamentali della scienza nella sua aspirazione universalistica e obiettiva. Nell'*Historia animalium* Aristotele, invece, lascia manifesta l'origine pragmatica delle sue conoscenze e ci permette senza troppa fatica di penetrare l'orientamento teleologico e antropologico del

26 Cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 27: «Da un lato, l'affinità speculare fra uomo e animale viene irrigidita fino a fare del corpo dell'animale un tabù, dell'animale stesso un fratello e un discepolo del saggio. Dall'altro, l'animale diventa invece oggetto profano di una manipolazione tecnica, che ha per protagonisti l'allevatore, il cacciatore, il pescatore, il macellaio, infine il medico dietologo».

27 *Ibidem*, p. 29: «Proprio sul terreno dell'esperienza pratica di questi *technitai*, professionisti della relazione con l'animale, quindi sul terreno dell'animale allevato, cacciato, cotto, si delineano i primi elementi di un sapere che spezza il rapporto speculare fra uomo e animale, ed allontana questo in una relativa oggettività».

28 G. Canguilhem, *Activité Technique et Création*, in *Œuvres complètes, Tome I, Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Parigi 2011, pp. 503-504 (traduzione mia).

gesto descrittivo e tassonomico. Anche nella scelta del lessico, Aristotele non si preoccupa di occultare il suo debito nei confronti della cultura tecnica. Per quanto la principale preoccupazione di Aristotele consista precisamente in una enumerazione dei tipi di viventi e, quindi, dia grande importanza al momento della denominazione di contro a quello della vera e propria classificazione²⁹, egli è praticamente estraneo al neologismo, preferendo piuttosto riabilitare termini in disuso e appartenenti alle lingue tecniche, procedura testimoniata dall'ampio uso del termine «cosiddetto», *kaloumenon*. Aristotele non cerca una collocazione definitiva degli animali in uno schema (o *systema*, per dirla alla Linneo) ma, secondo una variopinta gamma di caratteristiche, torna sempre a dividerli secondo il metodo dicotomico in due categorie, distribuendo i viventi di volta in volta in maniera differente³⁰. All'esatto opposto, quella linneana è una classificazione "artificialista", che si serve di una lingua morta come il latino e dell'omogeneità data dalla doppia denominazione (genere/specie) per effettuare una «normalizzazione della nomenclatura»³¹. Un linguaggio "artificiale" per meglio restituire le articolazioni "naturali" dei viventi.

Aristotele non è interessato a compilare schede il più possibile esaustive di ciascuna specie (come farà Linneo), bensì a estrapolare strutture eidetiche di volta in volta secondo i più diversi criteri parziali, che siano di ordine morfo-etologico (*Historia*), fisiologico (*De generatione*) o anatomico (*De partibus*). L'organizzazione degli animali in gruppi non è pertanto un fine in sé volto alla costruzione di un sistema tassonomico unificante, quanto lo strumento di una penetrazione di volta in volta orientata all'individuazione di macro-invarianti che attraversano tutti i viventi, a partire dalla loro più differente fenomenologia³². L'instancabile raccolta di dati empirici acquisisce la profondità filosofica di sguardo nel momento in cui, attraverso il suo metodo comparativo, riesce a interrogare i principi fondamentali della natura, le relazioni tra viventi molto diversi tra loro e quelle tra elementi di

29 Cfr. nota 42 in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 144. Cfr. anche Pierre Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982; Arnaud Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Peeters, Louvain-la-Neuve, Paris 2005.

30 Si tratta del famoso metodo "dicotomico", che verrà abbandonato e aspramente criticato nel *De partibus*. Tanto è lontano Aristotele dall'idea di una tassonomia generale dei viventi che quando nell'*Historia* (*HA*, I, 489a 12 sgg.) comincia a trattare delle differenze tra gli animali nelle loro parti corporee, quella tra maschi e femmine rappresenta un criterio dicotomico al pari degli altri, nonostante esso riguardi trasversalmente (quasi) tutti i viventi.

31 D. Lanza e M. Vegetti, *Introduzione*, in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 28.

32 La struttura dicotomica e la continua ripetizione delle categorie di identità (o sarebbe meglio dire di somiglianza, *homoiotes*) e di differenze (*diaphorai*) sembrano improntare la ricerca all'individuazione di macro-gruppi differenziali all'interno dei quali si possano rinvenire forme di costanza o identità, anche se sempre relative allo specifico problema considerato.

ordini differenti, come quello psicologico, ecologico e morfologico. È lo stesso interesse per la comparazione e l'individuazione delle invarianti e dei principi fondamentali della morfologia vivente che fa dei testi aristotelici il primo momento di una "scienza" zoologica.

Classificare cadaveri

L'uso di fonti tecniche nelle ricerche biologiche di Aristotele ha questo tipo di implicazioni epistemologiche e strutturali. In primo luogo una certa idea di *empeiria* e di verità, ma anche una implicita selezione del materiale biologico conosciuto (perlopiù animali commestibili) e un certo orientamento pragmatico che ne osserva ciò che è particolarmente utile alla cattura o alla riproduzione. Ne deriva un'abbondanza di informazioni morfologiche (indispensabili per il riconoscimento dell'animale), etologiche ed ecologiche (utili alla relazione – tendenzialmente quella di cattura – con l'animale). L'animale vivo è il principale oggetto di interesse dei *technitai* e il principale soggetto dell'*Historia animalium* aristotelica, che ne conserva pertanto lo sguardo morfo-etologico.

Le figure animali affioravano nella letteratura pre-aristotelica secondo una spontanea "visione gestaltica" che intrecciava caratteri morfologici, etologici ed ecologici su di un fitto tessuto simbolico. Un aspetto che sarà ancora presente e dominante fino al sapere rinascimentale, come osserva Foucault interpretando lo scarto che la scienza seicentesca segna nei confronti della zoologia antica e medievale:

La storia d'un essere vivente era [nel XVI secolo] quell'essere stesso all'interno di tutto il reticolo semantico che lo collegava al mondo [...]. L'intera semantica animale è caduta, come una parte morta e inutile. Le parole che erano intrecciate alla bestia sono state dipanate e sottratte; e l'essere vivo, nella sua anatomia, nella sua forma, nei suoi costumi, appare come messo a nudo³³.

Da Omero fino al V secolo gli animali sono vivi di fronte agli umani e sono pertanto lo specchio di osservazioni etologiche e psicologiche, il luogo di concrezione di un'eterogeneità di relazioni intra- e inter-specifiche. La favola e la similitudine ne sono la principale forma letteraria.

33 M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 145-146.

Nell'*Historia* Aristotele lascia affiorare numerose osservazioni a carattere etologico, spesso con espliciti intenti comparativistici tra psicologia umana e animale, in particolare all'inizio del libro VIII³⁴, considerato a ragione il primo trattato a tema etologico. Ma si può riconoscere in Aristotele un primo momento, ancora embrionale ma importante, in quel processo che Foucault descrive nei termini di una spoliazione.

Una delle tesi più forti e note di Vegetti sulla biologia aristotelica riguarda precisamente l'abbandono (perlomeno parziale o inaugurale) di un simile approccio "gestaltico" allo studio della zoologia e ai suoi criteri organizzativi da parte dell'Aristotele maturo³⁵ verso nuove strutture teoriche e un'analisi sempre più *anatomica* dei corpi viventi³⁶. Predilezione che lo catapulta quasi tra i moderni, orientandosi verso la possibilità di una descrizione strutturale e comparativa (quindi più funzionale a una tassonomia universale) insita nell'organizzazione interna dei corpi³⁷. Uno dei ri-

34 Il libro VIII si apre con una dichiarazione di analogismo tra facoltà umane (più evidenti) e facoltà animali, in merito ad arte (*techne*), saggezza (*sophia*) e capacità di comprendere (*synesis*), e di gradualismo naturale. «La natura passa per gradi così impercettibili dagli esseri inanimati agli animali, che tale continuità rende impossibile scorgere il confine tra i due campi e decidere a quale di essi appartenga la zona intermedia». *HA*, VIII 588b4-7.

35 Nel primo libro del *De partibus* Aristotele affronta con nuovo rigore una serie di questioni metodologiche, tra cui problemi di denominazione e di analisi dicotomica, e ridefinisce criteri di classificazione importanti rispetto all'*Historia animalium*. In *PA*, I, 643b 2 sgg., ad es., critica esplicitamente la possibilità di classificare gli animali secondo caratteri etologici (come la divisione in selvatici/domestici), perché accidentali e non inerenti l'*ousia*, la struttura fondamentale della specie.

36 Anche in questo caso il primo libro del *De partibus* funge da dichiarazione di intenti. Dopo aver argomentato l'inefficacia della dicotomia e dell'indagine etologica ed ecologica per un'esauriente organizzazione dei viventi, asserisce la scelta del metodo moriologico: «In un certo senso, del resto, è grazie alla configurazione delle parti e dell'intero corpo, quando presenti similarità, che si definiscono i generi», *PA*, I, 644b 11-13. Notazioni che derivano da un qualche tipo di "apertura" dei corpi sono naturalmente presenti anche nell'*Historia animalium*, specialmente nel II libro, dedicato anche alle "parti interne" degli animali e nel III libro che si sofferma anche sui tessuti (*HA*, II, 507a 20 Aristotele definisce *dianoikthèn*, cioè "aperto", ma anche "esposto" nel senso di "dichiarato", un animale di cui erano state osservate le parti interne). Può trattarsi di conoscenze che Aristotele trae dai suoi "informatori" specializzati nella manipolazione dei corpi morti, come macellai e medici (tra cui certamente il "fisiologo" Alcmeone di Crotona, noto come il primo ad aver sezionato cadaveri di animali). In altri casi si tratta delle sue prime autopsie. Di queste schede anatomiche Aristotele dovette tra l'altro stendere una serie di illustrazioni, a cui si richiama in più occasioni con il termine di *Anatomai*. Anche Li Causi spiega, con altre parole, questo passaggio da una descrizione morfologica a una moriologica: «L'animale, in altri termini, è da suddividere non più soltanto *katà mele*, e cioè (come del resto avveniva anche nella zoologia prearistotelica) secondo i contorni naturali immediatamente visibili, ma anche in virtù di criteri maggiormente astratti (*katà meros*)». (P. Li Causi, *Corpi, spazi, luoghi, animali*, cit., p. 71).

37 Bisogna notare che Aristotele esplicita la preferenza del modello umano come termine di paragone per la sua morfologia comparata: «Occorre però esaminare innanzitutto le parti dell'uomo: come ognuno, per valutare una moneta, la riferisce a quella che gli è più familiare, così va fatto anche negli altri campi. E l'uomo è per necessità l'animale a noi meglio noto», *HA*, I, 491a 24 sgg. Questa specie di antropomorfismo vale per quanto riguarda l'osservazione delle parti esterne. Mentre per l'osservazione moriologico-anatomica delle parti interne necessariamente il criterio

sultati più rilevanti delle ricerche biologiche di Aristotele è l'istituzione di un piano di omologia anatomica e fisiologica tra i viventi, sarebbe a dire, l'inaugurazione di una anatomia e una fisiologia comparate, già in parte presenti nell'*Historia*, ma spiccatamente e consapevolmente sottolineati nel *De partibus* e nel *De generatione*³⁸. Aristotele non sarebbe da qui innanzi tanto interessato ai singoli animali, quanto piuttosto all'«animale in generale»³⁹, alla sua elementare struttura somatica, ricostruita attraverso la comparazione. Tanto è vero che sulla base di questo modello “normale” di struttura corporea universale si ritaglia una nuova concezione del *teras*, il mostro. L'approccio anatomico innovativo di Aristotele induce una nuova lettura della nascita portentosa, della generazione mostruosa. Da fenomeno cosmico, simbolico, sacrale in senso ampio, esso viene ricondotto all'anomalia fisica localizzata nelle strutture anatomo-biologiche dei corpi particolari⁴⁰. Il corpo animale subisce quella che Vegetti chiama una «nobilitazione documentaria»⁴¹. La messa a morte scientifica, in particolare, e la necessità di adottare un rigore sperimentale nuovo nella pratica della dis-

si rovescia e sono gli animali passibili di dissezione che diventano modello ipotetico anche per il corpo umano: «Le parti interne, invece, si trovano in una situazione opposta. Particolarmente mal note sono infatti quelle dell'uomo, sicché occorre condurre l'indagine riferendosi alle parti degli altri animali che presentino natura simile a quelle umane», *HA*, I, 494b 26 sgg.

38 Cfr. i lavori di Andrea L. Carbone sull'importanza della rappresentazione visiva ed ideale del corpo animale attraverso l'osservazione anatomica nelle opere di Aristotele, in particolare *Aristotele illustré. Représentatio du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*, Classiques Garnier, Paris 2011.

39 «[C]’est l’animal en général dont il fait l’histoire» A.-G. Camus (a cura di), *Histoire des Animaux d’Aristote*, cit., p. 13.

40 Esempi si trovano in *HA* (I, 496b 16 sgg.; II, 507a 20 sgg.). Così Li Causi che si è occupato approfonditamente del tema della mostruosità nell'antichità: «Il termine *teras* comincia a perdere, con Aristotele, la sua tradizionale accezione magico-divinatoria per entrare a far parte del lessico “specialistico” dell'embriologia, venendo così a occultare la precedente funzione della parola. In altri termini, in Aristotele, il *teras* è sempre più un'anomalia rispetto a una tendenza statisticamente valida». P. Li Causi, «Mostri propriamente detti e creature paradoxa», in Igor Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. II, Quasar, Roma 2013, p. 59. Anche Campese ha osservato che in Aristotele si ha a che fare con un nuovo tipo di devianza, quella non più religiosa o morale, bensì biologica. Cfr. Silvia Campese, «Madre materia. Donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele», in Silvia Campese, Paola Manuli e Giulia Sissa (a cura di), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-79.

41 M. Vegetti, «Figure dell'animale in Aristotele», in S. Castiglione e G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, cit., p. 134: «Questo naturalmente richiede l'uccisione dell'animale a scopo di teoria, per consentirne l'ispezione teorica: una nuova forma di sacrificio, dunque, dove la vittima non è però più immolata per garantire l'ordine dei rapporti tra uomini e dei, e l'armonia della città, ma per consolidare il patto fra il filosofo e la verità del mondo. La nobilitazione documentaria dell'animale prodotta dalla teoria passa dunque attraverso la sua uccisione metodicamente regolata. Le Ricerche sugli animali formulano in questo senso un preciso programma scientifico che avrebbe avuto straordinarie conseguenze in tutta la tradizione della biologia antica e moderna».

sezione rappresentano il gesto inaugurale di questa istanza teorica: rendere l'animale il documento dell'ordine finalistico della natura. Gesto inaugurale, più precisamente, di una tradizione indiscussa fino al tardo Ottocento che impernia le scienze della vita sull'anatomia, quindi sull'osservazione di animali morti, e le porta a «classificare cadaveri»⁴². Solo l'etologia di fine Ottocento-inizio Novecento, con incredibile ritardo, riaprirà nel dominio scientifico un interesse per l'animale vivo, abbandonato dalla scienza per tanti secoli alla mitologia, alla favolistica e ai racconti di *mirabilia*.

Nel III libro della *Historia animalium* Aristotele fa una prima dichiarazione di metodo scientifico, esprimendo la necessità per l'osservatore di trattare animali uccisi secondo una procedura completamente nuova, che ha come solo scopo la conoscenza:

La causa di questa ignoranza [sulle vene] risiede nella difficoltà di compiere osservazioni su queste parti: negli animali morti, infatti, la natura delle vene principali non è evidente, perché sono soprattutto esse a cedere non appena ne sia uscito il sangue [...]. Negli animali viventi, poi, è impossibile osservare l'assetto delle vene, perché esse sono naturalmente poste all'interno. Sicché coloro che hanno condotto le osservazioni su animali morti e tagliati non hanno visto le origini delle vene maggiori, mentre coloro che le hanno compiute su uomini estremamente dimagriti hanno individuato le origini delle vene sulla base di quanto appariva esternamente in tali circostanze [...]. Come si è detto prima, l'osservazione è difficile, ed è possibile raccogliere adeguate informazioni, se si ha un effettivo interesse per tali problemi, solo sugli animali strangolati dopo averli fatti dimagrire⁴³.

Dichiarazioni come queste sono di una tale forza (si direbbe brutalità) e novità epistemologica che possono essere a ragione individuate come l'inizio di un nuovo modo di fare scienza.

È probabile che Vegetti, nell'individuare nel problema della dissezione il gesto inaugurale di un nuovo impianto teorico, avesse in mente il testo di qualche anno precedente di Foucault, *Nascita della clinica*⁴⁴. Il gesto dissettivo aristotelico e la sua ultima predilezione per l'anatomia come strumento di analisi rappresentano un punto genetico importante per quei primi medici anatomisti che si formano nel Settecento e di cui parla

42 Secondo l'espressione di Maurice Manquat, *Aristote naturaliste*, Vrin, Parigi 1932, p. 107.

43 *HA*, III, 511b13-513a15.

44 M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1998.

Foucault. Saranno questi a fondare una nuova disciplina (un po' come aveva fatto Aristotele) a partire dal gesto dissettivo, stavolta esercitato sui cadaveri umani. Fin dagli anatomisti alessandrini, sostiene Vegetti, la medicina occidentale prediligerà lo sguardo sul corpo morto a quello sul corpo vivo, ma è solo all'altezza del Settecento che, secondo Foucault, i medici possono liberarsi dagli ostacoli morali e religiosi frapposti all'apertura dei cadaveri umani. Questo preciso gesto rappresenta la condizione materiale per il sorgere di un nuovo quadro medico e di una nuova interpretazione della vita biologica e del fenomeno patologico. Il mistero dei fenomeni vitali e della loro motilità e irregolarità viene spiegato a partire dallo stato d'immobilità del corpo morto: «Il cadavere diviene il più chiaro momento nelle figure della vita»⁴⁵; «la notte vivente si dilegua alla chiara luce della morte»⁴⁶.

Proprio come leggiamo in Aristotele, Foucault mostra che i primi anatomisti manifestarono l'esigenza di sezionare corpi sani, anziché dissotterrarli nascostamente come avevano fatto Valsalva o Morgagni. Perché l'analisi possa adottare il nuovo rigore scientifico (che è in questo caso letteralmente un *rigor mortis*) non deve mischiarsi con alcuna istanza pragmatica. Il Settecento esige per il corpo umano qualcosa di molto simile a quello che Aristotele aveva per primo cominciato a intuire per i corpi animali: che i processi di disposizione dei corpi siano condotti dalla pretesa neutralità di uno sguardo scientifico⁴⁷.

Dissezione e svelamento

A questo scopo Aristotele, nel risistemare molte delle informazioni raccolte un tempo nell'*Historia animalium* in vista dei trattati sistematici della maturità, decide sovente di espungere la citazione delle sue fonti tecniche⁴⁸. Gli anni di istituzione del Liceo rappresentarono per Aristotele oltreché un'occasione di sistematizzazione del sapere raccolto, probabilmente anche la sede più adeguata alla verifica sperimentale autoptica⁴⁹, con la quale

45 *Ibidem*, p. 137.

46 *Ibidem*, p. 160.

47 Cfr. le dichiarazioni di metodo della *Metafisica*, I, 2, 982a 14-17: «E, del resto, anche nei rapporti tra le scienze, si ritiene che la scienza che viene scelta di per se stessa e in vista del puro conoscere sia sapienza più di quella che viene scelta in vista delle conseguenze che ne derivano».

48 M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., pp. 44 sgg.

49 Non è un caso che, al contrario, Aristotele non procedette a una rifusione e sistematizzazione

assistiamo alla comparsa dei primi cadaveri “scientifici” del pensiero occidentale. Ma l’operazione di Aristotele è molto più della semplice adozione di una tecnica utile all’indagine scientifica. La sua importanza consiste nell’inedito intreccio tra questo elemento pragmatico e quello teoretico in cui, con le parole di Vegetti,

Aristotele unifica [...], ricomponendole come *momenti* del metodo scientifico, le due polarità che avevano percorso conflittualmente la tradizione precedente. Da quella pitagorica, egli deriva l’esigenza della pura teoria, della conoscenza disinteressata – mentre lascia cadere con indifferenza la condizione sovrumana, la vocazione al dominio, i tabù che erano propri del saggio legato a quella tradizione. Degli uomini delle *technai*, Aristotele condivide la spregiudicatezza di fronte all’animale, la familiarità col suo corpo, vivo o morto che sia; ma vi aggiunge una disponibilità ad uccidere senz’altro scopo che la conoscenza, che era loro del tutto estranea⁵⁰.

Con l’operazione della dissezione a scopo conoscitivo Aristotele risponde alla necessità di adeguare reciprocamente il modello teoretico antico e il suo nuovo oggetto di analisi, la materia vivente. Dissezione e anatomia si presentano dunque come funzioni dell’idea greca di *aletheia*, verità come svelamento⁵¹. Ne discenderà una storia concettuale di lungo corso che vede nella scienza un processo di penetrazione nella manifestatività originaria dell’essere. In questa storia scientifica all’insegna del «mortalismo»⁵², la verità dei viventi sarà più quella muta e immobile dei loro cadaveri, che quella cangiante di *ethos* ed *eros*.

successiva del materiale etologico dell’VIII libro dell’*Historia animalium*. Secondo Vegetti ciò è dovuto agli intenti teoretici che improntano i trattati della maturità: la ricerca delle cause e la riconduzione della fenomenologia vivente alle relazioni materia-forma o organo-funzione lo porta a concentrarsi su quei campi, anatomia e fisiologia, a cui meglio si attagliano.

50 M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 41.

51 Riportiamo solo un esempio tratto dal *De partibus* (PA, I, 642a 26 sgg.) per mostrare l’idea aristotelica di svelamento scientifico, come processo attivamente dispiegato dal reale stesso: «Talvolta anche Empedocle, guidato dalla verità (*aletheia*) stessa, si imbatte in questo, ed è costretto a dichiarare che le realtà naturali non sono che l’essenza [...]. Toccò per primo la questione Democrito, non perché lo ritenesse necessario alla scienza naturale, ma perché *vi era spinto dalle cose stesse*» (enfasi aggiunta).

52 Così Foucault definisce il vitalismo paradossale di Marie François Xavier Bichat, che, come è noto, per primo definì la vita come «quell’insieme di funzioni che resistono alla morte», M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 158.

Enrico Monacelli

Verso un inumanismo antropotecnico

Introduzione

Peter Sloterdijk è stato, nel recente passato, uno dei pensatori più radicalmente ossessionati e perseguitati dall'enigma della comparsa dell'uomo. Seguendo, infatti, la teoria foucaultiana e cercando di scendere a patti con la biologia evuzionista, Sloterdijk è tornato incessantemente a contemplare l'apparizione di quel volto nella sabbia e a tracciare i percorsi di questa invenzione recente¹, cercando di evacuare ogni sostanzialismo umanista dal suo pensiero filosofico. Il risultato di questo lavoro ossessivo è stata la formulazione di una delle immagini concettuali più affascinanti e controverse del recente passato: l'antropotecnica. Cercando di riassumere la complessità di questo concetto in poche battute potremmo affermare che Sloterdijk ha tentato, al fine di spiegare l'antropogenesi senza fare ricorso ad alcuna sostanza eterna e trascendente né ad alcun tipo di egoismo e di meccanicismo genetico², di recuperare e di ritematizzare la tecnica, uno dei grandi protagonisti impensati della storia dell'uomo. Secondo il filosofo tedesco, la tecnica ha una peculiare struttura circolare: da un lato modifica l'ambiente che circonda l'agente, rendendolo più conforme ai suoi bisogni, dall'altro retroagisce sull'agente stesso diventato parte del suo *modus vivendi*, rimodellando a livello ontologico la sua esistenza. Concretizzando questa affermazione e riducendone di molto la sua portata, si può affermare che, per Sloterdijk, un martello non si limita a piantare i chiodi, ma produce una "riconfigurazione" della mano che lo utilizza, aumentandone le potenzialità e aprendo inediti orizzonti produttivi. Seguendo uno schema già vagamente presente, ad esempio

1 Con queste due metafore Foucault descrive l'antropogenesi. Cfr. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998.

2 Faccio qui riferimento esplicito alla "teoria del gene egoista", elaborata da Dawkins, che Sloterdijk rifiuta poiché, attraverso la reificazione del gene egoista, appiattisce la complessità del processo antropogenetico e produce una sorta di teologia senza Dio che elegge l'intenzionalità cieca della selezione naturale al rango di motore dell'universo intero. Cfr. Richard Dawkins, *Il gene egoista*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1995.

nel *Frammento sulle macchine* di Marx³, la componente macchinica della prassi tecnica non si lascia semplicemente utilizzare dall'agente, ma lo invade e ne potenzia la carne, alterandola radicalmente. La nascita e l'evoluzione dell'uomo sono segnate non da un processo di emancipazione e purificazione dagli agenti che non appartengono all'essenza strettamente umana, ma da un divenire ibrido mediante l'utilizzo di protesi e da un continuo commercio con quello che, usando un termine fortemente sloterdijkiano, potremmo definire inumano.

Ovviamente, questa circolarità della tecnica e questo commercio con le entità aliene che popolano il mondo non sono sufficienti di per sé a spiegare fenomeni complessi come l'antropogenesi e le peculiarità che separano l'uomo dal resto dei viventi. In fondo, non siamo gli unici animali a plasmare l'ambiente attraverso l'utilizzo di protesi tecniche. Secondo Sloterdijk, per produrre una genealogia soddisfacente di come sia avvenuto questo "stacco" ontologico che separa l'uomo dalla moltitudine vivente, occorre tematizzare un secondo livello di antropotecnica o, potremmo dire, una sorta di meta-antropotecnica, in grado di ottimizzare e selezionare i risultati della tecnica sull'uomo. Serve cioè una tecnica capace di disciplinare questo divenire ibrido e di codificare un volto ortopedico e prototipico in grado di plasmare l'uomo a sua immagine e somiglianza. Riassumendo, per quanto possibile, la portata di questa meta-antropotecnica, è possibile affermare che, secondo Sloterdijk, l'uomo, per potersi distinguere dal resto del vivente, deve produrre recinzioni, tanto materiali quanto, come vedremo fra poco, immateriali, recinzioni che indirizzino gli effetti retroattivi della prassi antropotecnica e che arginino ogni possibile eccesso di ibridazione. L'uomo, per assumere una forma specifica, deve poter produrre una sorta di sistema immunitario di specie in modo da rendere riconoscibile ciò che abita il mondo inumano e regolare gli scambi con questo. La costruzione dell'immagine ortopedica che dovrà fare da guida per l'intera specie passa, dunque, attraverso esclusioni, commerci controllati, classificazioni e, più in generale, attraverso la produzione tanto di un'interiorità umana, quanto di una esteriorità inumana. L'uomo tratteggiato dalla teoria antropotecnica non solo si produce involontariamente con le sue protesi e le sue discipline, ma produce, in seconda battuta, anche la "natura selvaggia" che gli si contrappone.

Nella narrazione sloterdijkiana, la specie umana affonda le proprie radici in un inconscio macchinico, costituito dalle sue protesi, e ecologico,

3 Karl Marx, *Frammento sulle macchine*, trad. it. di R. Solmi, <http://www.doppiozero.com/materiali/marxiana/frammento-sulle-macchine>.

formato dalle singolarità, viventi e non, respinte dal suo sistema immunitario. Un passo estremamente emblematico, tratto da *Il mondo dentro il capitale*, afferma che:

Ciò che si giunge a vedere [...] è la natura estesa della vita efficacemente condotta, che non diviene come avrebbe potuto senza essere immune, auto-preferenziale, esclusiva, selettiva, asimmetrica, protezionistica, incompressibile e irreversibile⁴.

Questo secondo livello antropotecnico si può definire addomesticazione⁵. Partendo da questo rapido inquadramento, ci si propone di rispondere a due domande estremamente pressanti: «Nella teoria antropotecnica, che forma assume l'inumano che popola il mondo fuori dal sistema immunitario di specie?». E, soprattutto, «quale etica potrebbe discendere da questa visione dell'inumano?».

Per rispondere alla prima domanda, analizzeremo uno dei capitoli centrali del primo tomo della trilogia *Sfere*, provando a far luce sul rapporto che lega la costruzione del significato e del senso alla figura dell'inumano. Si tenterà di mostrare, seguendo la genealogia della nascita del nome proprio e della visibilità umana proposta da Sloterdijk, come la produzione di un regime simbolico crei le condizioni tanto per la costruzione dell'interiorità della sfera umana quanto per la demarcazione dell'esteriorità inumana. In secondo luogo, tramite un salto temporale, si passerà dalla fine degli anni '90 agli sviluppi più recenti della teoria antropotecnica. Negli ultimi anni, infatti, il pensiero sloterdijkiano ha subito un'improvvisa piega etica di stampo ecologista, dovuta principalmente alla volontà di concettualizzare la nostra attuale era geologica, che Paul Crutzen ha definito Antropocene. In questa fase, Sloterdijk ha provato a proporre una filosofia in grado di pensare un'era in cui l'uomo domina in maniera incontrastata su ogni ente, sia esso di natura organica o inorganica, e su un pianeta prossimo ad una devastazione senza precedenti. Dopo aver chiarito quest'ultima proposta etica, e a partire da questa posizione, cercheremo di abbozzare, dentro/contro la teoria di Sloterdijk, una nuova forma di inumanismo radicale.

4 Peter Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. di S. Redeschini, Meltemi, Milano 2006, p. 325.

5 *Id.*, «La domesticazione dell'Essere», in *Non siamo ancora stati salvati*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.

Il volto e i fantasmi

Non tutti nascono con un volto. Questa è la massima che guida la teoria contenuta nel capitolo «Tra i volti», centro ideale di *Bolle*, primo volume della trilogia *Sfere*. Questa affermazione, apparentemente paradossale, viene intuitivamente confermata quando ci si soffermi a riflettere sulle fisionomie che noi, portatori-di-volto, abbiamo ritagliato attorno alla moltitudine che popola il regno animale. All'interno di questo sciame di entità troviamo infatti becchi, musi, proboscidi, ma nessuna di queste forme possiede quella potenza espressiva, quella carica di significato che accordiamo, nella nostra quotidianità, al volto umano. Il nostro volto appare un canale mediatico naturale, capace di connetterci ad una sfera di significato interiore profondamente ricca, mentre la “museità” animale o, ancora peggio, la “coseità” degli oggetti porta addosso il marchio permanente di quella povertà o assenza di mondo descritta da Heidegger⁶.

Per Sloterdijk questo non è un dato di fatto, ma può essere spiegato attraverso la costruzione di un'adeguata genealogia delle tecniche che inverano l'apparizione del volto sulla scena mondiale. Ovviamente, la filosofia sloterdijkiana non vuole concettualizzare con il termine volto la semplice fisionomia della nostra faccia. L'obiettivo critico di Sloterdijk è il funzionamento e la forma di quel macchinario che produce il taglio tra volto, come portatore di senso, e muso o cosa, come entità aliene non portatrici di senso. Il fuoco della filosofia antropotecnica si stringe, non tanto su come la faccia umana si sia plasmata attraverso il processo evolutivo, ma come il volto si sia strutturato come vettore di rapporti di potere.

Come nasce il volto? Per rispondere sarà utile un breve excursus nel pensiero di Gilles Deleuze e Félix Guattari. Il concetto sloterdijkiano di volto si configura, infatti, come una critica del concetto di viso formulato dai filosofi francesi in *Mille Piani*. Per esemplificare in modo rapido e intuitivo il concetto di viso secondo Deleuze e Guattari è possibile utilizzare un'immagine: il viso, non è tanto una cosa data una volta per tutte, quanto una perenne partita di squash giocata contro un muro bianco segnato da un bersaglio nero. Il viso è un macchinario alimentato da costanti lanci diretti contro un ampio spazio, “catturati” o guidati da un bersaglio simbolico. Secondo Deleuze e Guattari, il viso è insomma la congiunzione tra il nostro corpo, con tutte le sue superfici, le sue virtualità e le sue pluralità, e il bersaglio costituito dal nome proprio, dal significante che rappresenta l'unità coscienziale. Il viso è un macchinario sociale, prodotto da due polarità, con

6 Cfr., ad es., Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

lo scopo di unificare la molteplicità immanente del nostro corpo. In poche parole, il nostro nome proprio, secondo i filosofi francesi, si iscrive sulle superfici del nostro corpo, rendendoci socialmente identificabili come individui atomici e unitari, formando così quel gioco di forze che viene definito viso. Questa costellazione tecnica è dunque una cristallizzazione di contingenze legate a quel campo di battaglia permanente che è la storia dell'uomo sulla terra. Il viso non è una caratteristica eterna dell'uomo in sé, ma il risultato di un lungo e tumultuoso processo, che potrà essere sovvertito in un futuro prossimo. Nella teoria politica di Deleuze e Guattari, infatti, il viso è uno dei macchinari privilegiati del tecnocapitalismo e l'accelerazione dei flussi del desiderio schizofrenico possiede la capacità di rompere le catene che ci legano a questo sistema socio-economico, rendendo inoperativo tale macchinario. Per sottolineare la natura contingente di questa configurazione macchinica, Deleuze e Guattari si lanciano in una speculazione sullo stadio antecedente alla formazione del viso:

I “primitivi” possono avere le teste più umane, più belle e più spirituali e, tuttavia, non hanno viso e non ne hanno bisogno. Ciò accade per una ragione molto semplice. Il viso non è universale. Non è nemmeno quello dell'uomo bianco, è l'uomo bianco stesso, con le sue larghe guance candide e il buco nero degli occhi. Il viso è il Cristo. Il viso è l'Europa Tipo [...]. Il viso è dunque un'idea assai particolare nella sua natura [...].⁷

Proprio su questo passaggio si innesta la critica di Sloterdijk. Tralasciando l'allineamento politico della filosofia sloterdijkiana, che, con il suo «fascismo di centro»⁸, difficilmente riesce a scendere a patti con una critica così serrata dell'eurocentrismo e del privilegio bianco, Sloterdijk rintraccia in questo passo quella che è, a suo avviso, una grave mancanza del pensiero di Deleuze e Guattari: l'aver ridotto il concetto di viso al problema del superamento del capitalismo egemonico occidentale e il non averlo tematizzato come una questione che tocca e problematizza l'uomo a livello di specie:

Quando Deleuze e Guattari, con buonumore epigrammatico, scrivono: “Il viso è Cristo. Il viso è l'Europeo Tipo”, toccano, a partire dal particolare

7 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2014, p. 232.

8 Definizione tratta da una recensione su *Il mondo dentro il capitale* tanto verbosa quanto esilarante nel tono apparsa sul sito Anobii, http://www.anobii.com/books/Il_mondo_dentro_il_capitale/9788883534829/01c2944358316a72b9.

prototipo dell'europeo, un fondamentale tratto del processo di creazione del volto nell'era degli imperi e delle religioni evolute. Ovunque si siano stabilite culture avanzate – cioè non solo nello spazio europeo – la protrazione raggiunge uno stadio in cui icone direttive di visività, normative e portatrici di significato, spingono più lontano l'antica apertura bio-estetica del volto [...]. In tutte le fisionomie della modernità interviene un fattore poliziesco, un elemento di conoscenza strategica dell'essere umano⁹.

In poche parole, l'analisi di Deleuze e Guattari è corretta, ma non tocca la giusta profondità, espressa invece da una precisa trattazione della «protrazione» (che potremmo parafrasare, senza scendere nei dettagli tecnici di questo concetto sloterdijkiano, come un processo di uscita verso il mondo e di formazione del soggetto umano) di questa «antica apertura bioestetica del volto».

Il volto, contrapposto al viso di Deleuze e Guattari, non riguarda solo la costituzione di un determinato macchinario, d'invenzione recentissima, alimentato dalla bianchezza e dalla mascolinità e modellato intorno all'immagine del Capitale e del Cristo, ma pretende di tratteggiare una versione più dura e più ampia di questo complesso e segmentario processo meccanico di significazione; versione che tematizzi l'elemento costitutivo più pressante, ma meno problematizzato: l'umanità come prodotto tecnico e come condizione di possibilità di tutti gli altri processi di significazione, tra cui il viso tecnocapitalista. Per Sloterdijk, l'unico modo per spiegare a pieno il ruolo del volto nella storia umana è di considerarlo come un sistema di costruzione e di protezione di specie, eretto per distinguerci e renderci immuni dalla moltitudine inumana che popola il mondo. Il cuore pulsante di questo nuovo e più radicale processo di significazione e la caratteristica che rende questo macchinario così efficace nel distinguere e proteggere l'uomo dalle entità aliene è quello che Sloterdijk definisce un *reciproco rischiararsi*. Riassumendo in poche battute questa definizione, la possibilità di possedere un volto dona alle comunità pre-umane non tanto la possibilità di interagire col mondo circostante quanto la possibilità di potersi riconoscere a vicenda come simili, come un Noi contrapposto ad un generico Loro. La potenza sprigionata da questo recinto immateriale è racchiusa nella capacità di regolare i confini della specie a venire, separando chi ha un volto da chi possiede un muso o è una "cosa". La possibilità di identificarsi come soggetti facenti parte di un generico Noi (che sia la specie umana, la comunità politica o qualsiasi altro assemblaggio

9 P. Sloterdijk, *Sfere I, Bolle*, trad. it. di G. Bonaiuti, Cortina, Milano 2014, p. 160,

comunitario, poco importa in questo stadio “primitivo” del macchinario di significazione) genera la prima grande enclosure antropotecnica, capace di regolare e di catalizzare il divenire ibridi di cui si è detto e di disegnare, con il passare del tempo, quel volto nella sabbia che, secondo Foucault, nell’età moderna verrà nominato *Uomo*. Il volto, per Sloterdijk, protegge chi lo possiede in quanto esclude chi, a causa della sua forma incarnata, non può utilizzarlo nel modo giusto.

Preso atto di questa politica immunitaria, guidata dal potere identificante del volto, è possibile teorizzare una filosofia dell’inumano? Possiamo creare un’immagine concettuale di chi è escluso dal recinto del Noi? Seguendo Sloterdijk, la prima risposta a queste domande sarebbe un no. Ad una prima ispezione dell’*opus* sloterdijkiano non è infatti possibile rinvenire alcun tipo di tematizzazione diretta, ossia slegata da istanze etiche, dell’inumano. Prendendo in esame, ad esempio, l’imponente trilogia *Sfere* troveremmo una lunga fenomenologia dello spirito antropotecnico e un tentativo, ripetuto in modo ossessivo, di concettualizzare l’origine e la fine dell’uomo, ma nessun capitolo è dedicato a chi viene escluso dalla sfera umana. Si renderà evidente insomma una importante filosofia del Noi, ma sicuramente non una del Loro.

Per questo, la risposta a queste domande richiede di prestare attenzione a quelli che, parafrasando il titolo di un’opera di Derrida, si possono definire i *margini* della filosofia sloterdijkiana. Un esempio particolarmente felice di questa filosofia involontaria dell’inumano si trova nello stesso capitolo «Tra i volti». Nel descrivere l’importanza e le caratteristiche della costruzione del volto per la storia umana, Sloterdijk ci offre una teoria estremamente interessante di ciò che sta dall’altra parte dei nostri recinti, teoria che si potrebbe definire “resistenza inumana”. Sloterdijk, infatti, ci mostra l’inumano, non in termini positivi, ma in termini di resistenza e di negazione della classificazione messa in atto dal macchinario di significazione e di riconoscimento umani. L’inumano appare come una non-entità nell’ontologia umana che proprio in virtù di questa sua non-presenza, resiste e agisce contro i macchinari di classificazione della specie umana, non solo tentando di sottrarsi, ma con la precisa volontà di bloccarli:

Le culture più antiche non hanno ancora dei media che permettano loro di appropriarsi di quanto è radicalmente estraneo; le culture moderne non li possiedono più. È la ragione per la quale gli uni come gli altri hanno bisogno della maschera per incontrare l’inumano, extraumano, con un non-volto o un volto di sostituzione che gli corrisponda. In età arcaica come nella modernità, ciò che era volto diviene, nella riproduzione, uno scudo contro ciò che

deforma i volti e li nega. La maschera è lo scudo facciale che si brandisce nella guerra degli sguardi¹⁰.

Grazie a questa citazione diviene palese lo schema della metafisica dell'inumano di cui si è precedentemente detto. L'inumano non appare qui come il protagonista, ma compare come una figura fantasmatica, marginale e, soprattutto, negativa. L'inumano «deforma i volti e li nega». Per la filosofia antropotecnica, l'inumano non è semplicemente “diverso” da noi e non necessita, come crede invece l'animalismo pietistico e *liberal*, la nostra voce per rispondere, ma lotta, non tanto affermando la sua esistenza quanto infettando i nostri spazi, rendendoli problematici, incomprensibili o del tutto inoperativi, come farebbe un fantasma, un virus o un insetto. In più, forzando un poco la lettera sloterdijkiana e dandole una piega leggermente operaista, si potrebbe affermare, ribaltando quanto detto nell'introduzione, che l'agente inumano non è semplicemente il prodotto diacronico dell'antropotecnica di significazione, ma è la resistenza inumana che inverte le antropotecniche e rende necessario l'intero sistema immunitario di specie. Dal questo passo traspare come non solo l'inumano sia ciò che, come il corpo del regicida Damiens in *Sorvegliare e punire*¹¹, non si piega docilmente alle tecniche di appropriazione di «quanto è radicalmente estraneo», ma è «la ragione per la quale» i mezzi di comunicazione che permettono la classificazione, il riconoscimento e la difesa umana vengono messi in atto. Partendo da qui è possibile affermare che il motivo per cui si instaurano le antropotecniche immunitarie non è il desiderio, umano e volontario, di costruire un impero, ma il conato involontario volto a dominare la potenza contenuta nella lotta della moltitudine inumana. Prima viene, quindi, la resistenza e l'indocilità degli animali (umani e non) e delle cose, poi viene l'Uomo, con le sue proteste, create per allontanarsi dagli sciami senza nome e dai branchi nomadi e apolidi, per appropriarsi della resistenza del radicalmente estraneo e metterla a profitto.

Un'etica per l'Antropocene

Che etica potrebbe discendere da questa visione dell'inumano? Dopotutto, descrivendo l'inumano non come vittime o come pet, ma come resistenza,

¹⁰ *Ibidem*, p. 174.

¹¹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2005.

lotta e negatività, questa domanda diventa ancora più pressante. Una risposta ad essa è rintracciabile nell'ultima produzione sloterdijkiana, sviluppata nel lasso di tempo che separa *Devi cambiare la tua vita*¹² dagli ultimi lavori, ancora inediti in italiano, che trattano il problema dell'Antropocene, problema che diventerà il cuore pulsante e il motore immobile di questa nuova etica dell'inumano. Sloterdijk, infatti, si avvicina al bisogno di proporre un'etica che abbracci anche l'alterità non-antropomorfa a causa di quella che potremmo definire una sorta di interpellazione che il pensiero antropotecnico riceve dall'apparato teorico messo in moto dall'Antropocene. Il termine Antropocene è stato coniato dal chimico olandese Crutzen per descrivere la nostra attuale era geologica: l'obbiettivo critico di questo concetto è di mettere in luce la nuova posizione dell'uomo nel cosmo. Secondo Crutzen, l'umanità negli ultimi 150 anni ha realizzato un'incredibile accelerazione tecnica che l'ha resa la causa principale dei catastrofici cambiamenti climatici che stanno travolgendo il pianeta¹³. Ovviamente, un concetto del genere è per Sloterdijk estremamente fecondo. Per il teorico dell'antropotecnica, l'Antropocene, era geologica segnata dall'incredibile potere produttivo e trasformativo sprigionato dagli effetti inattesi e retroattivi della tecnica umana, si rivela un problema etico rilevante, poiché da una parte mostra l'importanza effettiva della tecnica nella costituzione di una determinata forma di vita di una data specie e dall'altra perché ne sprigiona il lato latente, mostruoso e apocalittico. La filosofia antropotecnica, secondo la quale il processo tecnico non solo ha il potere di plasmare e modificare attivamente il paziente, ma anche, retroattivamente, l'agente che lo mette in atto, viene portata alle sue estreme conseguenze dall'idea, più concreta che mai, che questa stessa antropotecnica sia in grado di plasmare radicalmente la posizione nel cosmo di una determinata specie, spezzando le forme di vita su cui si applica e imprimendo, sullo stesso agente, una forma totalmente inadatta alla sopravvivenza. Da un certo punto di vista, l'Antropocene rafforza e materializza, in tutta la sua terrificante potenza, l'idea che la specie umana sia una forma perfettamente contingente, resa possibile solo e soltanto dalle sue protesi e dai suoi regimi tecnici.

Per Sloterdijk, teorizzare l'Antropocene implica dover pensare l'estinzione umana e inumana non come una questione di *management* di due sfere distinte, ossia L'Uomo con i suoi bisogni e la sua essenza da rispettare e la Madre Terra da non sfruttare e a cui restituire il suo supposto stadio di innocenza primitiva. Nel pensiero antropotecnico sloterdijkiano, infatti,

12 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. di S. Franchini, Cortina, Milano 2010.

13 Paul J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene*, trad. it. di A. Parlangei, Mondadori, Milano 2005.

l'umano e l'inumano sono sempre immaginati come forme ibride che si costituiscono vicendevolmente attraverso complicate reti, fatte di resistenze, lotte, potenze e strategie di cattura di queste stesse potenze. Scomparse le Nature Edeniche e gli Uomini con un'angelica U maiuscola, ed essendo ogni cosa che esiste il frutto di tattiche di ibridazione, di appropriazione e di resistenza, il problema posto dall'Antropocene deve necessariamente valicare i confini della moralità umana, per diventare un'etica che possa abbracciare quante più entità ibride possibili, rendendo il confine fra umano e inumano ancora più fragile di quanto già non fosse in *Sfere*. Se nelle prime opere la resistenza portata avanti dalla vasta ed eterogenea categoria dell'inumano era ancora non tematizzata pur essendo la *conditio sine qua non* dell'antropotecnica, ora la co-dipendenza umano/inumano diventa la questione principale. Il confine che separa l'umano dall'inumano appare ancora più poroso ed evanescente. Il problema etico che Sloterdijk deve affrontare è chiaro, ma l'immagine che postula l'uomo come soggetto dell'azione e l'alterità non-antropomorfa come oggetto da salvare – immagine che guida molte etiche ecologiste – viene sciolta in un monismo che pensa come attori e pazienti di tale management antropotecnico a venire entità cyborg, disciolte e ricongiunte in un'unità transindividuale sempre ibrida.

La tattica attualmente proposta da Sloterdijk per risolvere questo problema si è tradotta in una mossa fra le più classicamente filosofiche: dividere la tecnica in due macrocategorie, una cattiva e una buona. Da un lato abbiamo le eterotecniche, procedure basate sulla violenza e lo sfruttamento, dall'altro le omeotecniche, basate sull'imitazione e sull'aumento artificiale dell'efficacia dei fenomeni più virtuosi che sostengono la vita di Gaia. Come sostiene Antonio Lucci¹⁴, Sloterdijk mira ad un transumanesimo pacificatore capace di emendare i danni prodotti dal precedente regime tecnico:

La tecnica non ha ancora detto la sua ultima parola [...]. Qualche tempo fa è stata fatta la proposta di dividere tra eterotecniche e omeotecniche: mentre le prime si basano su procedure che violentano e umiliano la natura, le seconde si fondano su procedure che la imitano e che ne continuano i principi di produzione su un piano artificiale. Con la riconversione della tecnosfera su standard omeotecnici e biomimetici verrebbe a crearsi del gioco tra ambiente e tecnica¹⁵.

14 Antonio Lucci, «Antropotecnica e Negantropocene: un confronto tra Sloterdijk e Stiegler», in «Aut Aut», n. 371, 2016, p. 118.

15 P. Sloterdijk, «Das Anthropozan», in *Was geschah im 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Francoforte 2016. Il testo è, ad oggi, inedito in italiano; per questo, facciamo riferimento agli estratti tradotti e commentati da Antonio Lucci in A. Lucci, «Antropotecnica e Negantropocene: un confronto tra

Questa soluzione non solo sembra decisamente poco efficace e molto problematica dal punto di vista pratico, ma ripropone uno schema che possiede un fastidioso retrogusto di paternalismo e, soprattutto, di umanismo posticcio. La proposta di un regime omeotecnico, infatti, tralascia completamente di considerare che l'effetto deleterio della tecnica spesso non è facilmente prevedibile o immediato, rendendo l'attuazione pratica di questa proposta molto complessa. L'omeotecnica dimentica quanto l'Antropocene sia plasmato da effetti collaterali e quanto questi abbiano reso problematiche pratiche che per molti sono state del tutto familiari e innocenti, come ad esempio utilizzare senza preoccupazioni la propria automobile o mangiare una bistecca. Questa è pertanto una lacuna critica molto grave, specialmente se si è teorizzato intorno agli effetti retroattivi e imprevisi dell'antropotecnica. Inoltre, rimanendo su un piano meramente pratico, sorge spontanea la domanda se sia davvero possibile attuare un cambiamento così radicale, negando completamente il presente tecnico in cui viviamo. È davvero possibile attuare, in un breve lasso di tempo, una rivoluzione che elimini la tecnica cattiva a favore di quella buona? Infine, dietro a questa proposta teorica si cela una criticità ancora più preoccupante. Lo schema, che ripartisce la tecnica in due grandi categorie e propone il passaggio da una tecnica cattiva e violenta a una tecnica buona e gentile postula nuovamente una politica e un'etica estremamente antropocentriche. Lunghi dal problematizzare il Noi antropomorfo e il suo dominio sul Loro inumano, ciò che Sloterdijk suggerisce è una dominazione dolce, che ascolti l'alterità non-antropomorfa allo scopo, nemmeno troppo velato, di mantenere e difendere la propria egemonia sul resto del pianeta. Seguendo la più foucaultiana fra tutte le narrative, Sloterdijk indica un passaggio dalla tanatopolitica, basata sullo sfruttamento, l'appropriazione e il consumo indiscriminato, alla biopolitica della disciplina gentile e accomodante, dell'ascolto strategico delle confessioni all'altro e dell'addomesticazione dolce del grande Loro, di tutti gli inumani che popolano la Terra.

Pur ammettendo che la filosofia sloterdijkiana ci offra strumenti straordinari per pensare ad un'ecologia senza Natura e senza Uomo, ecologia basata sull'ibridazione tecnica, e che il management antropotecnico potrebbe effettivamente essere il modo più proficuo per affrontare la catastrofe a venire, credo che la risposta etica fornita da Sloterdijk sia, nel migliore dei casi, totalmente insufficiente e, nel peggiore, insidiosa e deleteria.

Per un inumanismo radicale

Dentro/contro il pensiero sloterdijkiano, vale la pena di suggerire non tanto una via d'uscita definita quanto una costellazione concettuale capace di rafforzare quanto c'è di buono all'interno della teoria antropotecnica, eliminando il transumanista reazionario in grado di sabotare questa stessa impresa concettuale. Le stelle polari che possono guidarci in questo superamento sono essenzialmente due: la prima derivante dallo xenofemminismo e dall'accelerazionismo, specialmente quello afro, di cui Eshun e il suo straordinario manifesto *More Brilliant than the Sun*¹⁶ sono l'esempio più virtuoso, e la seconda dalla teoria queer antisociale e dall'afropessimismo diasporico e tenacemente antiumanista.

Per la teoria antropotecnica la potenza produttiva della tecnica è indubbiamente un dato essenziale, ma allo stesso tempo non è mai pensata come un mezzo di emancipazione politica. La tecnica in Sloterdijk produce tutto ciò che esiste nella sfera dell'umano, ma sembra non essere capace di "liberare". La tecnica si rinnova e rinnova le forme di vita e l'ambiente a cui si applica, operando delle rivoluzioni, ma lo fa seguendo fedelmente un continuum quasi automatico, privo di fratture e di aperture, restando più o meno sempre la stessa in tutte le sue varie forme storiche. L'unico momento in cui la tecnica diviene politica, mutando qualitativamente da un regime ad un altro, è in quest'ultima fase etica, di cui abbiamo precedentemente parlato, ma lo diviene in un modo alquanto strano. Secondo Sloterdijk, lungi dal contenere un futuro di liberazioni, la tecnica dovrà, per costituirsi come vettore di emancipazione, diventare qualcosa di interamente nuovo, subendo un capovolgimento tanto radicale quanto inverosimile. Per Sloterdijk, insomma, o si costruisce una razionalità tecnica totalmente nuova, intervenendo dall'esterno sulla tecnica stessa, o non accade nulla.

Decisamente più sobria, ma allo stesso tempo più complessa, è la proposta delle xenofemministe. Secondo il collettivo Laboria Cuboniks, l'obiettivo di una politica volta a produrre un futuro nuovo deve indubbiamente basarsi su un rinnovamento tecnico, ma non può permettersi di immaginarsi una tecnica radicalmente nuova, piovuta dal cielo e non lordata dall'onta di ciò che già esiste. Il progetto rivoluzionario xenofemminista si propone, infatti, non tanto di realizzare un improvviso shift paradigmatico sulla sfera tecnica a partire da quella del sapere etico/politico, ma di ancorarsi al presente, imparando, come ha affermato Srnieck in una conferenza

¹⁶ Kodwo Eshun, *More brilliant than the sun*, Interlink Books, Northampton 1998.

circa le possibili temporalità postcapitaliste¹⁷, a “navigare” attraverso ciò che esiste. L’obiettivo di tale ancoraggio alla tecnica come struttura già presente è quello di accelerare, come già proponevano Deleuze e Guattari, quei processi che sembrano condurre verso nuove emancipazioni. Bisogna, secondo le accelerazioniste, riappropriarci della razionalità tecnica, non per riprodurre le nostre catene o per immaginarne di nuove (sperando che siano omeocatene!), ma per affermare – con le forze e le tecniche che possediamo e con buona pace della norma eteropatriarcale e antropocentrica – : «Se la natura è ingiusta, cambiala!»¹⁸.

Come detto, oltre a questa prima mancanza, risolvibile con una migliore filosofia della tecnica, la proposta sloterdijkiana di produrre un nuovo regime omeotecnico suggerisce inoltre, in modo più o meno implicito, una forma di umanismo paternalistico estremamente preoccupante. Per combattere questa deriva antroporeazionaria, possiamo fare nostra l’ira delle checche e degli schiavi in lotta contro la riproduzione dell’Uomo bianco, eterosessuale, proprietario e abile. Secondo alcuni teorici, tra cui Lee Edelman, Leo Bersani e Frank Wilderson III, i movimenti per i diritti civili degli omosessuali e delle persone di colore hanno sbagliato, spesso e volentieri, la strategia di lotta. Richiedendo di essere assimilati alla struttura simbolica dell’eteropatriarcato eurocentrico hanno infatti rinunciato al proprio potenziale distruttivo, inseguendo l’immagine normativa etero e bianca. Secondo la teoria queer antisociale, la via d’uscita dallo stato di minorità è invece quella di abbracciare le potenzialità futuricide della sterilità anale, attentando così alla riproduzione del sistema simbolico sorretto dalle politiche del Bambino. Secondo Edelman, la politica queer dovrebbe abbracciare l’impossibilità di riprodursi e appropriarsi delle fantasie paritorite dal panico eterosessuale, che dipinge gli omosessuali come aberrazioni contro natura e pertanto inadatti a formare una famiglia monogama e fertile, e allo stesso tempo negare la possibilità di un qualsiasi futuro. Affermando che non esiste alcun futuro e che l’unica temporalità possibile per le persone queer è il presente perpetuo del godimento, Edelman intende attaccare l’immagine stessa dell’Uomo eterosessuale, radendo al suolo le fondamenta simboliche che permettono a quest’ultimo di allungare la sua ombra su tutto ciò che è stato, è e sarà. L’obiettivo di questa politica non è rendere il Noi dell’Uomo eterosessuale più omnicomprensivo o meno severo, ma quello di abbattere il confine stesso che lo separa dal grande Loro

17 Nick Srnieck, «Postcapitalist Temporalities», <https://www.youtube.com/watch?v=y9stKQ4fx6M&t=2216s>.

18 Laboria Cuboniks, «Manifesto xenofemminista», trad. it. di Les Bitches, <https://lesbitches.wordpress.com/tag/manifesto-xenofemminista/>.

degli esclusi, assicurandosi che tale confine non possa più ripresentarsi¹⁹.

Questa politica della negazione dell'Uomo si fa ancora più radicale se ci si rivolge all'afropessimismo. Secondo Frank Wilderson III, l'obbiettivo di una politica afro non può essere l'assimilazione in quanto simbolicamente impossibile. Tale impossibilità nasce non tanto da una caratteristica particolare, volta alla sopravvivenza della struttura simbolica stessa – come, ad esempio, la necessità della riproduzione del futuro eterosessuale –, ma deriva dal fatto che l'esclusione sistematica del corpo dello schiavo, ridotto a oggetto animato, è la *conditio sine qua non* della struttura simbolica della società civile *tout court*. Facendo eco a una affermazione di Wilderson, il problema non è la violenza della polizia contro un determinato gruppo, ma è la polizia in quanto tale, poiché richiede, per motivi endemici alla sua stessa struttura, un Loro criminalizzato. Se qualcosa non fosse escluso dal sistema simbolico che afferma chi e cosa è umano, il sistema simbolico non esisterebbe del tutto, collassando su se stesso; in altre parole, non c'è assimilazione che possa bloccare l'esclusione sistematica. Il Noi umano vive e prospera perché c'è un Loro schiavo, derelitto e silenzioso, che resta un'alterità non conciliabile, ma non per questo esterna alla struttura significativa:

Il Nero è un oggetto fobico poiché mi presenta un problema che va oltre il linguaggio, che non mi lascia modo di emendare ciò che questa persona rappresenta. Questa persona è l'antitesi dell'Umanità²⁰.

Il problema del confine che separa il Noi dal Loro diviene, dunque, ancora più terrificante di quanto già non fosse per Edelman. Per Wilderson, infatti, la vita del grande Loro, composto dai corpi neri, esclusi e resi schiavi, è una non-vita segnata da una completa invisibilità sociale. Wilderson chiama questo non-stato del corpo nero «*social death*» e la politica che discende da questa non può che essere il tentativo di una totale abolizione della divisione schmittiana fra il Noi degli umani/amici/padroni e il Loro dei non umani/nemici/schiavi.

In conclusione, per quale motivo dovremmo contrapporre e allo stesso tempo avvicinare delle proposte così radicali alla filosofia antropotecnica? Se il paragone con la filosofia xenofemminista è facilmente giustificabile dalla comune preoccupazione tecnica, queste politiche dell'alterità

19 Lee Edelman, *No future*, Duke University, Durham 2004.

20 Frank B. Wilderson III, «*We are Trying to Destroy the World*». *Anti-Blackness and Police Violence after Ferguson*, <http://sfbay-anarchists.org/wp-content/uploads/2015/01/frank-b-wilderson-iii-were-trying-to-destroy-the-world-antiblackness-police-violence-after-ferguson.pdf>.

negativa sembrano invece essere assolutamente aliene alla filosofia di Sloterdijk. La prima e più insoddisfacente risposta potrebbe essere che anche la filosofia sloterdijkiana contiene una teorizzazione, seppur marginale, dell'alterità non-antropomorfa come resistenza, negazione inumana e lotta. In Sloterdijk è presente in qualche modo una teorizzazione del Loro invisibile e resistente.

A questa prima risposta, va però aggiunta una seconda chiave interpretativa, facendo leva proprio su questo piccolo tratto condiviso e avvicinando queste due tradizioni in termini critici. A tal fine, è necessario recuperare la critica che Sloterdijk muove a Deleuze e Guattari. Come affermato precedentemente, Sloterdijk ritiene insufficiente il lavoro dei due filosofi francesi sul concetto di viso, poiché si concentra su una figura contingente dell'Uomo senza problematizzarlo in quanto contingenza. Una medesima critica si potrebbe muovere a tutti quei movimenti antiumanisti, queer e afropessimisti che, pur auspicando la fine dell'Uomo, non sono riusciti a produrre un rifiuto esplicito e soddisfacente dell'antropocentrismo. I movimenti antisociali, opponendosi all'umanismo in quanto etero o in quanto struttura simbolica che impone la morte sociale dello schiavo (sempre e comunque umano), non sono stati in grado di decostruire l'antropocentrismo senza fare ricorso a ulteriori determinazioni, cosa che, invece, l'antropotecnica potrebbe fare. Il pensiero antropotecnico, infatti, portando a maturazione la teoria della negatività inumana e concettualizzando l'uomo come prodotto plastico e, dunque, modificabile dalle sue protesi tecniche materiali e immateriali, potrebbe superare questo vicolo cieco, risultando in una filosofia inumanista radicale e completa, capace di affrontare, con un approccio intersezionale, l'esclusione specista che produce e separa l'umano da ciò che non lo è, rendendo quest'ultima eterogenea categoria una massa informe di corpi sacrificabili. Una corretta ibridazione dell'impostazione antropotecnica con le politiche dell'accelerazione e con la virulenza della negatività antisociale potrebbe rappresentare una via per uscire definitivamente da ogni Noi, aprendo un futuro in cui la fine dell'Uomo e la fuga dalla prigione identitaria diventino, non solo un ottimo materiale concettuale, ma anche una possibilità concreta. Questo ibrido, con la sua negatività e il suo *know-how* antropotecnico, potrebbe possedere gli strumenti per considerare la specie umana come un processo perfettibile e non come un dato da accettare, permettendoci di affermare: «Se l'Uomo è ingiusto, smontalo!».

Kathryn Asher e Elizabeth Cherry

Dove c'è cibo c'è casa

Le barriere al vegetarianismo e al veganismo in ambito familiare¹

Il cibo è indispensabile alla sopravvivenza. Il suo consumo, però, non comporta solo una soddisfazione di bisogni fisiologici². Le nostre scelte alimentari sono il risultato di una complessa interazione tra fattori biologici, nutrizionali, sociologici e psicologici³. Il cibo riveste un ruolo centrale nella vita sociale; le feste sono spesso organizzate attorno a una tavola imbandita⁴. Esso inoltre è veicolo di significati e simbolismi che plasmano la nostra identità⁵: il sistema alimentare è un aspetto fondamentale dell'organizzazione sociale umana⁶. In effetti, è difficile indicare altri prodotti di consumo capaci di influenzare la vita sociale al pari del cibo⁷. Non v'è dubbio che «mangiamo con la mente tanto quanto con la bocca»⁸.

Le nostre abitudini alimentari sono costruzioni sociali più che semplici fenomeni naturali; il che le rende inclini al cambiamento. Se storicamente le preferenze alimentari sono state ritenute per la gran parte imm modificabili, oggi colpisce la velocità con la quale il consumo alimentare si trasforma⁹. Superato il periodo in cui i vegetariani erano considerati malati di mente¹⁰, le moderne società occidentali con i loro “menù pluralisti” offrono

1 Questo articolo è stato originariamente pubblicato su «Journal of Critical Animal Studies», vol. 13, n. 1, 2015, pp. 66-91 [N.d.T.].

2 John Germov e Lauren Williams, «Exploring the Social Appetite: A Sociology of Food and Nutrition», in J. Germov e L. Williams (a cura di), *A Sociology of Food & Nutrition: The Social Appetite*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 3-26.

3 Mabel Blades, «Factors Affecting What We Eat», in «Nutrition & Food Science», vol. 31, n. 2, 2001, pp. 71-74.

4 J. Germov e L. Williams, «Exploring the Social Appetite», cit.

5 Alan Beardsworth e Teresa Keil, *Sociology on the Menu: An Invitation to the Study of Food and Society*, Routledge, Londra 1997.

6 *Ibidem*.

7 James M. Cronin, Mary B. McCarthy e Alan M. Collins, «Covert Distinction: How Hipsters Practice Food-Based Resistance Strategies in the Production of Identity», in «Consumption Markets & Culture», vol. 17, n. 1, 2012, pp. 2-28.

8 A. Beardsworth e T. Keil, *Sociology on the Menu*, cit., p. 52.

9 Stephen Mennell, «Culinary Cultures of Europe: Food, History, Health and Identity», in J. Germov e L. Williams (a cura di), *A Sociology of Food & Nutrition*, cit., pp. 245-263.

10 Chlœ Taylor, «Appetiti anormali: Foucault, Atwood e la normalizzazione della dieta carnea», trad. it. di F. Aloe, in «Liberazioni», n. 21, estate 2015, pp. 15-37.

condizioni particolarmente favorevoli per il cambiamento, cambiamento che include anche una limitazione dei prodotti di origine animale¹¹:

Nelle società moderne e modernizzate, dove si registrano i più rapidi tassi di trasformazione sociale, è sempre più facile poter scegliere tra una vasta gamma di menù differenti e in competizione tra loro¹².

Molte associazioni animaliste concentrano la loro attività sulle modifiche della dieta. Tra le maggiori organizzazioni statunitensi che promuovono la riduzione o l'eliminazione di prodotti di origine animale si annoverano: *Compassion Over Killing*, *Farm Animal Rights Movement*, *Farm Sanctuary*, *Humane Society of the United States*, *Mercy for Animals*, *People for the Ethical Treatment's of Animals*, *The Humane League* e *Vegan Outreach*. Ogni associazione ha sviluppato approcci differenti: dal volantinaggio alla degustazione di cibi, dalla proiezione di video di sensibilizzazione alle indagini sotto copertura, dall'offerta di servizi alimentari alla conduzione di campagne informative. Soprattutto sotto la spinta di istanze protezioniste, chi si occupa della difesa degli animali da allevamento è impegnato nella diffusione di diete prive di prodotti di origine animale, facendo anche ricorso ad argomentazioni circa la salute, l'ambiente e la giustizia sociale. Pur rimanendo modesta la percentuale di statunitensi adulti che seguono una dieta vegetariana (circa il 2%¹³), il movimento di protezione degli animali è ovviamente interessato a favorire la crescente tendenza a ridurre il consumo di carne¹⁴.

In questo saggio cercheremo di distinguere la dieta vegetariana da quella vegana, sebbene negli studi scientifici siano spesso assimilate. È noto che la dieta vegetariana esclude il consumo di carne e che quella vegana non prevede anche quello di latte e latticini, uova e altri prodotti di origine animale. In seguito useremo vegetarianismo e veganismo in riferimento alle scelte alimentari, sebbene siamo conscie che questi termini si applichino anche ad aspetti non-alimentari dello stile di vita.

Utilizzando dati riguardanti soprattutto animalisti e simpatizzanti, i sociologi si sono più spesso concentrati sulle modalità che favoriscono la

11 A. Beardsworth e T. Keil, *Sociology on the Menu*, cit.

12 *Ibidem*, p. 68.

13 Kathryn Asher, Che Green, Hans Gutbrod, Mirna Jewell, Galina Hale e Brock Bastian, «Study of Current and Former Vegetarians and Vegans: Initial Findings», in «Humane Research Council», Olympia 2014.

14 Nick Cooney, *Veganomics: The Surprising Science on What Motivates Vegetarians, from the Breakfast Table to the Bedroom*, Lantern Books, Brooklyn 2014.

transizione alla dieta vegetariana o vegana e su quelle che ne permettono il mantenimento a lungo termine. Ad esempio, il passaggio al vegetarianismo o al veganismo in chi diventerà attivista può avvenire a seguito di shock morali¹⁵ associati alla visione di immagini o filmati di violenze sugli animali. In seguito, vegetarianismo e veganismo possono stabilizzarsi grazie al fatto che la dieta venga ritenuta parte integrante della propria identità collettiva¹⁶, allo sviluppo di strategie culturali di sostegno¹⁷ e alla partecipazione a reti sociali¹⁸. Al fine di integrare la ricerca sociologica in questo ambito, analizzeremo le barriere volte a ostacolare vegetarianismo e veganismo. In particolare, ci domanderemo: quali fattori in ambito familiare riducono le probabilità dell'adozione e del mantenimento di diete vegetariane e vegane?

Un cambiamento alimentare per essere significativo deve far propria la consapevolezza che l'alimentazione soddisfa anche specifiche esigenze sociali¹⁹. Un aspetto importante è costituito dalle forze sociali in gioco nella sfera privata: questo è il motivo per cui la comprensione dei meccanismi associati al consumo alimentare in ambito domestico dovrebbe risultare di particolare interesse per il movimento animalista. A tal fine, abbiamo condotto una revisione critica della letteratura relativa a cibo e vita domestica, includendo, tra gli altri, studi di sociologia della famiglia, del genere e dell'alimentazione apparsi su riviste di settore quali *Appetite*, *Food and Foodways*, *Food, Culture & Society* e *Journal of American Dietetic Association*. Tale revisione è stata inoltre arricchita tramite l'analisi di articoli citati nei saggi pubblicati su queste riviste, cercando così di ottenere un quadro il più completo possibile della produzione scientifica in questo ambito che prenda anche in considerazione differenti prospettive disciplinari e interdisciplinari. Dati gli articoli esaminati, le nostre conclusioni valgono soprattutto per famiglie bianche, eterosessuali e di classe media degli Stati Uniti, della Gran Bretagna, dell'Australia e di altri Paesi occidentali. Ribadiremo questi limiti lungo tutto l'articolo e sottolineiamo fin

15 James M. Jasper e Jane D. Poulsen, «Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests», in «Social Problems», vol. 42, n. 4, 1995, pp. 493-512.

16 Donna Maurer, *Vegetarianism: Movement or Moment?*, Temple University Press, Philadelphia 2002.

17 Elizabeth Cherry, «Veganism as a Cultural Movement: A Relational Approach», in «Social Movement Studies», vol. 5, n. 2, 2006, pp. 155-170.

18 *Id.*, «I Was a Teenage Vegan: Motivation and Maintenance of Lifestyle Movements», in «Sociological Inquiry», vol. 85, n. 1, 2015, pp. 55-74.

19 Nickie Charles e Marion Kerr, *Women, Food and Families*, Manchester University Press, Manchester 1988.

da subito la necessità di ulteriori studi in questo campo.

Abbiamo condotto la nostra revisione della produzione scientifica seguendo una prospettiva strutturale. Riteniamo infatti che le strutture sociali non solo impongano vincoli all'*agency* umana ma che la rendano anche possibile²⁰. Inoltre, al pari di altri sociologi contemporanei, pensiamo che la cultura sia una struttura al contempo limitante e favorente²¹. Scopo principale della nostra revisione è mostrare gli aspetti vincolanti della cultura e della struttura sociale familiare per definire le barriere poste al vegetarianismo e al veganismo, dato che gli studi precedenti si sono in gran parte focalizzati sugli aspetti favorenti costituiti dalle reti sociali e dalle sottoculture.

I nostri risultati mostrano l'importanza dei seguenti aspetti: a) le reazioni della famiglia al cambiamento di dieta, b) il ruolo delle madri nell'alimentazione dei bambini, c) la subordinazione delle preferenze alimentari femminili, d) la preoccupazione alimentare come forma di potere delle donne, e) le dinamiche delle scelte alimentari che si instaurano tra coniugi o conviventi, f) il ruolo della carne nella gerarchia alimentare in famiglia e g) l'appartenenza etnica e la classe sociale. È nostra convinzione che questa ricerca contribuirà non solo agli studi sociologici sul vegetarianismo e sul veganismo, ma anche all'attivismo delle associazioni animaliste.

Familiari

Dal momento che mangiare è più un'attività sociale che qualcosa di esclusivamente individuale²², non dovrebbe sorprendere che influenze sociali svolgano un ruolo importante nei cambiamenti di dieta²³. È stato dimostrato che i familiari sono parte integrante di tali influenze sociali andando a incidere sul successo (o sul fallimento) dei tentativi di modi-

20 Pierre Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, trad. it. di Maffi, Raffaele Cortina, Milano 2003 e Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles 1984.

21 Sharon Hays, «Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture», in «Sociological Theory», vol. 12, n. 1, 1994, pp. 57-72; Mustafa Emirbayer e Jeff Goodwin, «Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency», in «The American Journal of Sociology», vol. 99, n. 6, 1994, pp. 1411-1454.

22 Judy Paisley, Heather Beanlands, Joanne Goldman, Susan Evers e Janet Chappell, «Dietary Change: What Are the Responses and Roles of Significant Others?», in «Journal of Nutrition Education and Behavior», vol. 40, n. 2, 2008, pp. 80-88.

23 Katie Haverstock e Deborah Kirby Forgas, «To Eat or Not to Eat: A Comparison of Current and Former Animal Product Limiters», in «Appetite», vol. 58, n. 3, 2012, pp. 1030-1036.

ficazione alimentare²⁴. Oltre a numerosi libri militanti, sia sociologi che studiosi di altre discipline hanno scritto su come ci si debba comportare di fronte alle reazioni negative da parte di membri della famiglia²⁵.

Gli studi scientifici hanno dimostrato che le famiglie sono molto poco accondiscendenti nei confronti dell'adozione di una dieta vegetariana o vegana da parte di un loro membro. Uno studio qualitativo americano ha mostrato che l'opposizione al vegetarianismo avviene con maggior frequenza da parte di membri di famiglie nucleari²⁶. Spesso i genitori provano a dissuadere i figli dall'abbracciare questo regime dietetico²⁷ – forse perché percepito come una forma di rifiuto –, assumendo a volte atteggiamenti ostili e polemici – in particolar modo i padri²⁸. In uno studio qualitativo più recente, vegani nordamericani hanno riferito che le maggiori difficoltà sociali sono costituite dalle opinioni negative circa la loro dieta espresse da familiari e, in particolare, dai genitori²⁹. Le tensioni conseguenti possono comportare un indebolimento delle relazioni, se non addirittura la loro rottura³⁰. Queste osservazioni sono confermate dalle interviste di Twine a 40 vegani inglesi: la maggioranza riferisce reazioni negative da parte di familiari e amici al momento del cambiamento alimentare. Secondo gli intervistati, «gli aspetti relazionali costituiscono la parte più difficile della transizione al veganismo»³¹. Tali reazioni negative, sostiene Twine, richiedono che i vegani posseggano «competenze specifiche di negoziazione emotiva e sociale»³² e sono il risultato della categorizzazione dei vegani come “guastafeste”. Questo termine è ripreso dal lavoro della femminista Sara Ahmed ed è utilizzato per descrivere i vegani come una minaccia all'ordine dominante fondato sulla felicità, in quanto contestano – attivamente o semplicemente con la

24 J. Paisley *et al.*, «Dietary Change», cit.

25 Carol J. Adams, *Living among Meat-Eaters: The Vegetarian's Survival Handbook*, Lantern Books, New York 2008; Bob Torres e Jenna Torres, *Vegan Freak: Being Vegan in a Non-Vegan World*, Tofu Hound Press, Colton 2006.

26 Jennifer Jabs, Carol M. Devine e Jeffery Sobal, «Maintaining Vegetarian Diets: Personal Factors, Social Networks and Environmental Resources», in «Canadian Journal of Dietetic Practice and Research», vol. 59, n. 4, 1998, pp. 183-189.

27 *Ibidem*.

28 J. Jabs, J. Sobal e C. M. Devine, «Managing Vegetarianism: Identities, Norms and Interactions», in «Ecology of Food and Nutrition», vol. 39, n. 5, 2000, pp. 375-394.

29 Christopher A. Hirschler, «“What Pushed Me Over the Edge Was a Deer Hunter”: Being Vegan in North America», in «Society & Animals», vol. 19, n. 2, 2011, pp. 156-174.

30 *Ibidem*; A. Beardsworth e T. Keil, *Sociology on the Menu*, cit.

31 Richard Twine, «Vegan Killjoys at the Table – Contesting Happiness and Negotiating Relationships with Food Practices», in «Societies», vol. 4, n. 4, 2014, pp. 623-639. La citazione è a p. 624.

32 *Ibidem*, p. 631.

loro presenza – l'uso di animali a scopi alimentari.

Secondo lo studio qualitativo americano di LuAnne Roth i membri della famiglia percepiscono frequentemente l'adozione di una dieta vegetariana come «deviante, strana o folle – una minaccia per l'“omeostasi” familiare, le sue tradizioni e la sua identità di gruppo»³³. L'autrice avanza l'ipotesi che una risposta del genere possa essere dettata dalla convinzione che questo cambiamento alimentare sia «antipatriottico, antiamericano e decisamente antifamiliare»³⁴. Che il rifiuto di prodotti di origine animale sia percepito come antipatriottico è stato osservato anche da altri³⁵. Lo studio di Roth ha inoltre individuato alcune modalità tipiche di risposta alla scelta del vegetarianismo da parte di un membro della famiglia: la svalutazione della scelta come evento passeggero, il ricorso ad atteggiamenti persuasivi per favorire il consumo di carne, la messa in dubbio della razionalità della decisione e la condanna per la scarsa considerazione dei valori familiari. Roth ritiene che la nuova ideologia alimentare adottata da un membro della famiglia venga interpretata come una minaccia portata al cuore della struttura familiare: la tradizione alimentare condivisa. Le reazioni conseguenti sono pertanto volte a riportare la famiglia alla “condizione omeostatica”, scoraggiando la prosecuzione della dieta prescelta³⁶.

Secondo Roth, è poco probabile che questo spiacevole periodo di contrasti possa prolungarsi a tempo indeterminato: «La famiglia o il vegetariano (o entrambi) alla fine si adattano, i membri della famiglia adottano atteggiamenti accomodanti riducendo la frequenza e l'intensità dei conflitti»³⁷. Le interviste di McDonald a vegani statunitensi hanno dimostrato che alla fine le discussioni in famiglia hanno portato alla decisione di evitare del tutto l'argomento, a meno che anche un altro membro fosse vegetariano, vegano o quantomeno simpatizzante. Anche le interviste di Greenebaum³⁸ hanno dimostrato che i vegani statunitensi fanno ricorso a quattro diverse strategie per «salvare la faccia» nel tentativo di offrire una visione positiva del veganismo in risposta a familiari ostili o critici,

33 LuAnne K. Roth, «“Beef. It's What's for Dinner”: Vegetarians, Meat-Eaters, and the Negotiation of Familial Relationships», in «Food, Culture & Society», vol. 8, n. 2, 2005, pp. 181-200. La citazione è a p. 183.

34 *Ibidem*, pp. 187-188.

35 Annie Potts e Mandala White, «New Zealand Vegetarians: At Odds with their Nation», in «Society & Animals», vol. 16, n. 4, 2008, pp. 336-353.

36 L. K. Roth, «“Beef. It's What's for Dinner”», cit.

37 *Ibidem*, p. 196.

38 Jessica B. Greenebaum, «Managing Impressions: “Face-Saving” Strategies of Vegetarians and Vegans», in «Humanity & Society», vol. 36, n. 4, 2012, pp. 309-325.

una delle quali consiste semplicemente nell'evitare il confronto. Altri hanno atteso il momento giusto per discutere di veganismo (non a tavola), hanno sottolineato i benefici del veganismo per la salute, o hanno provato a modificare la situazione con l'esempio personale. Anche Twine ha confermato che le tensioni tra alcuni degli intervistati e la famiglia e gli amici sono andate scemando nel corso del tempo. La spiegazione di questo fenomeno è duplice: l'aumento di «professionisti non-praticanti» (ossia non-vegani che involontariamente promuovono la dieta vegana impegnandosi in alcuni aspetti pratici come la preparazione del cibo) e di eventi volti a presentare il veganismo in «maniera positiva» e gioiosa, aspetto che migliora la percezione del veganismo tra non-vegani, la quale, a sua volta, ripristina «il senso di comunione e di relazione sociali associate al cibo»³⁹.

I genitori non sono i soli a opporre resistenza. Nello studio qualitativo americano di Jabs, Sobal e Devine sono stati i figli adulti a rispondere in modo negativo quando un genitore è diventato vegetariano. Tale atteggiamento è correlabile all'impatto che tale scelta potrebbe esercitare sui ricordi d'infanzia⁴⁰. È stato inoltre dimostrato che il livello di disapprovazione verso l'adozione di una dieta vegetariana o vegana da parte di un membro della famiglia differisce sulla base del genere. Uno studio qualitativo condotto su vegetariani statunitensi in età universitaria ha mostrato che i familiari percepivano il vegetarianismo maschile in modo neutro o positivo e quello femminile con disapprovazione⁴¹. Le madri, inoltre, tendevano ad assumere un atteggiamento ambivalente, mentre padri, fratelli e altri membri della famiglia di sesso maschile esprimevano reazioni negative, se non ostili, e talvolta ostacolavano attivamente la scelta della parente⁴². I conflitti familiari esercitano comunque un effetto profondo sia sui vegetariani che sulle vegetariane⁴³ e possono indurre ad abbandonare questa dieta⁴⁴.

Non tutte le famiglie rispondono in modo negativo. Lo studio di Hirschler ha mostrato che le reazioni possono essere molto variabili in

39 R. Twine, «Vegan Killjoys at the Table», cit., p. 637.

40 J. Jabs, J. Sobal e C. M. Devine, «Managing Vegetarianism», cit.

41 Ben Merriman, «Gender Differences in Family and Peer Reaction to the Adoption of a Vegetarian Diet», in «Feminism & Psychology», vol. 20, n. 3, 2010, pp. 420-427.

42 *Ibidem*.

43 Barbara McDonald, «“Once You Know Something, You Can't Not Know It”: An Empirical Look at Becoming Vegan», in «Society & Animals», vol. 8, n. 1, 2000, pp. 1-23.

44 Jaime Deborah Hecht, *The Vegetarian Social Movement: An Analysis of Withdrawal and Backsliding* (tesi di laurea), University of Central Florida, Florida 2011.

uno spettro che comprende da un lato opposizione, disapprovazione e rifiuto e dall'altro accettazione, intesa e incoraggiamento. Anche gli intervistati dello studio di Roth hanno affermato che non sempre le famiglie si sono opposte. Analogamente, lo studio qualitativo inglese di Beardsworth e Keil ha evidenziato la presenza di notevoli differenze nelle risposte dei familiari che potevano andare dalla disapprovazione totale al sostegno e all'approvazione. Lo studio di Twine riporta inoltre esempi in cui le risposte degli onnivori alla transizione al veganismo da parte di un membro della famiglia o di un amico sono state maggiormente positive. È infine possibile facilitare l'accettazione familiare durante il periodo di cambiamento. Un sondaggio on-line di Katie Haverstock e Deborah Kirby Forgays su vegetariani, vegani e pescetariani (presenti e passati) indica che una transizione graduale può migliorare la risposta della famiglia.

Sono soprattutto le donne a occuparsi di alimentazione e la quantità di tempo che hanno a disposizione per svolgere questo compito può influenzare la loro capacità di cucinare pasti vegetariani o vegani. Lo studio di Slater e colleghi ha mostrato che le madri canadesi di bambini in età scolare appartenenti al ceto medio e lavoratrici avrebbero preferito cucinare cibi salubri e fatti in casa, ma che questo loro desiderio era frustrato da fattori esterni, quali la scarsità di tempo (soprattutto a causa del lavoro e delle attività ricreative dei bambini) e l'aumentata autonomia alimentare dei figli – come concessione, finivano spesso per scegliere cibi industriali, comodi e veloci⁴⁵.

Il mutato atteggiamento nei confronti delle scelte alimentari dei bambini influisce sulla capacità delle madri di modificare le abitudini alimentari della famiglia. Negli ultimi 60 anni è stato sempre più considerato corretto un atteggiamento genitoriale che privilegi l'indipendenza dei bambini e la loro soddisfazione a tavola⁴⁶. Tale atteggiamento può scontrarsi con il desiderio dei genitori di offrire un'alimentazione adeguata⁴⁷. Poiché le scelte alimentari dei figli vanno assumendo sempre più importanza, vegetariani e vegani dovrebbero prendere in considerazione il ruolo dei bambini sulle scelte alimentari della famiglia.

45 Joyce Slater, Gustaaf Sevenhuysen, Barry Edginton e John O'Neil, «“Trying to Make it All Come Together”: Structuration and Employed Mothers' Experience of Family Food Provisioning in Canada», in «Health Promotion International», vol. 27, n. 3, 2012, pp. 405-415.

46 John Coveney, «The Government of the Table: Nutrition Expertise and the Social Organisation of Family Food Habits», in J. Germov e L. Williams (a cura di), *A Sociology of Food & Nutrition*, cit., pp. 224-241.

47 *Ibidem*.

Subordinazione delle preferenze alimentari femminili e preoccupazione alimentare come forma di potere delle donne

Le campagne di sensibilizzazione a favore del vegetarianismo e del veganismo condotte da organizzazioni animaliste sono volutamente dirette verso il pubblico femminile. Diverse ragioni stanno alla base di tale scelta, quali il fatto che le donne sono più disposte ad adottare diete vegetariane rispetto agli uomini⁴⁸ e che più frequentemente sono loro a occuparsi dell'alimentazione domestica⁴⁹. Per questa ragione – la preparazione dei pasti rimane un'attività prevalentemente femminile⁵⁰ – gli animalisti presuppongono che un cambiamento delle abitudini alimentari di un partner di sesso femminile e della madre possa esercitare un effetto a catena sul resto della famiglia⁵¹. La letteratura dimostra, però, che nella realtà le cose non vanno sempre così. Prima di presentare i risultati della nostra revisione in questo ambito, vale però la pena di sottolineare che gli studi esaminati si sono concentrati principalmente su nuclei familiari tradizionali, bianchi e di classe media, piuttosto che su famiglie queer o allargate. Come sostiene Breeze Harper⁵², gli studi oggi disponibili sono insufficienti.

Anche se è vero che le donne sono molto più coinvolte nell'alimentazione domestica⁵³, l'idea che controllino le scelte alimentari della famiglia è stata messa in discussione⁵⁴. Uno studio qualitativo di Charles e Kerr su donne inglesi con bambini in età scolare ha dimostrato che le preferenze alimentari femminili sono quasi completamente subordinate a quelle dei partner e, seppure in misura minore, a quelle dei figli. Le preferenze alimentari dei membri della famiglia erano inoltre considerate più importanti di altri fattori, quali la “genuinità” o perfino il costo dei cibi⁵⁵. Nonostante fossero soprattutto loro ad assumersi la responsabilità dell'alimentazione familiare, ciò non conferiva alle donne alcun potere o controllo su quello

48 N. Cooney, *Veganomics*, cit.

49 Marjorie L. DeVault, *Feeding the Family: The Social Organization of Caring as Gendered Work*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

50 J. Slater, G. Sevenhuysen, B. Edginton e J. O'Neil, «“Trying to Make it All Come Together”», cit.

51 N. Cooney, *Veganomics*, cit.

52 Amie Breeze Harper, *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Lantern Books, New York 2010.

53 Lisa Harnack, Mary Story, Brian Martinson, Dianne Neumark-Sztainer e Jamie Stang, «Guess Who's Cooking? The Role of Men in Meal Planning, Shopping, and Preparation in US Families», in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 98, n. 9, 1998, pp. 995-1000.

54 Alex McIntosh e Mary Zey, «Women as Gatekeepers of Food Consumption: A Sociological Critique», in «Food and Foodways», vol. 3, n. 4, 1989, pp. 317-332.

55 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.

che veniva consumato⁵⁶. Altri ricercatori hanno confermato questa osservazione, mostrando che le scelte alimentari delle donne erano dettate dalle preferenze dei partner⁵⁷. Questo fenomeno è molto probabilmente la conseguenza di quanto sottolineato dagli studi di genere, ossia che l'uguaglianza nelle famiglie e nel lavoro domestico è «un impegno ideologico più che una realtà documentabile»⁵⁸. Alcuni studi hanno suggerito che il ruolo di filtro alimentare [*nutritional gatekeeper*] stia almeno in parte passando di mano. Se è vero che tradizionalmente sono state le donne a svolgere questo ruolo, Wansink e colleghi hanno sottolineato la comparsa di una nuova tendenza secondo cui «bambini e giovani adolescenti stanno diventando filtri alimentari»; la ragione per cui i bambini esercitano un'influenza decisiva sugli acquisti è perché «sono in sintonia con questioni attinenti i consumi poiché dispongono di una maggiore disponibilità di tempo libero»⁵⁹.

Le donne intervistate da Charles e Kerr si sono mostrate interessate ai cambiamenti di dieta. La maggior parte di loro ha affermato che mangerebbero diversamente se vivessero da sole, riducendo soprattutto il consumo di carne⁶⁰. Tuttavia, nella misura in cui gli uomini «esercitano un'influenza conservatrice sull'alimentazione familiare e impediscono alle loro partner di sperimentare nuove pietanze o di introdurre cambiamenti»⁶¹, la possibilità delle donne di ridurre il loro consumo di carne – per non parlare di quello della famiglia nel suo complesso – è ridotto al minimo.

Esistono però anche dati che sembrerebbero confermare il ruolo delle donne come filtri alimentari. I primi lavori ritenevano le donne potessero «controllare il flusso familiare dei prodotti (in particolare quelli alimentari) e le modalità attraverso le quali il cibo arrivava in tavola»⁶². Questa idea ebbe un tale successo da venire adottata senza riserve da nutrizionisti e da altri soggetti interessati alle politiche alimentari⁶³. Una ricerca condotta

56 *Ibidem*.

57 Anne Murcott, «Cooking and the Cooked: A Note on the Domestic Preparation of Meals», in A. Murcott (a cura di), *The Sociology of Food and Eating*, Gower Publishing Company, Hants 1983, pp. 178-185; Caron F. Bove, Jeffery Sobal e Barbara S. Rauschenbach, «Food Choices among Newly Married Couples: Convergence, Conflict, Individualism, and Projects», in «Appetite», vol. 40, n. 1, 2003, pp. 25-41.

58 Barbara Risman, *Gender Vertigo: American Families in Transition*, Yale University Press, New Haven 1998, p. 94.

59 Brian Wansink, Steven Sonka, Peter Goldsmith, Jorge Chiriboga e Nilgün Eren, «Increasing the Acceptance of Soy-Based Foods», in «Journal of International Food & Agribusiness Marketing», vol. 17, n. 1, 2005, pp. 35-55. Le citazioni sono alle pp. 37 e 38.

60 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.

61 *Ibidem*, p. 71.

62 A. Beardsworth e T. Keil, *Sociology on the Menu*, cit., p. 86.

63 *Ibidem*.

negli Stati Uniti durante la Seconda guerra mondiale ha mostrato che le donne consideravano limitato il loro potere di controllo sulle scelte alimentari della famiglia, mentre altri membri della famiglia erano di parere opposto:

Le mogli ritenevano che mariti e figli esercitassero di fatto il controllo alimentare tramite l'approvazione o la disapprovazione dei cibi serviti a tavola. Per evitare la disapprovazione, le donne erano spesso riluttanti ad abbandonare le ricette tradizionali. Ma mariti e figli non condividevano questa percezione, sostenendo che sarebbero stati disposti a mangiare qualunque cosa fosse loro servita. Ritenevano inoltre che la maggior parte del cibo di cui si alimentavano (se non tutto) era consapevolmente o inconsapevolmente controllato dalle donne⁶⁴.

Uno studio inglese ha evidenziato che il 77% delle donne (contro il 15% degli uomini) «decide quali alimenti acquistare»⁶⁵. Lo studio non ha però chiarito la dimensione di tale potere decisionale – ad esempio, vi è una notevole differenza tra decidere quale tipo di carne comprare rispetto a decidere se comprarla o meno.

Non tutta la letteratura del settore sostiene la subordinazione delle donne in quanto filtri alimentari. Alcuni studiosi si sono interrogati se il loro ruolo negli acquisti e nei consumi alimentari non possa effettivamente associarsi a potere e controllo⁶⁶. Belasco trova curioso che così «tanti mariti rimangano dipendenti dalle mogli per quanto riguarda il cibo: per quale motivo qualcuno *dovrebbe* cedere a qualcun altro la propria egemonia su esigenze biologiche di base?»⁶⁷. Belasco ritiene inoltre che molte donne tengano a questo ruolo perché «a loro *piace* il controllo che assicura»⁶⁸. In effetti, alcune donne sembrano pensarla proprio così. Tuttavia, lo stesso Belasco sottolinea quanto la questione sia complessa, sostenendo che il ruolo alimentare delle donne possa anche essere oppressivo, che sia allo stesso tempo «potere e schiavitù»⁶⁹. (Questo effetto è analogo a quello

64 Brian Wansink, «Nutritional Gatekeepers and the 72% Solution», in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 106, n. 9, 2006, pp. 1324-1327. La citazione è a p. 1324.

65 Alan Beardsworth, Alan Bryman, Teresa Keil, Jackie Goode, Cheryl Haslam e Emma Lancashire, «Women, Men, and Food: The Significance of Gender for Nutritional Attitudes and Choices», in «British Food Journal», vol. 104, n. 7, 2002, pp. 470-491. La citazione è a p. 482.

66 Warren Belasco, *Food: The Key Concepts*, Berg, Oxford 2008.

67 *Ibidem*, p. 43.

68 *Ibidem*, p. 44.

69 *Ibidem*, p. 53.

conseguito alla accresciuta automazione del lavoro domestico negli Stati Uniti che ha paradossalmente comportato un aggravio di lavoro per le donne e per le madri⁷⁰). Anche Counihan sostiene una visione analoga: gli uomini esercitano il loro controllo producendo il reddito necessario per gli acquisti alimentari, esigendo che siano servite pietanze di loro gusto, criticando aspramente la cucina delle loro partner o, semplicemente, rifiutandosi di mangiare quello che viene portato in tavola; le donne a loro volta possono esercitare il loro potere «rifiutandosi di cucinare, preparando pietanze che i loro partner non gradiscono, obbligandoli a mangiare ciò che viene servito, o manipolando il valore e il significato del cibo»⁷¹. Questa visione mostra comunque quanto siano modesti il potere e l'agency delle donne nell'ambito del lavoro domestico non retribuito⁷².

Coniugi e conviventi

Il cibo gioca un ruolo importante sulle relazioni sentimentali. Non di rado rafforza il legame tra partner⁷³, seppure non in modo reciproco, secondo Bardo, in quanto utilizzato soprattutto dalle donne per trasmettere il proprio affetto al coniuge e per soddisfare il loro «desiderio di donare amore»⁷⁴. La maggior parte delle coppie inoltre condivide il cibo. In Occidente, le coppie sposate generalmente consumano gli stessi tipi di alimenti, condividono quasi i due terzi dei pasti, soprattutto prima colazione, cena e quelli del fine settimana⁷⁵.

Il cibo può anche rivelarsi una notevole fonte di attrito tra partner e la carne è uno degli aspetti più controversi che solleva interrogativi del tipo «se, quale, quando e quanta carne debba essere consumata»⁷⁶. È interessante notare che i vegetariani sono meno inclini a sposarsi rispetto al resto

70 Ruth Schwartz Cowan, *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*, Basic Books, New York 1983.

71 Carole M. Counihan, *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power*, Routledge, New York 1999.

72 M. L. De Vault, *Feeding the Family*, cit.

73 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.

74 Susan Bordo, «Hunger as Ideology», in Ron Scapp e Brian Seitz (a cura di), *Eating Culture*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 11-35. La citazione è a p. 27.

75 J. Sobal, «Men, Meat, and Marriage: Models of Masculinity», in «Food & Foodways», vol. 13, nn. 1-2, 2005, pp. 135-158.

76 *Ibidem*, p. 142.

della popolazione⁷⁷ e gli individui sposati consumano più carne rispetto ai loro coetanei celibi o nubili⁷⁸.

Alcune coppie cercano un compromesso tra le preferenze alimentari dei partner, optando per alimenti che non siano né prettamente «maschili» né prettamente «femminili»⁷⁹. Il punto di vista secondo cui gli uomini preferirebbero la carne, anche a costo di andare contro le scelte della partner, descrive una rappresentazione angusta della mascolinità. Sobal individua una serie di “espressioni” utilizzate dagli uomini per orientarsi nella scelta degli alimenti. Se la tendenza a dare priorità alle proprie preferenze alimentari si adatta meglio a un’“espressione” del tipo “uomini veri”, quella degli “uomini sensibili” offre «un modello di emozioni e di empatia maschili, in cui gli uomini sono solidali e rispettosi degli altri, coniugi comprese»⁸⁰. L’uomo sensibile, una volta sposato, può pertanto decidere di consumare meno carne al fine di allinearsi alle priorità alimentari della coniuge⁸¹. Gli uomini possono poi ricorrere a “espressioni” differenti a seconda del contesto in cui si trovano, il che potrebbe tradursi, ad esempio, nell’affermare che «un uomo al lavoro si ciba di hamburger con i suoi colleghi, mentre a cena mangia un’insalata insieme alla moglie»⁸². Le interviste condotte da Brown e Miller negli Stati Uniti mostrano che esistono anche relazioni che non prevedono la condivisione del cibo; in alcuni casi, le donne si cucinano piatti a base di verdure, mentre i loro mariti mangiano carne. Una donna sposata, che preparava pasti vegetariani per l’intera famiglia, afferma: «Se vuole più carne rossa la può avere [...]. Basta che se la vada a comprare»⁸³.

Brown e Miller hanno mostrato che le coppie con ruoli di genere maggiormente improntati all’egualitarismo raggiungono più facilmente un compromesso sulle scelte alimentari rispetto a quelle che adottano ruoli di genere più tradizionali, in cui le donne si conformano ai desideri degli uomini: per le famiglie egualitarie «equità, accoglienza e rispetto sono alla base delle scelte alimentari»⁸⁴. Questi risultati *potrebbero* indicare che le

77 J. D. Hecht, *The Vegetarian Social Movement*, cit.

78 J. Sobal, «Men, Meat, and Marriage», cit.

79 *Ibidem*.

80 *Ibidem*, pp. 146-147.

81 C. F. Bove, J. Sobal e B. S. Rauschenbach, «Food Choices among Newly Married Couples», cit.

82 J. Sobal, «Men, Meat, and Marriage», cit., p. 147.

83 Lynne Brown e Daisy Miller, «Couples’ Gender Role Preferences and Management of Family Food Preferences», in «Journal of Nutrition Education and Behavior», vol. 34, n. 4, 2002, pp. 215-223. La citazione è a p. 221.

84 *Ibidem*.

coppie con ruoli di genere egualitari siano più inclini al vegetarianismo o al veganismo, visto che presumibilmente comunicano meglio e possono così raggiungere un accordo su come e perché compiere determinate scelte alimentari. Questi risultati dovrebbero suggerire agli animalisti che l'utilizzo di immagini sessiste⁸⁵ *potrebbe* rivelarsi controproducente in quanto verosimilmente esercitano un'influenza limitata sulle coppie che hanno adottato ruoli di genere egualitari e che non basano le proprie scelte alimentari sulle preferenze del partner maschile. Anche in questo ambito, però, sono necessarie ulteriori ricerche.

Quando una coppia non riesce ad accordarsi su cosa mangiare, è possibile che si sviluppino gravi tensioni che possono comportare anche la fine della relazione. Nello studio di Twine alcuni vegani esprimevano la propria volontà di trovare un partner vegano (questo fenomeno è stato chiamato «*vegansexuality*») da Potts e Parry⁸⁶). Lo studio qualitativo inglese di Burgoyne e Clarke⁸⁷ condotto su persone che si erano risposate ha mostrato che i conflitti sviluppatisi nel corso del precedente matrimonio erano ricollegabili ad aspetti legati alla scelta e al consumo alimentari. In alcuni casi tali conflitti possono sfociare in episodi di violenza domestica⁸⁸.

Se uno dei partner decide di cambiare la dieta familiare, il ruolo giocato dall'altro è di notevole importanza. Uno studio canadese di Paisley e colleghi ha esplorato l'effetto che un cambiamento alimentare (vegetarianismo incluso) esercita sulle abitudini del convivente e ha dimostrato una vasta gamma di risposte emotive che possono variare dall'assenza di reazione alla cooperazione e all'incoraggiamento o, al contrario, allo scetticismo e persino alla rabbia. Questi autori hanno evidenziato che il ruolo dei conviventi sul successo del loro partner nel mantenimento della nuova dieta si dispone lungo un *continuum* di risposte: da quelle negative a quelle positive – queste sono le più frequenti –, passando per quelle neutrali⁸⁹. Sulla base di queste osservazioni, Paisley e colleghi concludono che

85 Maneesha Deckha, «Disturbing Images: PETA and the Feminist Ethics of Animal Advocacy», in «Ethics and the Environment», vol. 13, n. 2, 2008, pp. 35-76; Carol L. Glasser, «Tied Oppressions: An Analysis of How Sexist Imagery Reinforces Speciesist Sentiment», in «The Brock Review», vol. 12, n. 1, 2011, pp. 51-68.

86 Annie Potts e Jovian Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex», in «Feminism & Psychology», vol. 20, n. 1, 2010 pp. 53-72.

87 Jacqueline Burgoyne e David Clarke, «You Are What You Eat: Food and Family Reconstitution», in A. Murcott (a cura di), *The Sociology of Food and Eating*, cit., pp. 152-163.

88 Rhian Ellis, «The Way to a Man's Heart: Food in the Violent Home», in A. Murcott (a cura di), *The Sociology of Food and Eating*, cit., pp. 164-171.

89 J. Paisley *et al.*, «Dietary Change», cit.

i cambiamenti nell'acquisto e nella preparazione del cibo influenzano l'esperienza della condivisione alimentare sia in coloro che hanno deciso di modificare la propria dieta sia nei loro conviventi. L'entità dell'impatto del cambiamento alimentare di un partner o di un familiare sulle abitudini dei conviventi varia considerevolmente⁹⁰.

Gerarchia alimentare in famiglia

Nelle culture occidentali contemporanee i pasti in famiglia sono spesso “completi”; in essi la carne si accompagna a un contorno a base di verdure⁹¹. Il pranzo domenicale (versione più elaborata del pasto completo feriale), la cena di Natale e il cibo consumato in occasione dei compleanni (soprattutto dei bambini) sono considerati aspetti ancora più importanti di una vita familiare “completa”⁹². Da ciò, si può dedurre l'esistenza di una scala gerarchica dei pasti, in cui pranzo e spuntini hanno una rilevanza minore rispetto ai pasti “completi” o a quelli dei giorni di festa che prevedono la presenza dell'intera famiglia. Tradizionalmente, il piatto di portata più importante di tali pasti è a base di carne; si ritiene infatti che la carne agevoli la riuscita di queste occasioni speciali⁹³. Durante le festività le portate a base di carne possono pertanto costituire un momento di grave conflitto tra vegetariani e altri familiari⁹⁴; talvolta, durante le feste, per andare incontro alle esigenze della famiglia, vegetariani e vegani possono soprassedere alle loro convinzioni⁹⁵. Sebbene siano ovvie le difficoltà che si incontrano quando si intende modificare la composizione dei pasti che occupano il rango gerarchicamente più elevato, le difficoltà sono tutt'altro che irrilevanti anche nel caso dei pranzi feriali e degli spuntini. Lo studio di Charles e Kerr indica che nei nuclei familiari tradizionali perfino i pasti che occupano i livelli gerarchici più bassi possono rivelarsi immodificabili dal momento che le donne intervistate hanno riferito che le loro preferenze

90 *Ibidem*, p. 87.

91 J. Sobal, «Men, Meat, and Marriage», cit.; David W. Marshall e Annie S. Anderson, «Proper Meals in Transition: Young Married Couples on the Nature of Eating Together», in «Appetite», Vol. 39, n. 3, 2002, pp. 193-206.

92 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.

93 Emma White, David Uzzell, Birgitta Gatersleben e Nora Räthzel, «Changing Tastes: Meat in Our Life Histories. RESOLVE Working Paper 05-11», in «ESRC Research Group on Lifestyles, Values and Environment», 2011.

94 J. Jabs, J. Sobal e C. M. Devine, «Managing Vegetarianism», cit.

95 J. D. Hecht, *The Vegetarian Social Movement*, cit.

erano sempre secondarie a quelle degli uomini.

Alcuni studi hanno dimostrato che le donne considerano i pasti “completi” – ritenuti salutari e a base di carne, patate e verdure – un aspetto essenziale del loro ruolo di mogli e di madri⁹⁶. I partner maschili hanno affermato di preferire pasti “completi” di questo tipo⁹⁷. Altri studi hanno confermato queste osservazioni⁹⁸. Nello studio di Murcott, alcune giovani donne hanno sottolineato l'importanza delle «cene cucinate da loro stesse» al fine di andare incontro ai desideri del coniuge. Mentre le donne hanno in genere il compito di cucinare pasti “completi” a base di carne, DeVault ha sottolineato che gli uomini possono impegnarsi nella preparazione di «pasti occasionali ritenuti consoni al ruolo di padre», tipicamente i *barbecue*⁹⁹. Tuttavia, anche quando sono loro a cucinare, gli uomini non si assumono mai la responsabilità di coordinare tutti gli altri aspetti necessari all'«alimentazione della famiglia»¹⁰⁰.

Twigg ritiene che la carne sia così altamente valutata in ambito familiare grazie alla posizione che occupa nella gerarchia alimentare della cultura dominante, in cui è l'alimento maggiormente apprezzato e in grado di fungere da colonna portante di un pasto¹⁰¹. Tra i vari tipi di carne, è quella rossa a godere della considerazione maggiore, seguita da pollo e pesce che, a loro volta, precedono uova e formaggi, che occupano comunque un posto «relativamente elevato nella gerarchia alimentare tanto da poter sostenere un intero pasto seppure di scarsa importanza»¹⁰². Le verdure si collocano a un livello ancora inferiore: sono viste come cibo femminile e, pertanto, considerate «insufficienti per un pasto adeguato»¹⁰³. Eliminando gli alimenti di maggior valore e antepoñendovi quelli ritenuti inferiori (frutta, verdura, cereali, noci, ecc.), le diete vegetariane e vegane rovesciano questa struttura realizzando quella che Roth definisce un'«inversione simbolica». In questo senso, escludere la carne dal menù significa metterne in crisi la funzione¹⁰⁴ – vegetarianismo e veganismo minacciano il cuore del

96 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.; M. L. DeVault, *Feeding the Family*, cit.

97 *Ibidem*.

98 C. F. Bove, J. Sobal e B. S. Rauschenbach, «Food Choices among Newly Married Couples», cit.

99 M. L. DeVault, *Feeding the Family*, cit., p. 102.

100 *Id.*, «Conflict and Deference», in Carole Counihan e Penny Van Esterik (a cura di), «Food and Culture: A Reader», Routledge, New York 2008, pp. 240-258.

101 Julia Twigg, «Vegetarianism and the Meanings of Meat», in A. Murcott (a cura di), *The Sociology of Food and Eating*, cit., pp. 18-30.

102 *Ibidem*, p. 22.

103 *Ibidem*, pp. 21-22.

104 L. K. Roth, «“Beef. It's What's for Dinner”», cit.

pasto. Sulla base dell'esame da loro compiuto sulla subordinazione delle preferenze alimentari femminili, Charles e Kerr concludono:

Anche se le donne fossero disposte ad accoglierle, le esortazioni a mangiare più fagioli e legumi avrebbero comunque uno scarso effetto perché fagioli e legumi non corrispondono all'idea di un pasto completo e non possiedono un elevato valore sociale nell'ambito dell'ideologia alimentare dominante. Il loro modesto valore *sociale* fa sì che il loro elevato valore nutrizionale sia trascurato. La centralità del pasto completo è dunque un vincolo familiare significativo che riduce le possibilità di cambiamenti alimentari¹⁰⁵.

Appartenenza etnica e classe sociale

Scopo di questa ricerca è l'analisi delle barriere che la famiglia pone al vegetarianismo e al veganismo. Abbiamo, però, considerato anche le forze esterne – etnia e classe sociale – che possono favorire o limitare le scelte alimentari domestiche. Le influenze strutturali sulla dieta possono infatti creare un divario tra intenzioni alimentari e comportamenti effettivi e svolgere così un ruolo negativo sull'adozione e sul mantenimento di diete vegetariane o vegane, anche in presenza di una forte motivazione al cambiamento.

Lo studio quantitativo americano di Glanz e colleghi¹⁰⁶ ha mostrato che coloro che hanno un basso reddito ritengono il costo e la convenienza degli alimenti parametri più importanti del gusto e del valore nutritivo. La situazione è ancora peggiore per le famiglie che vivono in zone prive di negozi, i cosiddetti «deserti alimentari»¹⁰⁷, in cui le possibilità di accedere a supermercati e a cibi freschi sono nulle o quasi. Lo studio condotto dal Progetto CAFE (*Community Action on Food Environments*) ha mostrato che in tre quartieri di Los Angeles gli stabilimenti alimentari predominanti erano fast food (29.6%) e minimarket di cibi e alcolici (21.6%) e che meno

105 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit., p. 237.

106 Karen Glanz, Michael Basil, Edward Maibach, Jeanne Goldberg e Dan Snyder, «Why Americans Eat What They Do: Taste, Nutrition, Cost, Convenience, and Weight Control Concerns as Influences on Food Consumption», in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 98, n. 10, 1998, pp. 1118-1126.

107 Robert Gottlieb e Anupama Joshi, *Food Justice*, MIT Press, Boston 2013.

del 2% erano veri e propri supermercati¹⁰⁸.

In questo ambito, va anche considerata l'accessibilità economica. È stato dimostrato che le persone con redditi bassi sono contrarie a provare nuovi prodotti – che potrebbero includere anche quelli vegetariani e vegani – a causa del rischio di essere gettati nella spazzatura se risultassero poco appetibili agli altri membri della famiglia¹⁰⁹. Esistono, tuttavia, progetti intesi a rimuovere gli ostacoli di classe nei confronti delle diete vegetariane, tra cui una mensa vegana (*People's Potato*) alla Concordia University e una “banca” di cibo vegetariano (*Toronto Vegetarian Food Bank*). Gruppi come *Food Empowerment Project*, *A Well-Fed World* e *Food Not Bombs* operano nel punto di intersezione tra vegetarianismo/veganismo e disegualianza di classe, mostrando che una dieta a base vegetale non è necessariamente più costosa.

Anche i neri hanno un accesso limitato ad alimenti sani ed economicamente convenienti. Lo studio di Morland e colleghi¹¹⁰ ha mostrato che i quartieri bianchi in Maryland, Minnesota, Mississippi e North Carolina hanno un numero quadruplo di supermercati rispetto a quelli neri. Come racconta Harper in *Sistah Vegan*, molte donne nere affermano di essere state respinte dalle loro famiglie e dai loro amici quando sono diventate vegane. Pur riconoscendo che le decisioni riguardanti l'alimentazione sono «essenziali per preservare l'identità etnica»¹¹¹, sociologi e animalisti dovrebbero lavorare assieme per disegnare studi che indaghino le modalità favorevoli all'assunzione di diete vegetariane da parte di una popolazione composita e mutevole.

Conclusioni

In questo saggio, abbiamo indagato gli ostacoli che si incontrano in ambito domestico nel passaggio al vegetarianismo/veganismo e nel mantenimento di queste diete. In questa sezione finale, forniamo suggerimenti

108 Andrea Misako Azuma, Susan Gilliland, Mark Vallianatos e Robert Gottlieb, «Food Access, Availability, and Affordability in Three Los Angeles Communities, Project CAFE, 2004-2006», in «Preventing Chronic Disease», 7.2, 2010, A27. CDC.gov.

109 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.; M. L. DeVault, *Feeding the Family*, cit.

110 Kimberly Morland, Steve Wing, Ana Diez Roux e Charles Poole, «Neighborhood Characteristics Associated with the Location of Food Stores and Food Service Places», in «American Journal of Preventive Medicine», vol. 22, n. 1, 2002, pp. 23-29.

111 Rachel Slocum, «Race in the Study of Food», in «Progress in Human Geography», vol. 35, n. 3, 2011, pp. 303-327.

per future ricerche in questo campo nonché sui modi in cui gli animalisti potrebbero utilizzare i dati presentati per ridurre le barriere familiari al vegetarianismo e al veganismo.

Come si è visto, la letteratura sociologica dimostra che i membri della famiglia giocano un ruolo importante nel successo o nel fallimento dei cambiamenti alimentari e che i familiari sono in genere poco favorevoli all'adozione da parte di un altro componente della famiglia di una dieta vegetariana o vegana. Da un punto di vista sociologico, quanto riportato sottolinea la necessità di condurre studi su vegetariani e vegani di lunga data le cui famiglie sono state capaci di ripristinare la «condizione omeostatica»¹¹² senza che il vegano o il vegetariano abbia dovuto abbandonare la dieta prescelta. Tali studi potrebbero portare alla luce aspetti chiave di questo processo, aspetti che potrebbero rivelarsi utili nell'elaborazione di strategie efficaci a favore degli animali. Un altro settore di ricerca che andrebbe sviluppato dovrebbe indagare come la cronica mancanza di tempo di cui oggi soffrono le madri e la crescente attenzione alle preferenze alimentari dei bambini possano limitare l'adozione di diete vegetariane o vegane.

Per sociologi interessati agli animali sarebbe opportuno disegnare studi che indaghino se il movimento animalista abbia maggiori probabilità di ottenere risultati migliori focalizzandosi sugli uomini – superando stereotipi del tipo “la carne è per i maschi”¹¹³ – o concentrandosi invece sulla sensibilizzazione delle donne, suggerendo modalità che rendano più facile la convivenza con partner e figli onnivori.

Alcuni dei risultati presentati indicano che le organizzazioni animaliste potrebbero valutare l'efficacia delle loro strategie sulla base delle osservazioni sperimentali. Gli studi analizzati suggeriscono che potrebbe rivelarsi utile promuovere prodotti sostitutivi della carne nei pasti “completi”. Storicamente, in effetti, «le transizioni nei modelli di consumo alimentare si sono spesso verificate grazie alla sostituzione di un alimento con uno nuovo che ha assunto la funzione del precedente»¹¹⁴. Un recente studio quantitativo olandese ha esaminato le preferenze circa la composizione dei pasti e ha concluso che i percorsi di transizione sono particolarmente

112 L. K. Roth, «“Beef. It's What's for Dinner”», cit.

113 Nick Fiddes, *Meat: A Natural Symbol*, Routledge, Londra 1991; J. Germov e L. Williams, «Exploring the Social Appetite», cit.; Paul Rozin, Julia M. Hormes, Myles S. Faith e Brian Wansink, «Is Meat Male? A Quantitative Multimethod Framework to Establish Metaphoric Relationships», in «Journal of Consumer Research», vol. 39, n. 3, 2012, pp. 629-643.

114 Hanna Schösler, Joop de Boer e Jan J. Boersema, «Can We Cut Out the Meat of the Dish? Constructing Consumer-Oriented Pathways towards Meat Substitution», in «Appetite», vol. 58, n. 1, 2012, pp. 39-47. La citazione è a p. 40.

difficili quando mettono in discussione strutture e gerarchie consolidate, quando prevedono una «rottura con le convenzioni esistenti»¹¹⁵. I sostituti della carne stanno guadagnando popolarità¹¹⁶. Come emerge dalla nostra revisione e alla luce di quanto accaduto per quanto riguarda il consumo femminile di alimenti a base di soia¹¹⁷, sociologi e altri ricercatori dovrebbero verificare se uomini e ragazzi siano favorevoli o meno all'introduzione nel pasto “completo” di sostituti della carne, dei prodotti caseari e delle uova.

Gli animalisti presuppongono che un cambiamento alimentare da parte delle partner o delle madri possa avere un effetto domino sull'intera famiglia, dal momento che la preparazione del cibo resta di fatto un'attività femminile. La nostra revisione indica invece che le preferenze alimentari delle donne (in particolare in nuclei familiari “tradizionali”) sono subordinate a quelle dei partner – solitamente favorevoli alla carne – e a quelle dei figli. Di conseguenza, la sensibilizzazione alimentare delle donne potrebbe avere successo su quelle che già provano sensi di colpa legati alla scelta dei cibi¹¹⁸. Rimane, tuttavia, discutibile l'applicabilità odierna di dati ottenuti ormai tre decenni fa. Lo studio di Charles e Kerr è stato infatti condotto in Gran Bretagna nei primi anni '80, quando quasi tutte le donne erano sposate e vivevano con i padri dei loro figli e più della metà non svolgeva un lavoro retribuito¹¹⁹. Va inoltre ribadito che gran parte degli studi pubblicati si è concentrata su famiglie occidentali, bianche, eterosessuali e appartenenti alle classi borghesi. Lo sviluppo della ricerca in questo settore dovrà riconsiderare questo aspetto (così come altri trattati in questa sede) per valutare se i risultati emersi siano o meno sopravvissuti alla prova del tempo che ha diversificato la struttura della famiglia. Tali studi, pertanto, dovranno prendere in considerazione anche le unioni omosessuali, le famiglie monoparentali, quelle allargate, quelle in cui i ruoli di genere sono più flessibili e in cui la percentuale di donne impiegate è più elevata,

115 *Ibidem*, p. 46.

116 Johanna E. Elzerman, Annet C. Hoek, Martinus A. J. S. van Boekel e Pieter A. Luning, «Consumer Acceptance and Appropriateness of Meat Substitutes in a Meal Context», in «Food Quality and Preference», vol. 22, n. 3, 2011, pp. 233-240; Annet C. Hoek, Pieter A. Luning, Pascal Weijzen, Wim Engels, Frans J. Kok e Cees de Graaf, «Replacement of Meat by Meat Substitutes: A Survey on Person-and Product-Related Factors in Consumer Acceptance», in «Appetite», vol. 56, n. 3, 2011, pp. 662-673.

117 Brian Wansink, Mitsuru Shimizu e Adam Brumberg, «Dispelling Myths About a New Healthful Food Can Be More Motivating Than Promoting Nutritional Benefits: The Case of Tofu», in «Eating Behaviors», vol. 14, n. 2, 2014, pp. 318-320.

118 N. Charles e M. Kerr, *Women, Food and Families*, cit.

119 *Ibidem*.

quelle a basso reddito e quelle con radici etniche non occidentali. Studi del genere potrebbero rivelarsi utili al movimento animalista contribuendo a chiarire se le campagne si debbano o meno uniformare al modello del filtro alimentare. Molte organizzazioni animaliste sono impegnate nella sensibilizzazione dei bambini e degli uomini, ma recentemente hanno provato a ridisegnare il materiale pro-vegetarismo e pro-veganismo al fine di rivolgersi alle donne. Una tale strategia può essere efficace per tutta una serie di altri motivi¹²⁰, ma se si dimostrasse che i risultati di Charles e Kerr sono ancora validi, il concetto di filtro alimentare dovrebbe perdere molta della sua importanza o quantomeno non essere applicato universalmente.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

120 N. Cooney, *Veganomics*, cit.

Niccolò Bertuzzi

Ogni maledetta domenica

Il ritorno della corrida a Bogotá

Introduzione

22 gennaio 2017, Bogotá, Colombia. Dopo 5 anni riapre la *Plaza de toros de la Santamaría*, nel centro della capitale colombiana: in quel giorno, infatti, si inaugura la *Temporada Taurina de la Libertad*¹, terminata il 19 febbraio, per un totale di 5 domeniche, cui seguiranno due *special event* in agosto, in occasione del *Festival del Verano*: durante queste 5 domeniche sono stati sacrificati 30 tori adulti, 6 per ogni appuntamento.

Lo stesso 22 gennaio, a partire dalle ore 14, migliaia di cittadini si radunano nella piazza antistante l'arena per protestare contro il ritorno della corrida. Si è trattato di una data memorabile non solo per il movimento animalista nazionale (e, all'opposto, per i sostenitori della corrida), ma anche per tutta la città. Da tempo, infatti, non si ricordava una manifestazione di piazza così numerosa. Cifre ufficiali parlavano di 25.000 persone: Bogotá è certamente una città enorme, ma numeri di questo genere sono comunque ragguardevoli. Per avere un'idea, la manifestazione animalista più imponente che si ricordi in Italia negli ultimi anni è stata quella contro Green Hill cui parteciparono circa 10.000 persone.

Lo *shock* culturale per gli occhi europei è notevole: difficile infatti assistere “dalle nostre parti” a una protesta così entusiasta e allo stesso tempo conflittuale. Ancor più difficile, diciamo così, assistervi in ambito animalista. Fuori dall'arena c'era un po' di tutto: grosse associazioni protezioniste, attivisti antispecicisti, militanti di centri sociali, manifestanti anarchici e anti-capitalisti, appartenenti ad altri movimenti e anche (molti) comuni cittadini. Per diverse ore la manifestazione è stata caratterizzata da cori e slogan di vario tenore, partendo da quelli riferiti a istanze specificamente animaliste fino ad altre di stampo più genericamente politico/sociale, passando per la contestazione all'attuale amministrazione Peñalosa² e alle forze dell'ordine. Proprio queste ultime hanno assunto

1 Stagione taurina della libertà.

2 Fondatore e leader di *Equipo por Bogotá*, lista civica appoggiata da alcune fra le principali

un ruolo centrale nel corso della giornata: nonostante le dichiarazioni dei giorni successivi del sindaco e di molti opinionisti, è stata evidente la natura repressiva e violenta della polizia e soprattutto dell'ESMAD³. Gli scontri sono stati prolungati e piuttosto intensi, con ingente uso di lacrimogeni e continue provocazioni nei confronti dei manifestanti.

La tauromachia come frattura politico/culturale

Che la questione potesse accendere gli animi e acuire le divisioni interne al Paese era prevedibile, costituendo un tema fortemente identitario (da una parte e dall'altra) attorno al quale si riconoscono anche soggetti relativamente distanti dalle classiche istanze animaliste o anti-animaliste. Da ambo le parti, infatti, il discorso è soprattutto legato al rapporto con la tradizione: avversata in quanto retaggio di un passato non solo violento ma anche (soprattutto) coloniale oppure difesa come un simbolo culturale da tramandare alle future generazioni. Tuttavia, la giornata del 22 gennaio ha provocato un vero e proprio dibattito nazionale e la polemica riguardo la tauromachia è stata per diversi giorni al centro dei principali dibattiti televisivi in prima serata e sulle pagine dei quotidiani più importanti, oltre ovviamente ad alimentare un forte *buzz* sui social media.

Una tale centralità di una questione animalista è stata difficilmente riscontrata in anni recenti, anche ad altre latitudini. Sicuramente ciò va collegato all'utilizzo di una non trascurabile parte delle tasse cittadine per il finanziamento di questi "spettacoli" che, al di là delle opposte fazioni e schieramenti, non rappresentano certo una priorità, soprattutto in un momento delicato per l'intera Colombia e per Bogotá. I temi all'ordine del giorno, infatti, erano e sono parecchi. Innanzitutto le trattative per il processo di pace, dapprima con le FARC⁴ (Forze Armate Rivoluzionarie della Colombia) e successivamente con l'ELN (*Ejército de Liberación Nacional*). A cui si dovrebbero quantomeno aggiungere i numerosi scandali e casi di corruzione che hanno interessato esponenti di diverse for-

forze di destra del Paese, come *Cambio Radical* e *Partido Conservador*.

3 *Escuadrón Móvil Antidisturbios*, una sorta di corpo speciale in tenuta antisommossa, creato nel 1999 con lo specifico compito di contenere le proteste di piazza.

4 Si ricorderanno le lunghe trattative condotte dal governo e dai guerriglieri a L'Avana, l'inaspettato fallimento della ratifica referendaria da parte della popolazione, la vittoria del Premio Nobel per la Pace 2016 da parte del Presidente della Repubblica Juan Manuel Santos e la successiva firma degli accordi ratificata dal Congresso nel novembre scorso.

mazioni politiche negli ultimi mesi.

Come prevedibile, tuttavia, l'enorme copertura mediatica e il notevole interesse della società civile sono in parte scemati nelle settimane successive, anche a causa di un costante slittamento del dibattito verso questioni meramente giurisprudenziali. Infatti, come spesso accade in ambito animalista, hanno preso il sopravvento e conquistato la *leadership* della protesta le grandi associazioni e il terreno di battaglia si è spostato in ambito soprattutto istituzionale. In questo senso, prima di tornare all'attualità, è corretto aprire una parentesi relativa all'*iter* che ha seguito la tauromachia a Bogotá negli ultimi anni.

Il passato recente della corrida a Bogotá

Era il 19 febbraio 2012 quando venne sacrificato l'ultimo toro, prima della riapertura di questa stagione. L'ex sindaco Gustavo Petro, fondatore e leader del *Movimiento Progresistas* oltre che ex membro del gruppo di guerriglia insurrezionale rivoluzionaria M19, aveva infatti revocato il contratto che la precedente amministrazione Peñalosa aveva firmato con la *Corporación Taurina de Bogotá* per concedere la *Santamaría* alle attività di corrida. Dal 2012 in poi il luogo venne adibito ad altri tipi di spettacolo, fra cui eventi sportivi e culturali, oltre che ad attività ricreative rivolte alla cittadinanza, come ad esempio l'installazione di una pista di ghiaccio nel periodo natalizio. Tuttavia la *Corporación Taurina* fece ricorso alla Corte Costituzionale, la quale ha stabilito che la *Santamaría* appartiene al *Distrito de Bogotá* e che 85 anni fa era stata costruita per perpetuare la tradizione della tauromachia: pertanto l'amministrazione avrebbe dovuto continuare in quella direzione. Petro ha preso tempo, con la motivazione di dover sistemare la *Plaza* e con l'obiettivo simbolico e politico di far sì che il ritorno della corrida non avvenisse durante la sua amministrazione. L'ex sindaco aveva inoltre promosso la formazione di una *Consulta popular* affinché fossero i cittadini della capitale a decidere rispetto alla ripresa di questo tipo di "spettacoli": tale iniziativa fu tuttavia dichiarata incostituzionale dalla Corte. L'obbligo di adempiere alla sentenza è passato dunque all'attuale sindaco Enrique Peñalosa.

A questo punto, va aperta un'ulteriore parentesi a riguardo di una delle tante anomalie e schizofrenie di questa vicenda. Peñalosa, certamente tenuto ad adempiere alla sentenza per motivi istituzionali, si dichiara contrario alla corrida e anzi appoggia una proposta di legge avanzata

da Carlos Fernando Galán (senatore di *Cambio Radical*, uno dei tanti, potenti, partiti di destra del Paese) affinché venga eliminato il maltrattamento animale da questi “spettacoli”: non dunque che venga abolito lo “spettacolo”, ma che venga reso più “umano”. Peccato che Peñalosa stesso, durante la sua precedente amministrazione non solo fece riaprire la *Santamaría* ma premiò ed elogiò la *Corporación Taurina de Bogotá*. Peccato che non sia pervenuta la presenza dello stesso Peñalosa alle varie manifestazioni contro la riapertura della corrida, a differenza del suo predecessore Petro sempre presente in piazza nelle domeniche di gennaio e febbraio. Al contrario, anzi, le parole e le misure adottate dal sindaco per limitare, reprimere e neutralizzare la protesta sono state quanto mai forti. Peñalosa, dopo la prima massiccia protesta del 22 gennaio, annunciò addirittura il divieto di manifestazione, poi revocato e “abortito” (per evidente incostituzionalità di una tale misura) in un incredibile utilizzo di forze dell’ordine, aspetto già accennato e sul quale torneremo.

Dalla piazza alla magistratura

Come accennato, la situazione ha preso presto una piega istituzionale e giurisprudenziale. Già nei giorni immediatamente successivi all’inaugurazione della stagione di tauromachia e alla grande protesta del 22 gennaio, la Corte Costituzionale si è riunita per esprimersi rispetto alla questione, che in sintesi ruotava attorno alla considerazione dell’animale come essere senziente con diritti propri da tutelare. Tale accezione è presente nel Codice civile colombiano, ma vi sono puntuali (per quanto vaghe) eccezioni riferite alle pratiche tradizionali, fra le quali primeggia la corrida.

È parso da subito evidente che, anche a causa dell’enorme sollevazione di piazza, i numeri sarebbero stati favorevoli all’abolizione della tauromachia, con almeno 5 giudici costituzionali su 9 che avrebbero votato in tal senso. Tuttavia, altrettanto palese è apparsa la volontà di procrastinare e rimandare la decisione a causa del peso assunto dalle *lobby* taurine, non solo in ambito cittadino ma anche in vista delle elezioni presidenziali del prossimo anno. Pertanto, in un balletto fra lo stucchevole e il ridicolo (d’altra parte molto simile a quelli cui siamo abituati nel nostro Paese), sono state avanzate diverse scuse per rinviare il voto: basti ricordare dapprima la malattia di un giudice, successivamente le titubanze di un altro giudice (poi decisi per una posizione *à la* Don Abbondio volta a evitare

la morte del toro ma non lo svolgimento della corrida) e infine la richiesta di inammissibilità di una terza giudice che aveva espresso opinione contraria alla tauromachia in un forum animalista qualche anno fa.

Il teatrino si è concluso il 1 febbraio: in quella data la Corte Costituzionale ha deciso di non decidere e ha passato la palla al Congresso. Quest'ultimo ha a disposizione due anni per legiferare; se dopo tale lasso di tempo non venisse presa una decisione, la corrida verrebbe definitivamente abolita. Tale risoluzione potrebbe forse apparire come una parziale vittoria animalista e da alcune associazioni è stata anche rivendicata come tale. È però evidente come si sia trattato in realtà di una vittoria taurina. Era infatti impossibile per i sostenitori della corrida ottenere un *endorsement* da parte della Corte Costituzionale (e tantomeno dell'opinione pubblica): seppur in una situazione tanto sfavorevole, lo "spettacolo" non è stato abolito, questa stagione è stata portata a termine e probabilmente ne verrà effettuata almeno un'altra.

Argomenti taurini e argomenti antitaurini

Il principale nodo argomentativo pro e contro la corrida è riferito al rapporto tradizione/modernità. La questione si incrocia fortemente con la dimensione identitaria sia a livello individuale (progressisti vs conservatori) sia in relazione al passato coloniale: la corrida è rinomatamente una tradizione spagnola e in Sudamerica questo aspetto ha tuttora un'importanza centrale. È infatti ancora ben presente una radicata memoria post-coloniale e una certa avversione, per lo meno a parole, verso la penisola iberica. L'argomento tradizionalista in questo senso è palesemente fallace, rivendicando per la corrida una dimensione nazionale e patriottica, che questo "spettacolo" non ha. D'altra parte, lo stesso progressismo di molti avversari della tauromachia si sposa con posizioni per altri versi più tradizionaliste, non da ultima la costante puntualizzazione (fatta anche da molti animalisti) della necessaria distinzione fra consumo di carne e passione per la corrida. È evidente come quest'ultima sia da considerarsi una strategia volta a mobilitare strati più ampi di popolazione che non si riconoscono in istanze vegane e antispeciste; tuttavia il rischio di scivolare in un eccessivo gioco al ribasso è altrettanto considerevole.

L'altro grande binomio, oltre a quello tradizione/progressismo, su cui si sono giocati e si giocano gli argomenti pro e contro la corrida è quello arte/violenza. Per quanto riguarda il secondo di questi elementi sembra

ovvia la natura violenta di un tale “spettacolo”, che si esplicita in un’umiliazione dell’animale e nel suo sacrificio finale. Tuttavia gli *aficionados* della tauromachia si dichiarano amanti degli animali e avocano a sé una sorta di rapporto privilegiato con le loro vittime, in una dinamica per certi versi vicina a quella professata da molti cacciatori nostrani. Negano la natura violenta della *performance* e insistono sulle condizioni positive con cui vengono trattati i tori: per loro non si tratta di una pratica violenta, bensì di una forma d’arte.

Oltre a tali argomenti, che possiamo definire l’uno identitario (la corrida come residuo coloniale, pratica barbara e aberrazione anti-storica) e l’altro animalista (la corrida come atto di violenza che non considera i non umani quali soggetti con diritto alla vita e alla non-sofferenza), c’è un terzo argomento di natura fortemente economica e che, come detto, è stato quello che ha probabilmente comportato l’iniziale sollevazione popolare in forme così massicce. Abbiamo già fatto breve cenno ai vari fronti caldi della situazione colombiana e al considerevole impiego di tutori dell’ordine a difesa dello “spettacolo” taurino. Entrando un po’ più nel dettaglio, è corretto fornire qualche cifra. La capacità della *Plaza de toros* di Bogotà è di 14.500 persone; va detto, tuttavia, che, come sono decisamente diminuite le presenze alla contestazione di piazza, altrettanto in calando sono stati i biglietti venduti per entrare nell’arena durante le domeniche successive a quella inaugurale. Le foto dall’alto mostravano, infatti, ampi settori delle tribune totalmente deserti. Nonostante ciò, sono stati impiegati circa 3.200 poliziotti nella seconda domenica della stagione taurina (29 gennaio) e numeri simili in quelle successive. Ciò significherebbe circa 1 poliziotto ogni 4,5 spettatori in caso di sold out; considerando che almeno i due terzi dei posti erano vuoti, vuol dire quasi un poliziotto per ogni spettatore! Si è trattato di una specie di guardia del corpo per ciascuno dei taurini bogotani, ovviamente appartenenti a una élite ristretta. Infatti i costi dei biglietti variavano fra i 260.000 pesos (circa 85 euro) e i 728.000 (circa 240 euro): per intenderci, il salario minimo in Colombia è pari a 737.717 pesos (242,43 euro)⁵, pertanto le fasce più povere della popolazione avrebbero dovuto investire un’intera paga mensile per assistere ad un paio d’ore di corrida⁶.

A questo punto, è necessario aprire un’altra parentesi, relativa in questo caso alla natura classista della corrida. Il picco della “follia” si è

5 Tassi di cambio controllati il 14 febbraio 2017.

6 La fonte di questi dati e di quelli successivi relativi a numero di poliziotti e loro salario, è la seguente: <http://marchapatriotica.org/index.php/noticias-marcha-patriotica-2/243-actualidad/3781-cuanto-le-costo-a-bogota-el-operativo-policial-del-domingo-el-abc-de-la-fiesta-taurina-en-bogota>.

registrato il 4 febbraio, in occasione della cosiddetta *novillada*, una specie di ulteriore evento speciale all'interno della stagione di tauromachia in cui a essere sacrificati sono 6 cuccioli di toro di età compresa fra gli 1 e i 2 anni. In tali occasioni i biglietti sono venduti a prezzi più bassi, con l'obiettivo di attirare persone appartenenti agli strati sociali più svantaggiati. Questa sorta di concessione dell'élite affinché anche il popolo possa partecipare a una versione "minore" dello "spettacolo", assume in alcune occasioni una dimensione ancor più drammatica, in quanto vengono impiegati non solo giovani tori ma anche giovani toreri. La pericolosità di una tale operazione è evidente, in quanto essa assume contorni non solo "minori" (l'età dei protagonisti, il profilo socio-economico degli spettatori) ma anche paideutici, sia nei confronti della cittadinanza sia per il coinvolgimento delle generazioni future.

Tornando all'aspetto relativo all'(ab)uso di forze dell'ordine, va aggiunto che la città di Bogotá si trova in una situazione di relativa mancanza di tutori della legge: con più di 8 milioni di abitanti e situazioni di reale insicurezza concentrate soprattutto in alcune zone, i poliziotti in attività sono circa 18.000, ossia 6.000 per turno⁷. Nelle domeniche di tauromachia, pertanto, più di metà delle forze dell'ordine in ruolo sono state impiegate intorno alla *Santamaría*. Considerando il salario medio dei poliziotti, la cifra, piuttosto considerevole in pesos colombiani, spesa per garantire il "diritto" di assistere alla corrida a poche migliaia di appassionati appartenenti agli strati più elevati della popolazione cittadina ammonterebbe a circa 488.000 pesos (circa 160.000 euro).

Conclusioni

Vedere alcuni amici animalisti, italiani e non, condividere su facebook video e immagini della manifestazione di Bogotá e venire a sapere che la notizia delle proteste (e ovviamente, purtroppo, quella del ritorno della corrida) è giunta anche a conoscenti più "distratti" dall'altra parte del mondo, provoca un certo stupore. Non pare il caso di dilungarsi sull'importanza dell'unione delle lotte, non solo in chiave intersezionale ma anche internazionale, ed è superfluo ribadire il potenziale positivo

7 Proprio per fronteggiare tale scarsità di forze dell'ordine, il Presidente della Repubblica Juan Manuel Santos ha disposto un aumento di 1200 poliziotti nella capitale a partire dal mese di marzo 2017.

dei social network, al fianco delle molte criticità che li caratterizzano. È bene anche sottolineare l'importanza di quanto avvenuto in Colombia, le singolarità del caso e anche le parziali contraddizioni che hanno contraddistinto la protesta. Tuttavia, sarebbe sbagliato edulcorare la situazione: la società colombiana è tuttora non soltanto specista, ma fortemente connotata da una generale prospettiva conservatrice. Le cause di ciò sono molteplici: un quadro economico molto sbilanciato e caratterizzato da notevoli differenze fra benestanti e indigenti, lo scarso livello di istruzione di buona parte dei cittadini, il ruolo tuttora centrale del cattolicesimo a livello sia politico sia soprattutto culturale.

Al netto di queste precisazioni, è allo stesso tempo importante considerare con attenzione situazioni geografiche e politiche lontane e certamente differenti dalla nostre. Il potere aggregativo che la protesta contro la corrida ha assunto in Colombia è un esempio cui guardare con interesse, anche perché in grado (seppur per poco tempo) di riportare l'antispecismo nelle piazze, senza relegarlo a scelte individuali spesso legate all'alimentazione. L'altro lato della medaglia, come detto, è quello di rendere la lotta contro la tauromachia una questione eccessivamente identitaria anche da un punto di vista animalista, senza rivendicare con altrettanta forza le altre pratiche di sfruttamento, altrettanto violente e quotidiane, non perpetrate in un luogo simbolico del pieno centro di una delle principali città del Sudamerica, ma relegate alle periferie (non solo urbane ma anche morali e mediatiche) delle società moderne.

In conclusione, facendo riferimento in modo decontestualizzato al più noto fra gli scrittori colombiani, Gabriel Garcia Marquez, si può asserire che purtroppo la magia di una settimana, o poco più, di forte sollevazione popolare sia andata scemando e che la questione andrà analizzata considerando le attuali opportunità politiche e portandosi su un piano di forte realismo. In attesa delle evoluzioni legislative e di movimento, la sensazione è che la popolazione colombiana sia caratterizzata da una netta maggioranza di anti-aurini, ma che l'abolizione dello "spettacolo" non sia un destino già scritto, sia per la difficoltà di mantenere viva la mobilitazione per lungo tempo sia soprattutto per la consueta rilevanza assunta da alcune lobby di potere. In tal senso, la dinamica è simile a quella che rende tuttora difficili anche in Italia alcune battaglie che dovrebbero essere scontate, come quelle contro la caccia, gli allevamenti intensivi o, in termini più simili alla questione-corrida, contro "spettacoli" quali il palio di Siena.

Post scriptum

Trattandosi della morte di qualcuno, 30 tori, ad opera di qualcun altro, 15 toreri, sembra giusto ricordare i nomi dei protagonisti. Purtroppo, ma senza stupore, non si sono riusciti a reperire i nomi dei tori sacrificati ma soltanto gli allevamenti cui appartenevano. Dispiaciuti per una tale presentazione fortemente antropocentrica, riteniamo comunque corretto riportare quanto segue:

22 gennaio

Toreri: El Juli (Spagna), Andrés Roca Rey (Perù),
Luis Bolívar (Colombia).
Tori: allevamento di Ernesto Gutiérrez.

29 gennaio

Toreri: Manuel Libardo (Colombia), Miguel Ángel Perera (Spagna),
Pablo Hermoso de Mendoza (Spagna).
Tori: allevamento di Las Ventas del Espíritu Santo.

5 febbraio

Toreri: Paco Perlaza (Colombia), Rafaelillo Garrido (Spagna),
José Garrido (Spagna).
Tori: allevamento di Mondoñedo.

12 febbraio

Toreri: Sebastián Castella (Francia), Andrés Roca Rey (Colombia),
Luis Miguel Castrillón (Colombia).
Tori: allevamento di Juan Bernardo Caicedo

19 febbraio

Toreri: Sebastián Vargas (Colombia), Ramsés Ruiz (Colombia),
Cristóbal Pardo (Colombia).
Tori: allevamento di Santa Bárbara.

Collettivo Ballast
«Una cecità ormai inaccettabile»
 Intervista a Maud Alpi

Pubblicata il 16 Novembre 2016 sulla rivista Ballast (<http://www.revue-ballast.fr>).

Una volta venivano chiamati “macelli” e in Francia si trovavano all’interno delle città. La sensibilità nei confronti della morte cruenta e questioni igienico-sanitarie hanno a poco a poco sottratto i macelli alla vista e li hanno sottoposti ai controlli delle autorità. Fino a diventare spazi «chiusi, luoghi di sospensione dei diritti»¹, nei quali la violenza della società si dispiega in tutta la sua forza. Negli ultimi anni, l’occultamento dei macelli è stato messo in discussione: l’associazione L214, grazie ai suoi gruppi di pressione e a telecamere nascoste, ciclicamente risveglia l’attenzione di cittadini e consumatori; quest’anno, una commissione di inchiesta parlamentare ha iniziato ad interessarsi della questione; la scorsa settimana, una ventina di attivisti abolizionisti² hanno invaso pacificamente un macello a Corbas, nei pressi di Lione, allo scopo di bloccare la linea di macellazione per tutta la notte – fino al momento dello sgombero da parte della polizia. Il film *Gola Cuore Ventre*, diretto da Maud Alpi, è uscito nelle sale cinematografiche il 16 novembre 2016. È la storia – a metà tra fiction e documentario – di un ragazzo che lavora in un macello per guadagnarsi da vivere, e del suo cane libero di girare al suo interno. Un film giocato più sui toni dell’esperienza sensibile e poetica – anche il titolo è preso in prestito dal poeta comunista Pier Paolo Pasolini, «e lì, gola ventre e cuore»³ – che dell’opera di denuncia: la regista sceglie di mostrare individui catturati nelle maglie di una libertà che cercano, interrogano, ignorano o aspettano.

BALLAST: Il tuo film è dedicato a «tutti gli animali senza nome morti al macello». Jacques Derrida ha scritto: «Se pronuncio il nome di un morto, penso a lui, lo chiamo, lo invoco, esprimo un pensiero che va oltre la

1 Natacha Harry, giornalista veterinaria e Presidente dell’associazione SPA.

2 Dell’associazione “269Life Liberazione Animale”.

3 Pier Paolo Pasolini, *La religione del mio tempo*, in *Le poesie*, Garzanti, Milano 1975, p. 219.

semplice memoria»⁴. Come pensare e nominare chi non ha un nome?

MAUD ALPI: Un film pensa per immagini e suoni. Può imprimere in chi lo guarda la traccia di un dettaglio (la mucca dalle lunghe ciglia), di un movimento (il maiale che cerca di fuggire), di un grido, il colore o la tessitura del manto. La questione dell'anonimato mi porta a considerare quella del gruppo. La stalla di un mattatoio è una parata di condannati di cui restano solo i numeri. Il macello "tratta" dei gruppi, delle mandrie, dei chili futuri. Ciò è particolarmente vero per gli animali di piccola taglia. Entrambi sappiamo che esiste una strana equazione tra empatia e numero delle vittime: più le vittime sono numerose, più è difficile empatizzare. La sofferenza di un individuo ha maggiori probabilità di innescare risposte empatiche rispetto alla sofferenza di un intero popolo. Mi sembra anche evidente che la sofferenza ripetitiva, meccanizzata, ha meno probabilità di suscitare empatia di quella eccezionale e spettacolare. Per superare questo problema, il film tenta di incarnare ciascun individuo in modo unico, di non creare un effetto massa. Alcuni animali attraversano il film in maniera molto furtiva. Ho fatto però in modo di non far vedere praticamente mai animali in gruppo – in modo da mostrare, come i nomi di una preghiera, volti e occhi.

B.: Nonostante l'ambientazione, il tuo film non è cruento: la violenza si svolge per lo più fuori campo – fatto questo che non mitiga per nulla tale violenza "legittima", legale e istituzionalizzata. Come hai raggiunto questo equilibrio?

M.A.: Abbiamo girato nella "zona sporca", quella che va dall'arrivo degli animali fino al momento in cui vengono scuoiati – con la loro pelle scompaiono anche le ultime tracce di individualità: da qui in poi si parla di carne e di area pulita. La violenza sanguinosa è spesso fuori campo, ma la violenza legata alla coercizione, alla reclusione, alla minaccia di morte avvertita da tutti, questa violenza è centrale. Ecco le emozioni che voglio mostrare. Non solo emozioni di terrore, ma anche di resistenza e consolazione. Sono gli sguardi e i movimenti degli animali vivi che ci conducono alle immagini cruente, attraverso angolature o movimenti di macchina che si associano a una percezione: una mucca che arretra quando sullo sfondo percepisce una compagna uccisa; un vitello che grida in preda alla confusione, accompagnando il nostro sguardo verso la linea di macellazione in cui sfilano i corpi dei suoi fratelli. Non mi sono sentita in diritto di spingere

4 Jacques Derrida, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, trad. it. di V. Costa e G. Borradori, Jaca Book, Milano 1995, p. 50 (traduzione lievemente modificata).

questa percezione fino al colpo mortale: gli animali uccisi si vedono da una certa distanza. Non si può seguire un animale fino al recinto di abbattimento. In ogni caso non ero autorizzata a farlo – ma anche se avessi potuto, non l'avrei fatto comunque. Vicino alle gabbie i punti di vista si riducono ulteriormente rispetto a quanto già non accada nelle stalle. Ad esempio, nel caso dei bovini, se si vuole filmare il volto dell'animale che sta per essere ucciso, è possibile farlo solo dall'alto, dall'apertura attraverso la quale l'operatore punterà la pistola. Oppure di fronte all'animale, dall'altro lato del recinto – dove si vede il cane camminare all'inizio del film. Forse non desideravo che l'ultima cosa vista dagli animali fosse la nostra macchina da presa...

B.: Descrivi il tuo film come «un'esperienza sensoriale ed emotiva». È davvero poco didattico e non esplicitamente militante. “Esperienza” è la parola giusta, perché non sai mai cosa pensare: è fiction? È un documentario? Perché questa valutazione porosa?

M.A.: Ci si può chiedere perché abbia deciso di lasciare che la fiction contaminasse un argomento tanto violento, tanto definitivo. Che cosa può resistere “poeticamente” di fronte a tale orrore? In realtà è stato l'aspetto documentaristico che, tra la scrittura e la fine del montaggio, ha fatto piazza pulita di tutti gli elementi di fantasia. Eppure non ho mai pensato di realizzare un documentario, non ho mai avuto questa intenzione. Ho messo in scena un personaggio vagabondo, molto giovane come tutti gli animali che muoiono nel macello; lavora saltuariamente e si paga la libertà con qualche mese all'inferno. Vive con un cane che ama più di ogni altra cosa. Forse avrei potuto realizzare un film-verità: proporre a Virgilio di farsi assumere presso la stalla di un macello e fargli filmare ciò che accade nel corso di questa esperienza, senza nessun'altra indicazione se non «Va lì e lavora». Lo spazio aperto da questa prospettiva sarebbe stata finzione. Forse la parte umana della trama sarebbe andata perduta a favore di un'altra questione, l'immagine di sé: l'immagine che gli umani vogliono dare di se stessi, il modo in cui si rappresentano – e il mio tentativo di andare oltre. È possibile realizzare molti tipi di film, ma credo che nessuno possa essere un “buon film”; non esiste un buon film per gli animali che muoiono. Ciò che mi interessava, nel mescolare l'irreversibile con il reversibile, era trovare una forma di intimità che le attraversasse. E la verità dei rapporti di potere. Gli attori umani, le mucche sacrificate “per davvero” e il cane in mezzo, dominato ma comunque privilegiato, è un modo – tra gli altri – di esprimere una verità sul dominio. Queste voragini nella distribuzione dei ruoli sono un riflesso del mondo. Nel girare il film ho pensato alla “contaminazione”, ma

anche alla “porosità”. Rimanere porosi significa stare all’erta, più forti, più vicini al suolo, più sanguigni. Essere attraversati, nella nostra carne, dalle emozioni degli altri, esserne sopraffatti, trasmettendole agli altri attraverso il tatto, il contatto, la dolcezza.

B.: Il protagonista confida al suo cane: «Nessun animale può uscire vivo di qui». Non è vero: il suo cane sopravvive. Tutto il film sembra attraversato da questa contraddizione non detta. Il cane non è più un “animale”, perlomeno un animale come gli altri, poiché l’uomo ha deciso di proteggerlo...

M.A.: Sì. E anche lui può uscire. Gli animali umani possono farlo, così come gli uccelli e i ragni... i ratti, se si nascondono bene... La regola “Nessun animale può uscire di qui vivo” svela l’arbitrarietà di questo dominio che divide il mondo in zone di vita libera, zone di detenzione e zone di morte, a seconda della specie, dell’età, delle abilità e dei luoghi dove si ha la sfortuna di finire.

B.: Quanto hai detto fa pensare alla riflessione della psicologa Melanie Joy, sul “carnismo”⁵. «Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche?», si chiede in un libro dal medesimo titolo. Qual è il tuo rapporto con il pensiero antispecista?

M.A.: Chiaramente ho, come tutti noi, una storia di violenza sugli animali: un corso di pesca a scuola per imparare ad aprire le branchie delle trote e soffocarle; la visita ad un allevamento avicolo ed ai suoi prigionieri sotto luci al neon; una testa di pecora che galleggia in un lago di sangue sulla piazza del mio paese; il trasferimento in città con i gatti schiacciati o feriti. In breve, sperimentare la violenza di un ambiente che non soddisfa le necessità di base degli animali. In seguito, l’incapacità di comprendere studiosi colti che affermavano di “odiare gli animali” o attivisti per l’uguaglianza che disprezzavano l’attivismo di chi si occupa di animali... E, continuamente, la tristezza di fronte alla carne, perché so che i maiali gridano mentre muoiono e che gli agnelli vengono macellati a Pasqua – il macellaggio del villaggio vicino li ammazza con le sue stesse mani come “garanzia di qualità”. Ci ho pensato sin dall’infanzia e poi me ne sono dimenticata. Ma un giorno ho deciso di ricordare. Ho finalmente smesso di mangiare animali e ho dato un nome a ciò che ha sollevato il mio cuore: c’è un’idea

5 Il carnismo è un’ideologia, un «insieme di discorsi ufficiali che hanno lo scopo di giustificare moralmente e addirittura di incoraggiare il consumo di prodotti animali in nome di principi filosofici, religiosi, medici o ecologici» – definizione del saggista Renan Larue (*Le Végétarisme et ses ennemis: Vingt-cinq siècles de débats*, PUF, Parigi 2015, p. 9, nota 1).

che mi permette di voltare le spalle alla norma e a me stessa; questa idea è l'antispecismo. Si tratta di un evento interno, una reminiscenza improvvisa che mi riporta ad un territorio primigenio, conosciuto da sempre, forse abbandonato per paura della solitudine. E così scopro una comunità di sensibilità di lotta e di pensiero.

B.: È davvero difficile immaginare di girare alcune sequenze apparentemente non “recitate”, se le comparse fossero state umane: come ci si sente quando si hanno le tue convinzioni, di fronte ad “attori” che non recitano e muoiono “per davvero”?

M.A.: Sì, è molto difficile, se non impossibile, immaginare che cosa sarebbe il film se ci fossero degli umani dietro a quelle sbarre... Si può provare ad immaginare una società in cui delle persone, considerate e allevate come una sottoclasse, vengano asservite e uccise prematuramente per nutrire gli altri. Una società in cui una tale organizzazione fosse considerata normale, per migliaia di anni, dalla maggioranza dei cittadini. E questa società non sarebbe un'eccezione, ma un modello universale – esistente, in diverse varianti, in tutto il mondo. La trasgressione originale (il cannibalismo) sarebbe tanto banale da sembrare inevitabile. L'architettura umiliante e compartimentale delle stalle del macello annienta l'empatia (come immagino faccia il carcere); c'è chi può aprire le porte, entrare e uscire. Chi può camminare nel corridoio della morte e tornare indietro. Tutto ciò ci pone costantemente di fronte al fatto di non far parte dei condannati, di stare dall'altra parte. Si partecipa a una comunità che è libera di muoversi e che dà gli ordini. Ho cercato di non irrigidirmi, di restare lieve, attenta, aperta alle emozioni degli animali. Naturalmente, ho provato empatia, tristezza, rabbia – queste emozioni le ho provate, me le aspettavo, posso persino dire di averle coltivate. Ma l'emozione più insopportabile è stata quella di sentirmi una traditrice. Traditrice della mia specie. E traditrice nei confronti degli animali, forse a causa della semplicità con la quale filmiamo animali imprigionati. Dopo una delle proiezioni, la critica cinematografica Camille Brunel ha dichiarato: «Questo film non dovrebbe esistere e non dovremmo essere in grado di guardarlo». Ritengo che, se siamo in grado di guardare queste immagini, e se siamo riusciti a girarle, è perché siamo ancora specisti. Siamo costretti ad esserlo almeno in parte, finché questo è l'ordine che domina il mondo, perché noi siamo il mondo. In realtà, questo forse non è specismo, ma egoismo vitale, che ci protegge psicologicamente – lo stesso egoismo che ci permette di osservare le immagini delle guerre contemporanee senza letteralmente impazzire dal dolore.

B.: Il regista Luc Dardenne afferma che «per denunciare veramente l'ingiustizia sociale, il documentario è il mezzo più efficace». Il desiderio di “denunciare”, vale a dire di proporre un discorso direttamente politico, è parte delle tue intenzioni, al di là dell'ambizione artistica?

M.A.: Filmare in quel luogo, prestando attenzione ai non umani, è il gesto politico che ho scelto. Non sono sicura di aver utilizzato il registro delle denuncia, perché se la denuncia è l'anticamera del processo, mi sembra che il mio film tralasci molte testimonianze necessarie alla valutazione – contrariamente a quanto potrebbe fare un film didascalico, che si tratti di un documentario o di fiction (anche se, a parità di livello didascalico, il documentario è probabilmente un “avvocato” più efficace). Ciò che è politico per me è l'atto stesso di realizzare un film come questo: i volti, le voci e i gesti di quelli che nessuno vuole vedere. Il mio film non ambisce all'efficacia di un film militante. Le immagini e i collegamenti tra le immagini rimangono aperti all'interpretazione. Ciò che scorre tra il cane, i maiali, il mondo esterno... Molti spettatori proiettano sul cane l'empatia che provano, ma è possibile osservare anche un misto di curiosità e di terrore. Il cane non è Spartaco e, proprio come il suo umano, non ha un comportamento esemplare. Il film rimane aperto, sogna, va alla deriva.

B.: L'unica musica che accompagna il tuo film è una canzone di Leonard Cohen. Si sente la parola “slave”, “schiavo”. In Francia, la Convenzione abolì la schiavitù nel 1794, definendola un “crimine contro l'umanità”. È possibile immaginare, un giorno, l'applicazione di un nuovo decreto di una futura Convenzione?

M.A.: E oggi? Si può continuare ad affermare «un giorno» ... Ma adesso? Da molto tempo disponiamo delle idee e dei valori necessari per instaurare rapporti pacificati; la questione della legittimità dell'uccisione degli animali non umani risale all'antichità. È triste pensare che abbiamo avuto bisogno di ricerche scientifiche per dimostrare che gli animali provano emozioni e hanno coscienza di se stessi. Che ci tengono alla loro vita. Potremmo fidarci dei nostri sensi, della nostra esperienza, come altri hanno fatto prima di noi. Se tali studi esistono, è purtroppo la conseguenza della cecità volontaria di una parte del mondo filosofico e scientifico che ha sostenuto la schiavitù animale e la sua industrializzazione. Questa cecità è ormai impossibile. Inoltre, anche da un punto di vista economico e ambientale, non abbiamo più scuse. Ma i rapporti di potere perdurano, gravi. La produzione di morte continua, cresce persino, mentre psichicamente questo mondo di produzione di morte sta cadendo a pezzi. Continua, mentre collassa, a produrre un'enorme quantità di sofferenza. Potrebbe

continuare per decenni, se non addirittura per secoli.

B.: Per tre volte il tuo eroe ripete di non voler vedere il proprio cane nei momenti di maggiore intimità – lo vediamo ugualmente imbarazzato quando la sua compagna è nuda davanti a lui. In un film in cui la parola è rara, questa non sembra essere una coincidenza... Ne *L'Animale che dunque sono*, Derrida confessa il suo disagio nel trovarsi nudo di fronte alla sua gatta e riflette: questa “vergogna” deve essere quella di «essere nudo come una bestia»⁶. Come si pone il tuo film riguardo ai ruoli e alle assegnazioni di specie?

M.A.: Esprime semplicemente la difficoltà per noi umani di essere felici... E anche l'ambiguità che si prova a condividere la propria intimità con un cane. Questo “quasi-umano” è invitato al tavolo della colazione, come una comparsa della nostra stessa specie; Virgilio gli parla come se fosse un bambino. Ma quando la sessualità di Boston, il cane, si fa troppo evidente, la serena mancanza di pudore sembra infastidire Virgilio. È come una forma di gelosia nei confronti della gioia del cane, una gioia spontanea, piena – mentre Virgilio è perseguitato dal ricordo delle sue notti all'inferno. L'estate non può essere leggera e felice per lui. Il sentimento che domina il film è la vergogna. La vergogna forgiata nella violenza, nella separazione violenta e omicida dalle altre specie, dai nostri fratelli animali.

B.: Una scena particolarmente bella mostra un luogo – che sembrerebbe uscito da un film post-apocalittico – pieno di cani liberi. I cinici dell'antica Grecia si circondavano di cani, soprattutto Diogene che veniva trattato da “cane” per via del suo stile di vita e della libertà che rivendicava per se stesso. Uno dei significati del tuo film – che in fin dei conti, è quasi una rappresentazione “a porte chiuse”, in un luogo che non ammette la presenza di un pubblico – è il desiderio di libertà che sembra provare anche il tuo eroe?

M.A.: Sì. Una libertà essenziale, primordiale: non essere rinchiusi in gabbia o legati. Essere liberi di muoversi. Respirare aria fresca giorno e notte. Anche il personaggio umano vive come un cane, vagando, occupando una casa senza vetri alle finestre. Potrebbe farsi trattare come un cane e probabilmente potrebbe anche rivendicarlo, ma questo il film non lo dice.

B.: L'attrice Sandrine Bonnaire ha affermato: «Odio i primi piani, perché è come se si venisse spogliati. Un primo piano è l'immagine che si

6 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 39.

ottiene quando si bacia qualcuno. È l'equivalente di un bacio». Tu hai filmato lo sguardo degli animali con un'attenzione particolare. Che cosa svelano i tuoi primi piani?

M.A.: Non lo so. Non mettono a nudo, ma sono nudi, tanto nudi quanto è possibile che lo siano. Quando non sono tali, mi sembrano insufficienti. Mi piace la nudità, fisica, emotiva... la trovo essenziale. I primi piani del film ricercano la carezza, l'abbraccio. Gli epicurei credevano che la vista fosse una modalità di contatto e che quando si guarda una cosa, questa emetta particelle finissime che colpiscono la retina e causano la visione. Ho cercato di avvicinarmi in modo dolce tanto da poter toccare e percepire tutto ciò che passa in quegli sguardi: paura, confusione, rassegnazione, rabbia... Non credo che questo approccio riveli qualcosa di nascosto, di troppo intimo o di inappropriato – come nella storia dei baci che scrutano la pelle troppo da vicino. L'unica cosa che può nascondere le emozioni degli animali sono i nostri pregiudizi.

Traduzione dal francese di feminoska

Luigia Marturano

L'invisibilità del reale

Una lettura dal punto di vista degli spettri animali¹

Consistenze sfumate

Sono tessuti di organi e liquidi che ribollono. Giochi irrefrenabili della chimica delle cellule. Strutture vertiginose dell'alchimia delle emozioni. Del reale hanno la qualità di superficie opaca. Hanno il suono, l'odore stridente e una porzione di mondo da occupare. Del reale hanno l'urgenza. Eppure non si vedono.

Sono mani e piedi che scompaiono in fondo al mare. Pinne che al mare sono state strappate. Sono mani e piedi fatti di polvere di strade, di bombe e di calcinacci. Sono brandelli di carne. Fatti lunghi interrotti, schiene braccate che spingono i muri. Sono dita che scivolano via da un treno che non si ferma, vene che pulsano nella corsa, vene svuotate dagli aghi. Sono occhi stretti fra le sbarre, occhi che scrutano mondi lontani di cui non posseggono neppure il ricordo. Sono denti che rodono il ferro di una ruggine che non si placa.

Nello scorrere parallelo delle esistenze, una nebbia mantiene la distanza e fa dimenticare il sussulto di uno sguardo che coincide. Di tutti i passaggi, rimane un teatro vuoto.

Misurare la trasparenza

Severo Solpe è un «fotografo della buona società»². Siamo in quell'inizio di XX secolo che vede il fervore del pensiero positivista e della sperimentazione sugli animali. Con giocosa ironia, Roque Larraquy riavvolge su se stessa la fiduciosa spirale del progresso scientifico. Ne incrocia la prospettiva col piano rifratto delle possibilità e dell'immaginazione. Scompiglia le

1 Roque Larraquy e Diego Ontivero, *Rapporto sugli ectoplasmi animali di Buenos Aires*, trad. it. di I. Carmignani e E. Balletta, Gallucci, Roma 2016.

2 *Ibidem*, p. 47.

carte del gioco delle apparenze. Costruisce un romanzo caleidoscopico con frammenti di vite e di visionarie relazioni pseudo-scientifiche.

Lo scenario è quello dell'Argentina del primo golpe. Dalle finestre aperte sulle strade di Buenos Aires, ne arrivano gli echi.

Proprio per il diletto della «buona società», Solpe costruisce ad arte la fotografia del fantasma di una scimmia in una sala operatoria appendendone al soffitto il corpo sedato. Dimostra che la tecnica fotografica è in grado di rivelare anche l'inverosimile. Ma quando in un parco registrerà casualmente la reale presenza dello spettro di un'anatra, diventerà il pioniere dell'ectografia materista. I fantasmi non popolano un oltre-mondo, una dimensione in bilico verso un vuoto aldilà. Appartengono al presente: «Chiamiamo spettro un residuo materico iscritto nell'etere che l'animale lascia dietro di sé quando muore»³. Presto la *Società Ectografica Argentina* vanterà numerosi collaboratori e un vasto archivio: sulle lastre al cesio si moltiplicheranno le immagini degli ectoplasmi misurati in watt. A lasciare traccia di sé non sono però

le esistenze lievi di animali nomadi [...]; invece, il fatto di venire sottomessi ogni giorno da animali più forti, un muscolo lacerato, un becco rotto che non riesce a ricomporsi, il veleno di una vipera che scorre nelle vene, procurano l'iscrizione⁴.

Solpe e gli altri ectografisti sono in grado di mostrare la permanenza del dolore, di sottrarlo all'invisibilità cui è destinato:

Gli spettri sono pura superficie visibile. La trasparenza simultanea di tutti i loro segreti. Quello che sognarono nel sonno, le proporzioni e il peso del loro sguardo, tutto è presente come un retino fosforico sulla loro pelle di etere e si può registrare⁵.

Ecco allora la macchia notturna del cranio fracassato di una scimmia prigioniera fuggita. Le linee nere vicino ai cavi elettrici di una piazza sono l'ultimo volo dei piccioni fulminati. La loro presenza solidifica l'aria, mentre «l'eco spettrale di un oceano intero»⁶ toglie l'ossigeno laddove c'era il mare. Lo spettro di un gatto fissa da un albero la finestra che stabiliva i

3 *Ibidem*, p. 51.

4 *Ibidem*, p. 53.

5 *Ibidem*, p. 57.

6 *Ibidem*, p. 29.

confini del suo mondo e, mentre scintilla nel buio, «vuole sentire il fresco, stare da morto all'aria aperta»⁷. Nel bagno di una caffetteria «c'è un orribile starnazzio che sale dagli orinatoi»⁸. L'ectografia rivela la presenza di un'anatra dal collo spezzato. E il cuoco la riconosce come quella rincorsa in cucina poco tempo prima. Poi sviluppa un glaucoma che è la vendetta del volatile. Da un terreno escono, capovolte, zampe di cavallo che «eseguono passi di gara»⁹. La traiettoria del corpo di un cane precipitato dalla finestra devia ogni altra caduta e un cobra in formalina continua a riprodurre la propria fuga mentre le pallottole lo colpiscono.

La *Società Ectografica Argentina* riprende anche spettri artificiali. Severo Solpe così spiega in una lettera:

Per ottenerli, Senatore, manteniamo un numero ridotto di gatti, cani, rettili e uccelli in gabbie metalliche molto strette finché non muoiono per la sete o per effetto dell'immobilità. Essendo le abitudini e la sofferenza fisica le condizioni che originano l'iscrizione, i risultati sono di norma positivi¹⁰.

Rivela che, nonostante la riprovazione degli impiegati, vengono tagliate loro le corde vocali affinché si possa «lavorare in pace»¹¹. Severo Solpe ha una macchia blu sulla fronte perché si addormenta sulle lastre al cesio nell'archivio segreto di casa sua.

Stratificazioni

Le felicità evaporano in materia leggera. Gli spettri sono sedimenti di dolore e paura. Infestano spazi e corpi. Assediano le porte, precludono il passo. Nei suoi uffici, Severo Solpe «trova l'ascensore bloccato fra due piani e la portineria che odora di sangue e pollaio»¹².

Il materiale eterico non vuole essere ignorato. Si cementa attorno ai bulbi oculari e sulle mani, penetra nella pelle e nei gesti: «Le ectografie confermano la presenza di un piccione con il becco conficcato nella fronte

7 *Ibidem*, p. 31.

8 *Ibidem*, p. 15.

9 *Ibidem*, p. 35.

10 *Ibidem*, p. 66.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 63.

di Arriate»¹³. «Al giroscopio si vede il pollo eterico che nasce dall'occhio di Celia Daumes»¹⁴. L'ectografista Martin Rubens sente un cane che

sgorga, letteralmente dalla sua gamba [...]. Mentre corre, riesce comunque a fare più di cento scatti in automatico. Al giroscopio si ottengono cinque secondi nei quali il cane dirige la fuga di tutti e due, come se la paura fosse sua e lui fosse sempre stato un piede¹⁵.

Perché le lastre non registrano ectoplasmi umani? Scompaiono nel rumore degli spari durante le proteste di piazza e fra gli animali che contemporaneamente sono fuggiti dal laboratorio di Solpe? Si svelano forse nella loro sostanza animale?

Ogni spettro è materia scambiata, mescolanza. È elettricità sottratta ai corpi viventi, superficie sfaccettata sulla quale riconoscere il proprio volto:

In ogni ectografia lasciamo un po' di noi stessi; paghiamo queste immagini con un possibile calo di pressione, con l'indebolimento delle gambe e la paralisi momentanea del nervo ottico, che ci fa vedere doppio¹⁶.

Gli spettri possiedono un punto particolarmente luminoso. Se le ectografie vengono sovrapposte, da lì il materiale eterico fluisce e si fonde creando ibridi. Tali sperimentazioni appassionano gli ectografisti, ma gli «sciami»¹⁷, ectoplasmi di sintesi, sono poi incontrollabili. Una volta prodotti, sfuggono, evadono e ricompaiono pericolosamente fra la folla. Possono modificare i comportamenti umani e inchiodare scarpe al terreno.

Alla scrittura di Larroquy si mescolano i lievi tasselli colorati dei mosaici digitali di Diego Ontivera. Si depositano sulle pagine, si combinano in geometrie di specchi, sbiadiscono e riaffiorano fino a svanire come ombre nel bianco e nel nero.

Nel buio della notte e della memoria, lo spazio si contrae, la profondità non esiste.

13 *Ibidem*, p. 25.

14 *Ibidem*, p. 21.

15 *Ibidem*, p. 23.

16 *Ibidem*, p. 51.

17 *Ibidem*, p. 75.

Tamara Sandrin

L'altro, il mostro e l'animale

Proiezioni dal mondo della fantascienza

Anche la storia dei mostri, come quella di tanti altri falsi, è una storia di sopraffazione e di violenza; una storia che non può essere liquidata come superstizione insensata o nevrosi collettive; una storia che rischia di divenire ciclica o addirittura eterna¹.

L'*altro* è chiunque incontriamo nella nostra vita ed è diverso da noi. È l'animale e lo straniero. Ma è anche tutto ciò² in cui non ci riconosciamo: è il nostro corpo così diverso e inferiore allo "spirito", con le sue esigenze ingombranti, fastidiose, a volte imbarazzanti e disgustose; è il nostro inconscio, così misterioso e spaventoso, che nasconde ricordi e pulsioni che vorremmo cancellare e dimenticare; è la nostra immagine nello specchio che giunge distorta ai nostri occhi perché non corrisponde alla nostra immagine ideale. L'*altro* è tutto ciò che pensiamo inferiore a noi solo perché diverso, imperscrutabile e muto.

Il cinema di fantascienza³ ci pone in continuazione di fronte all'*altro*: mette in scena un'alterità difforme e spaventosa che da una parte si riallaccia alla tradizione del mostruoso, del *portentum* e dei *mirabilia*, e dall'altra ne rinnova le forme e ne introduce delle nuove. Vecchi e nuovi mostri hanno in comune i caratteri legati alla loro deviazione dalla norma divina e sociale – secondo la visione cristiana si allontanano dalla perfezione del modello adamitico e di Cristo, sono più simili agli animali che agli umani –, alla loro vis polemica e trasgressiva e alla loro provenienza da luoghi e tempi lontani ed esotici.

I mostri della tradizione mitologica hanno origini antichissime, che affondano in una zona temporale incerta e misteriosa, in un immaginario

1 Franco Porsia (a cura di), *Liber Monstrorum*, Dedalo, Bari 1976, p. 40.

2 Uso di proposito *ciò* e non *chi* perché davanti all'*altro* diverso da noi spesso non siamo in grado di riconoscergli la nostra stessa soggettività: ai nostri occhi l'*altro* decade al rango di oggetto (vivente) e può ambire al massimo a divenire oggetto del nostro interesse personale, del nostro tornaconto economico e professionale, dei nostri desideri e della nostra morbosa curiosità.

3 Quando parlo di cinema di fantascienza mi riferisco ai film realizzati tra il 1950 e il 1969.

dove l'umano non esisteva. Allora la Terra era dominata da demoni e dei, e gli animali potevano ben dirsi a un passo dalla divinità. Anche i mostri medievali erano connotati dal loro abitare *altrove*, come raccontano le cronache e i diari di esploratori, missionari e mercanti che ci parlano delle meraviglie dell'Asia, dell'Africa, delle Indie e, poi, delle Americhe, di popolazioni umane e animali sconosciuti, di ibridi e creature leggendarie.

Allo stesso modo anche i mostri della fantascienza giungono da una lontananza temporale e spaziale: animali che si risvegliano da sonni millenari e alieni. Animali preistorici, insetti giganti, alieni mostruosi, ibridi e mutanti popolano questi film e obbligano lo spettatore a prendere posizione nei confronti della loro alterità. Ma non sempre è facile distinguere i mostri che, nonostante l'aspetto perfettamente umano col quale talvolta si presentano allo spettatore e ai protagonisti, fanno comunque percepire il loro essere diversi.

Qual è l'*io* da cui l'*altro* differisce? Il protagonista del film, di solito, è un maschio bianco, di bell'aspetto, intelligente. Può essere un militare o uno scienziato, è socialmente e professionalmente affermato: è il campione della normalità vincente, dell'androcentrismo militar-imperialista della società dell'epoca. Chiunque scarti da questi canoni diviene *altro*, diventa alterità che coincide con animalità.

L'aspetto fisico non è sufficiente a determinare l'uguaglianza o la diversità, né lo sono le competenze scientifico-tecnologiche o morali. Ne è un esempio l'uomo astrale di *Ultimatum alla Terra*⁴, che possiede un aspetto perfettamente umano, giunge in pace e dimostra superiorità tecnologica rispetto a quella umana, ma viene accolto con i fucili spianati e con un atteggiamento diffuso di diffidenza e prevenzione. È uno straniero, non è di questa Terra, perciò viene assimilato a un animale:

Che cosa vuol fare? Se ha saputo costruire una macchina capace di arrivare alla Terra e un automa capace di disintegrare dei carri armati, quali altri disastri sarà capace di fare? È indispensabile trovarlo quest'uomo. Dev'essere braccato come un animale selvaggio, deve essere distrutto, ma dove può nascondersi una simile creatura? Sarà andato a celarsi in una foresta? O nei bassifondi di qualcuna delle nostre città?

Allo straniero, quindi, vengono riconosciute intelligenza e capacità, che però sono ritenute «disastri». Si scivola lungo la china del pregiudizio e l'uomo astrale diviene «animale selvaggio» da braccare e distruggere.

4 Robert Wise, *Ultimatum alla Terra*, USA 1951. Lo stesso vale per la citazione successiva.

In quanto animale va ricercato in un ambiente tipicamente selvaggio – la foresta – o in un ambiente umano vicino alla bestialità, nei bassifondi cittadini dove vivono esseri sub-umani, non identificabili con il modello dell'uomo bianco; uomini-bestie, poveri, disadattati che non sanno o non vogliono conformarsi alla normatività borghese.

Altri interessanti esempi in cui l'altro umano diventa animale li possiamo trovare ne *Il pianeta delle scimmie*⁵ e ne *L'uomo che visse nel futuro*⁶. Ne *Il pianeta delle scimmie* l'uomo è l'animale dell'animale e assume su di sé tutte le caratteristiche che attribuiamo agli animali: «Questi animali sono sporchi, puzzano, sono portatori di germi patogeni»⁷. Si costituisce in questo modo una doppia animalità (quella delle scimmie e quella dell'uomo) che diviene doppia alterità: la scimmia è l'altro/animale per l'uomo che è l'altro/animale per la scimmia. Nel film gli umani sono sottoposti allo stesso identico trattamento che noi riserviamo agli animali: sono schiavi, costretti a ogni genere di sopruso e vessazione, sono prede, bersagli di caccia, cavie per esperimenti, vengono disprezzati, derisi, annullati.

Ne *L'uomo che visse nel futuro* troviamo due popolazioni discendenti dagli umani: gli Eloi, belli, biondi, fruttariani, pacifici, totalmente apatici, inattivi e anaffettivi, e gli orribili e feroci Morloch, che vivono sottoterra e che sembrano i veri eredi culturali della scienza e della tecnica umane, pur avendo aspetto e comportamento bestiali (li potremmo definire orchi). I Morloch allevano gli Eloi per cibarsene:

I Morloch erano diventati i padroni e gli Eloi i loro servitori. I Morloch li mantenevano e li nutrivano come bestiame solo per portarli nelle caverne a maturità raggiunta⁸.

Nei Morloch l'animalità è preponderante tanto per il loro aspetto, quanto per la colpa di cui si sono macchiati, il cannibalismo: hanno infranto il più grave e terribile tabù alimentare imposto dalla natura e dalla civiltà e la loro bruttezza e deformità è la traduzione della loro inferiorità morale. Ma anche gli Eloi in realtà non sono umani ma «bestiame», sono ridotti «a dei vegetali» perché hanno tradito, dimenticato e ripudiato l'evoluzione umana e il progresso culturale per dedicarsi solo all'ozio e al divertimento:

5 Franklin Shaffner, *Il pianeta delle scimmie*, USA 1968.

6 George Pal, *L'uomo che visse nel futuro*, USA 1960.

7 *Il pianeta delle scimmie*, cit.

8 *L'uomo che visse nel futuro*, cit. Lo stesso vale per le citazioni successive.

Che avete fatto! Migliaia di anni, di immense fatiche costruttive, di geniali invenzioni fatte marcire nella polvere! Un milione di anni, di gente morta per i suoi sogni, e per che cosa? Perché voi nuotate e vi trastulliate e parlate!

Umanità e animalità si fondono dunque negli Eloi e nei Morloch in percentuali diverse e, in virtù della maggiore o minore animalità presente in loro, sono destinati ad essere distrutti (i Morloch) o ad essere dominati e colonizzati. Gli Eloi, dopo esser stati sottomessi dai Morloch, verranno risvegliati dal loro torpore e dall'ignoranza, verranno istruiti secondo le leggi, i canoni e i comandamenti del passato e indirizzati verso una vita attiva e lavorativa.

Il caso più evidente di fusione tra animalità e umanità lo troviamo nell'ibrido, essere a metà strada tra umano e animale, aberrazione tassonomica, immagine fraudolenta e ingannevole. Dalla mitologia, ecco sirene, sfingi, melusine, ecc., con volto umano e corpo di pesce o ferino, che travavano in inganno uomini e donne, testimonianza di una qualche colpa che si traduceva nella progressiva bestializzazione del trasgressore. È ciò che accade ad André Delambre⁹ per aver voluto «sfidare dio». La sua tracotanza scientifica viene punita con un "incidente" che lo scinde in due ibridi: un uomo con la testa e il braccio di mosca e una mosca con la testa d'uomo e «una strana zampa». Questi due ibridi generano sentimenti contrastanti negli altri protagonisti: pietà, orrore, paura, disgusto e scrupoli morali sulla liceità della loro uccisione.

Ha commesso un assassinio non meno di quanto l'abbia commesso Helen. Uno ha ucciso una mosca con la testa di uomo e l'altra un uomo con la testa di mosca. Se Helen ha ucciso, ha ucciso anche lei.

L'ibrido mette dunque in discussione il confine tra le specie aprendo una nuova prospettiva nei rapporti con l'alterità e con l'animalità: la distruzione di un "altro" che in parte è umano potrebbe portare a una crisi di coscienza. Entrambi gli esemplari (l'uomo-mosca e la mosca-uomo) tuttavia vengono uccisi e lo stesso accade ad altri ibridi del cinema di fantascienza.

L'umano non è ancora pronto a vedere se stesso negli ibridi e continua a scorgervi solo una disgustosa metamorfosi, una pericolosa devianza verso l'animalità e ne è spaventato ancora di più quando si rende conto che questa stessa animalità si nasconde in lui: «Così gli ibridi, metà uomini e

9 Kurt Neuman, *L'esperimento del dottor K.*, USA 1958. Lo stesso vale per le citazioni successive.

metà bestie, mettono in scena le inclinazioni animalesche dell'uomo»¹⁰. Guardandosi allo specchio l'umano non si riconosce in un'immagine di sé riconducibile all'animalità: la percepisce deformata e ne è disgustato perché la vede deturpata da caratteristiche bestiali che cerca di alienare da sé. Rifiutando la propria animalità, la incarna totalmente in coloro che vede più estranei e lontani da lui, negli animali, che da questa operazione escono sovraccaricati di caratteristiche negative. Ecco quindi che, nel cinema di fantascienza, l'animale ad esempio diventa gigante, come ad amplificare queste caratteristiche raccapriccianti, a rafforzare l'odio nei suoi confronti e a giustificare l'accanimento contro di lui. Se l'altro diventa un gigante spaventoso, non si può far altro che temerlo e odiarlo; si hanno tutte le ragioni per combatterlo e per cercare di annientarlo con tutte le forze e con tutte le armi che la civiltà e il progresso umani mettono a disposizione. Dinosauri e insetti enormi, terrificanti e apparentemente invincibili, pullulano e scorrazzano per deserti e città seminando panico, morte e distruzione. Contro di loro si scatena una «vera guerra contro un nemico terribile che l'uomo moderno non aveva finora affrontato»¹¹, si schiera l'esercito coadiuvato sempre dalla scienza. La conoscenza dell'altro non diventa via di avvicinamento e comprensione, ma di distruzione e dominio:

Se il comprendere non si accompagna al pieno riconoscimento dell'altro come soggetto, allora questa comprensione rischia di essere utilizzata ai fini dello sfruttamento, del “prendere”; il sapere risulterà subordinato al potere¹².

Pensiamo, ad esempio, a *Il risveglio del dinosauro*¹³: il *redhosauro* (animale preistorico di fantasia) si risveglia da un letargo millenario (altrove temporale) e si sposta dall'Artico (altrove spaziale) verso New York (cuore pulsante della nostra civiltà). Nella sua migrazione viene seguito da un anziano paleontologo che vorrebbe catturarlo per studiarlo, ma che verrà ucciso proprio dal suo “amico”¹⁴ preistorico. A quel punto per il *redhosauro* non c'è più appello; condannato a morte, verrà ammazzato tra

10 Gil Bartheleyns, Pierre-Olivier Dittmar e Vincent Jolivet, *Immagine e trasgressione nel Medioevo*, trad. it. di M. Faccia, Arkeios, Roma 2015, p. 142.

11 Eugène Lourié, *Il risveglio del dinosauro*, USA 1953.

12 Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America*, trad. it. di A. Serafini, Einaudi, Torino 1984, p. 161.

13 *Il risveglio del dinosauro*, cit. La trama costituisce un paradigma per quasi tutti i film su animali giganti che si risvegliano, per un motivo o un altro, dal letargo o dall'ibernazione, da *Godzilla* (Ishiro Honda, Giappone 1954) a *La mantide omicida* (Nathan Juran, USA 1957).

14 «Quale pericolo vuole che ci sia? Gli animali preistorici sono miei amici!».

le volute dell'ottovolante di Coney Island. Oppure pensiamo a *Godzilla*¹⁵ che il professor Yamane inizialmente cerca di “proteggere” proponendone la cattura:

PROFESSOR YAMANE: Godzilla è un esemplare unico ed è apparso proprio qui in Giappone...

OGATA: Ma non possiamo lasciare che il mostro distrugga ogni cosa. È come una bomba H sospesa su tutti noi!

PROFESSOR YAMANE: Allora cerchiamo il segreto della vita che ha resistito alle bombe H [...]. Anche tu vuoi uccidere Godzilla? Vattene, non voglio vederti.

Di fronte all'impossibilità di dominarlo, cederà e acconsentirà alla sua distruzione.

In molti film gli scienziati vengono interpellati per trovare il metodo migliore per uccidere gli animali giganti, anche quando esprimono ammirazione nei loro confronti. Un bell'esempio è *Assalto alla Terra*¹⁶, in cui il professor Medford tesse le lodi delle formiche. Prospettando poi una visione apocalittica del futuro dell'umanità¹⁷, fornisce alla polizia le istruzioni per rintracciare i nidi delle formiche regine e distruggerli assieme a pupe e uova.

Gli scienziati non sono gli unici interessati a catturare i mostri: lo sono anche cacciatori e mercanti di schiavi. Il dominio umano, nel cinema come nella realtà, diventa dimensione ludica ed esercita la sua coercizione nei non-luoghi dello sfruttamento animale (zoo, circhi, rodei, fiere ed esposizioni) rivelando il suo intento pedagogico e culturale imperialista. Ricordiamo Gwangi¹⁸, il tirannosauro catturato (con il lazo!) e condotto in un circo, e soprattutto Gorgo¹⁹, strappato dal suo ambiente marino e sbattuto nella fiera di Battersy Park dove viene esibito e venduto, com'era già accaduto a King Kong²⁰:

Venite a vedere Gorgo: l'ottava meraviglia del mondo! [...]. Cinque scellini,

15 *Godzilla*, cit. Lo stesso vale per la citazione successiva.

16 Gordon Douglas, *Assalto alla Terra*, USA 1954.

17 «Forse noi assisteremo all'avverarsi della profezia biblica: tenebre e distruzione verranno su tutto l'universo e i mostri regneranno sulla Terra! [...]. Il predominio dell'uomo sugli animali avrà probabilmente termine entro un anno».

18 James O'Connolly, *La vendetta di Gwangi*, USA 1969.

19 E. Lourié, *Gorgo*, GB 1961.

20 Merian C. Cooper ed Ernest B. Schoedsacks, *King Kong*, USA 1933.

signore e signori! Portate i bambini, è molto istruttivo. Di qua, presto, presto, presto! Gorgo, l'ultimo anello rimasto con i tempi preistorici. Solo cinque scellini, signore e signori, cinque scellini per vedere Gorgo!²¹.

Cinque scellini per vedere un prigioniero in uno zoo, uno schiavo, un condannato nella sua cella di terra battuta. Cinque scellini: tanto vale il suo corpo che può essere violato dall'impudico sguardo umano. A differenza di Gwangi e di molti altri mostri, Gorgo riuscirà però a liberarsi dalla stretta mortale dell'uomo e a ritornare nel mare insieme ad altri della sua specie. Ciò suggerisce che una convivenza fra umani e non umani è possibile se fondata su una giusta distanza.

Abbiamo visto come l'*altro*, anche quando ha tratti umani, venga sempre considerato e trattato da animale: cacciato come preda e trofeo, ucciso perché pericoloso, esposto come *portentum*, quindi sfruttato come fonte di guadagno, studiato e vivisezionato come cavia. Il *gill-man*, nella trilogia che lo vede protagonista²², ha impersonato via via tutti questi ruoli: ne *Il mostro della Laguna Nera* da oggetto di studio e osservazione diventa subito preda ambita per dare lustro alla carriera (scientifica); ne *La vendetta del mostro* viene catturato, esposto in un acquario e soggiogato con la violenza e con i rinforzi positivi; in *Terrore sul mondo* viene di nuovo catturato da un'equipe medica che lo sottopone prima a interventi chirurgici per trasformarlo in un essere terrestre e poi al condizionamento ambientale per plagiare.

Questi tentativi saranno destinati al fallimento perché il *gill-man* è l'esempio più evidente (ma non vittorioso) di resistenza alla domesticazione: in ogni episodio della saga, l'uomo-pesce riesce a fuggire perché è forte e intelligente e sa avvalersi di tutte le doti di cui è fornito. Non ha paura dei suoi istinti e dei suoi desideri e li manifesta apertamente (come ad esempio quando rapisce Kay²³ o Helen²⁴), è padrone del suo mondo, del suo corpo e della sua vita. Nonostante la metamorfosi che ha subito, resiste, si ribella, reagisce in maniera imprevista, abbandona il mondo umano, terrestre, che ancora non gli appartiene, e cerca di tornare nel suo mondo acquatico, a cui non appartiene più. Alla fine di *Terrore sul mondo* lo vediamo allontanarsi, solo: «Il nostro esperimento è fallito: la bestia rimane

21 *Gorgo*, cit.

22 Jack Arnold, *Il mostro della Laguna Nera*, USA 1954; *Id.*, *La vendetta del mostro*, USA 1955; John Sherwood, *Terrore sul mondo*, USA 1956.

23 *Il mostro della Laguna Nera*, cit.

24 *La vendetta del mostro*, cit.

bestia»²⁵. Se almeno fosse vero! La bestia, purtroppo, passando per le mani umane, perde gran parte della sua animalità per diventare nostalgia del selvaggio, ricordo dell'indomito e rimpianto di libertà.

Anche le donne dei film di fantascienza sono l'*altro*. Queste donne che cadono, inciampano, vengono catturate dai mostri, che si innamorano e fanno innamorare, che – in situazioni straordinarie – sono scienziate, medici, astron aute, sono indipendenti e sicure di sé, per poi pentirsi, cercare la protezione del “maschio” e la realizzazione nella famiglia invece che nel lavoro:

A volte mi domando come mai mi sono data a questa carriera. Studio, scienza, ittiologia che vantaggi possono darmi? Come donna intendo. Quante delle ragazze che venivano a scuola con me sono già sposate e hanno dei figli...?²⁶.

Ecco, sono loro l'alterità reale e concreta dell'uomo, perché davanti a lui restano, esattamente come gli animali, imperscrutabili e misteriose, incomprensibili e spaventose, simili e al contempo diverse:

La trappola si ritorce contro gli *anthrōpoi*, costretti a convivere per sempre con questa “metà” di loro stessi, creata per loro, per farli diventare ciò che sono, degli *andres*, ma nella quale non si riconoscono. Loro indispensabile complemento, del quale non saprebbero fare a meno, essa ha il duplice volto della sventura e del fascino. Agli occhi dell'uomo, ormai divenuto maschio, la donna appare come il simbolo dell'inesplicabile²⁷.

«Il paragone animale che permette di denunciare le donne come un “male”, sottolinea [...] il divario esistente tra uomini e bestie, anche quando la somiglianza sembrava essere completa»²⁸.

L'uomo accetta la donna come un “male necessario” alla perpetuazione della specie: dopo la distruzione del mostro o la sconfitta degli alieni, dopo il ritorno della pace, anche la donna deve “rientrare nei ranghi” e assolvere alla sua principale funzione, quella riproduttiva che diventa vero e proprio mezzo per l'eliminazione dell'alterità non umana. La donna, alterità del

25 *Terrore sul mondo*, cit.

26 *La vendetta del mostro*, cit.

27 Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, *La cucina del sacrificio in terra Greca*, trad. it. di C. Casagrande e G. Sissa, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 79-80.

28 *Ibidem*, p. 91.

maschio, può essere dunque riassorbita e perdere la sua natura altra, “aliena”, nel momento in cui si ri-unisce all’uomo ricollocandosi nel suo ruolo ben preciso di sposa e madre. Guardando la donna solo come fattrice, sottolineando l’importanza della sua capacità riproduttiva, l’uomo fa spazio nel mondo al suo corpo, la fa vivere solo in virtù della sua corporeità che altro non è che animalità.

Ancora una volta animalità e alterità coincidono.

Rodrigo Codermatz

Agli arbori della psicoanalisi infantile: gli animali mordaci di Melanie Klein

Nel discorso di ogni giorno, processi metaforici non controllati scalzano di continuo il significato disperdendolo nell'esodo del significante come campo storico cosicché la nostra stessa esistenza è un continuo abbattimento del soggetto. Stesso destino spetta anche all'animale che entra ed esce dal nostro discorso letterario e, disperdendosi nel labirintico rifrarsi della *Lingua*, diviene spettro (nel doppio senso di fantasma e gradazione nominale), intangibile filo d'Arianna, scia, traccia inconsistente e irreali del corpo animale¹. È una dispersione incontrollata e asservita storicamente all'uomo che, come nota Bataille², relega altrove l'animale, lo biloca nel nascondimento anche quando ne vuole fare soggetto di arte e letteratura. In alcuni casi il processo non s'arresta alla perdita dell'animale ma costituisce e inaugura un allontanamento ideologico ulteriore e definitivo nella ricostituzione dell'animale come funzione ricompositiva dell'identità culturale.

Nella storia della prima psicoanalisi infantile è eloquente l'opera di Melanie Klein dove l'animale diviene *Beisser*, mostro, animale mordace pericoloso e crudele, dotato di unghie, artigli, mandibole e denti e assume importanza fondamentale perché, configurandosi come trasfigurazione fantastica delle figure genitoriali introiettate, costituisce la forma originaria e primordiale del Super-io. Klein parte dal presupposto che l'Io sia già presente, in forma rudimentale e privo di coesione, all'inizio della vita postnatale e sia dotato della conoscenza inconscia di un oggetto di bontà unica da cui avere massimo, immediato, illimitato e perenne soddisfacimento, il seno materno, che perciò esisterebbe, come eredità filogenetica e costituzionale, anche nei bambini allattati artificialmente. Questo sentimento innato del seno materno nasce forse dal legame fisico prenatale con la madre, come nostalgia universale di questo stato prenatale, e può essere espressione di un bisogno di idealizzazione che persiste anche in una situazione di allattamento felice e ottimale. Di conseguenza, un certo grado di frustrazione entra

1 Rodrigo Codermatz, *Spectra. La struttura bi-logica dello specismo*, Grado 2016.

2 Georges Bataille, «Il passaggio dall'animale all'uomo e la nascita dell'arte», in *Aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. di C. Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 1998.

necessariamente a far parte del rapporto precoce del bambino con il seno, al quale si assommano poi le diverse frustrazioni concrete in quanto insoddisfacente, freddo, assente, non sincronizzato coi bisogni del neonato.

Inoltre, come sottolinea Jones, il bambino considera sempre la privazione orale come qualcosa che gli viene deliberatamente inflitta dalle persone che lo circondano: al seno inesauribile *buono* si sostituisce un seno avaro che tiene per sé, un seno *cattivo* che non fa altro che rafforzare l'angoscia del bambino inducendolo a odiare e invidiare il seno sentito come avaro e meschino. Il senso di vuoto interno e la mancata gratificazione orale sono il punto di partenza, secondo Glover, degli immaginari assalti alla madre che dà soddisfazione e poi la toglie, costituendosi così come pericolo pulsionale esterno da distruggere; l'idealizzazione del seno buono non fa che intensificare l'odio e la paura per il seno cattivo. In sostanza, ribadisce Klein, l'avidità, l'odio e l'angoscia persecutoria nonché l'invidia come espressione sadico-orale e sadico-ale di impulsi distruttivi verso il seno frustrante e non gratificante entrano decisamente in azione fin dalla nascita. Come avviene questo attacco fantastico e distruttivo verso il seno frustrante? Chi depriva e allontana il seno sono il padre e gli altri bambini immaginari: l'attacco distruttivo e persecutorio sarà quindi rivolto dapprima al seno, poi al grembo materno e ai bambini contenuti in esso, al pene paterno e agli stessi genitori congiunti nel coito.

Già Freud aveva affermato che i bambini hanno sin dall'inizio idee vaghe e confuse sul coito, sulla nascita, sulla vagina, il pene e l'ano; per Klein esiste un sapere inconscio filogenetico circa la scena primaria e lo scambio di piaceri orali tra i genitori: la *figura parentale combinata* è la fantasia del bambino secondo cui i genitori sono percepiti nell'atto di avere un rapporto sessuale in forma di lotta durante il quale si torturano ricorrendo ad ogni sorta di mezzo atto a provocare una mutua distruzione: denti, unghie, genitali, i loro stessi escrementi tramutati in armi pericolose, in animali minacciosi, in strumenti d'evirazione sadica. Il coito dei genitori appare al bambino come *proiezione del proprio sadismo*: «Il bambino – scrive Klein – in genere non disponendo di altre armi che i denti e le unghie usa come armi questi mezzi primitivi»³. A questi si aggiungano il pene mordace con le sue urine ustionanti e corrosive e l'ano con le sue feci esplosive, tutti elementi che evocano, nel bambino, un patrimonio innato e filogenetico di immagini di mostri, diavoli, streghe, maghi, animali feroci, belve dai denti aguzzi e artigli laceranti che probabilmente minacciavano la nostra vita in epoche preistoriche. L'animale, pertanto, diviene non solo simbolo inconscio ma fonte stessa del

3 Melanie Klein, *Scritti 1921-1958*, trad. it. di A. Guglielmi, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 521.

sadismo e suo organo esecutivo.

Nella prima fase di quella che Klein chiama posizione schizo-paranoide (primi 3-5 mesi di vita) definita anche *stadio sadico orale*, il piacere della suzione insoddisfatto e frustrato comporta l'emergere prepotente e precoce di un sadismo di tipo specificamente orale identificato con l'istinto di morte volto principalmente a derubare, guastare e distruggere il seno deprivante e, in seguito, l'interno stesso del corpo materno dove si annidano coloro che hanno allontanato il seno: il padre (il pene paterno) e gli altri bambini. Richard, nei suoi disegni, si identifica con il cacciatorepediniere Vampire che entra in collisione (coito) con la corazzata Rodney (madre)⁴.

Il bambino concentra i poteri distruttivi sul pene che diviene bestia feroce divoratrice e si trasforma in vampiro, in pipistrello, nel becco di un uccello orrendo che perfora e si inserisce nella madre per divorarla dall'interno, in un moscone che punge, in un cane avido, in denti. Richard stesso (*Vampire*) quando si arrabbia, desidera mordere, muove la mascella e digrigna i denti (ha morso la nurse e il suo cane Bobby), diviene avida stella marina piena di denti aguzzi che nasce dal grembo materno e lo divora da dentro. L'aggressione sadica vuole appropriarsi del contenuto del corpo materno, dei bambini, delle feci, ma soprattutto mira ad evirare il padre tagliandogli o strappandogli il pene a morsi per poi mangiarlo assieme alle feci, ai bambini e ai genitori-conigli cacciati e macellati; il pene paterno è per Richard uno scarafaggio spaventoso, un polipo con volto umano dalla *carne deliziosa e buona da mangiare*, proprio come quella del mostro dallo sguardo arrogante di Klein, un ragno, un U-boot, un salmone, un'aragosta.

Al sadismo orale iniziale si accompagna l'attacco con unghie, lunghi artigli, zanne taglienti: ci sono leopardi e tigri che sbranano e la nascita stessa è immaginata come sventramento del corpo materno per poter estrarre il bambino. Richard, insediatosi ormai all'interno della madre proprio come un'aquila chiusa in una giacca, sventra tanto il padre quanto la madre: li percuote, li squarcia con le unghie, li lacera, li taglia a pezzi, divora l'intera famiglia e la «faccenda grossa» (le feci). Le tendenze distruttive si associano insomma alla cosiddetta *pulsione epistemofìlica* (*Wisstrieb*), la pulsione a perlustrare l'interno materno: il pene divoratore diviene occhio e orecchio

4 Il piccolo Richard entrò in analisi con Klein a 10 anni nel 1941, in pieno periodo di guerra, dopo che una forte paura nei confronti di altri bambini lo aveva portato pian piano a inibire i suoi interessi e gettato in uno stato ipocondriaco e depressivo tale da impedirgli di frequentare le lezioni scolastiche. Richard, tuttavia, seguiva con attenzione alla radio e sui giornali le notizie circa l'evolversi degli eventi bellici, costruendo in tal modo un immaginario che fu alla base della sua terapia analitica. Le 93 sedute e i disegni di Richard sono state raccolte da Klein nel saggio (uscito postumo nel 1961) intitolato *Analisi di un bambino*, trad. it. di F. Mazzone e M. S. Vegetti, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

che scandagliano la distruzione dentro il corpo materno e sondano i possibili pericoli: il corpo della madre è un libro che Richard esplora scavandolo con i denti e mangiandolo.

Il cannibalismo, che in un certo senso chiude questa prima fase nel punto massimo di sadismo, è avidità come *introiezione* e prelude a una seconda fase offensiva, lo *stadio sadico uretrale anale e muscolare* che potremmo invece interpretare come *attività proiettiva*, espulsione di oggetti interni cattivi che avvelenano il grembo e il corpo materno o lo distruggono schiacciandolo (gli elefanti espressione dell'impulso a calpestare e a schiacciare, Richard che salta sulla madre-brutto animale-pallone-gallina a cui si torce il collo). Gli escrementi diventano sostanze esplosive che bruciano, corrodono, guastano, e ancora armi di vario tipo, siluri, animali pericolosi e velenosi: nell'inconscio, latte materno, urina, sperma, vomito, lo stesso pene e il seno si identificano simmetricamente. Se l'avidità contraddistingue la fase sadica orale, qui potremmo parlare di invidia come avvelenamento del seno per danneggiare e distruggere la madre. Il sadismo anale-uretrale innesca, tuttavia, un circolo vizioso (invidia→attacchi aspri al seno→seno cattivo e non gratificante→odio→invidia) che danneggia la capacità di godere e intralca il costituirsi e la strutturazione di un oggetto buono interno, base di uno sviluppo psichico sano.

Alla fine dell'attacco sadico l'interno della madre è tutto sporco e imbrattato: lei stessa è un porcile, un animale, lurida e pericolosa; anche il pene di Richard è ferito, è un pettirosso. Ma per il bambino, come sostiene Winnicott, vige la legge del taglione, occhio per occhio e dente per dente, e così le aggressioni inferte suscitano in lui l'angoscia di una ritorsione da parte dei genitori immaginariamente congiunti proporzionale alla modalità dell'attacco che egli stesso ha inferto loro nella fantasia. Questa angoscia della ritorsione, di essere divorato dagli stessi oggetti divorati, è all'origine della *posizione paranoide*: gli oggetti divorati diventano ora divoratori mostruosi e fantastici che rappresentano la pulsione di morte. Ed è su questa angoscia fondamentale che si fondano in realtà le angosce più antiche – quella dei genitori indissolubilmente uniti nel bambino e quella di venire mutilata dalla madre nella bambina – ma anche la stessa ipocondria e talune fobie, come ad esempio quella degli scassinatori notturni o dei ragni; l'educazione alla pulizia diventa la madre stessa che si riprende le feci e i bambini rubati.

La prima angoscia persecutoria è paura della ritorsione paterna, di essere mangiato dal padre come animale totemico, dal suo pene arma pericolosa e animale terribile che avvelena e divora, che evira. Il pene paterno eviratore è un cane, un serpente, una balena divorante, una lucertola, un'aragosta,

l'“arma segreta” di Hitler, il grosso topo Göbbels, un coccodrillo: in Rita⁵ il *pavor nocturnus* e la fobia dei cani è paura della vendetta del pene pericoloso del padre (il suo piccolo orso di stoffa). Alla minaccia paterna si associa quella materna: la madre è un gigante, un brutto animale, un uccello orribile con il becco spalancato, avido e pericoloso; i seni sono chele di granchio che mordono, sono il pene paterno introdotto nel corpo materno e riemerso; la vagina è un'apertura minacciosa. La mamma-orribile uccello a becco aperto e il papà-mostro, fusi insieme e anneriti dalle feci cattive, attaccano Richard dall'interno (dopo che li ha già divorati), lo evirano e lo mangiano. Anche i bambini dentro la mamma si trasformano in topi, api e vespe per vendicarsi di Richard che li aveva attaccati quand'era geloso. Alla paura di essere vittima di una ritorsione orale si unisce l'angoscia di essere stritolato internamente come l'uomo bloccato per ore tra le zampe del toro nel caso D⁶.

Alla fine, speculari, abbiamo la ritorsione sadico anale-uretrale: le feci dei genitori come piccoli animali e parassiti, quali topi, ratti, mosche, pulci, entrano nell'ano e negli altri orifizi del corpo di Franz⁷ come conseguenza dei suoi attacchi sadico-anali contro il padre e la madre (deliri di persecuzione, di riferimento o avvelenamento). La mamma di Richard è l'oggetto orrendo divorante che lascia cadere le feci e la pioggia è l'urina dei suoi genitori che lo corrode proprio come egli stesso aveva desiderato fare con loro quand'erano a letto insieme: feci e urina sono il muco velenoso con cui li aveva attaccati. La posizione schizo-paranoide culmina, nel sogno di Richard, con l'isola in mezzo al fiume: cielo, alberi, persone, e creature di tutti i generi sono neri, immobili e terrificanti; ci sono poi due persone nude (figure parentali/scena primaria) i cui genitali assomigliano al mostro di Klein⁸.

Sono i genitori divorati e incorporati nella fase di sviluppo sadico-orale-cannibalica e trasformati poi in mostri vendicativi (*Beisser*) che vengono a costituire, secondo Klein, il nucleo originario del Super-io. Il Super-io nasce, quindi, in entrambi i sessi, dal seno materno e non è una figura genitoriale reale ma un derivato di *imago* di genitori, della loro configurazione fantastica introiettata come mostri estremamente vendicativi, pericolosi e

5 *Id.*, *La psicoanalisi dei bambini*, trad. it. di L. Zaccaria Gairinger, Giunti, Firenze 2014, p. 160. Rita era una paziente di 2 anni e 9 mesi affetta da nevrosi ossessiva.

6 *Id.*, *Scritti 1921-1958*, cit., pp. 347 sgg. D. era un paziente di circa 40 anni con forti tratti paranoidei e depressivi acuti dalla morte della madre. Klein ne analizza un sogno parlando del lutto e della sua connessione con gli stati maniaco depressivi (1940).

7 *Id.*, *La psicoanalisi dei bambini*, cit., p. 345. Franz era un paziente di 5 anni, psicotico e con gravi difficoltà scolastiche.

8 *Id.*, *Analisi di un bambino*, cit., p. 446.

crudeli. Il *Beisser* è un riflesso della nostra stessa aggressività e avidità dietro il quale si nasconde il seno nel suo sottrarsi, sottrarsi che prelude a una ripresentazione arrogante nella sua *Mastofania* e che ci rigetta nel terrore della nostra animalità del cieco mangiare ed essere mangiati, dello sporcarci ed essere lavati, del trasgredire ed essere aggrediti; è paura filogenetica di essere divorato identificata con la colpa d'aver-già-divorato, è l'accusa di cannibalismo – gli altri sono cannibali – come mito politico-letterario occidentale, di cui ci parla Arens, volto a gettare discredito sull'accusato, sul colonizzato, sul vinto, sul selvaggio incivile e animalesco⁹. È la colpa del “già” che si fa sentire (*Es Gibt!*) come silenzio all'orecchio di Heidegger, per dirla con Derrida¹⁰, e che “parla” dell'essere-gettato nel mondo che, perso il confine naturale del Sé, annaspa nell'aria e inizia a pensare a ciò che gli manca: con la sua avidità apre la mancanza che ama sottrarsi e che appare come *μαστός*, *Mastofania*, manifestazione del seno materno come imago arcaica di perfezione assoluta. Nell'*eclissi mastofanica* il seno si concede come semplice rispecchiamento e riflesso della nostra avidità in quel circolo vizioso che Klein ha riconosciuto come la posizione schizo-paranoide, un vero e proprio incubo persecutorio di specchi che ci mette alle calcagna la nostra stessa animalità.

La posizione schizo-paranoide giocata come animalità nell'attacco avido al seno e la ritorsione speculare dei genitori-mostri (riconoscimento) è solamente una ferita, un'apertura dell'*imago arcaica mastofanica* che rimane sullo sfondo come *inclusione*, come estensione idealizzata del Sé grandioso, come totalità del Super-io, imago parentale idealizzata con cui tendiamo a identificarci. È qui che il Super-io perde l'aspetto mostruoso e si avvicina al modo di vedere dei “buoni e amati” genitori, del loro ambiente, della loro cultura. La ricomparsa di un seno complessivamente incolume e purtuttavia ancora ben disposto dietro l'animalità quale sua epifania non solo ci illude sulla riunione e integrazione definitiva, malgrado il danno infertogli dalla nostra fantasia, ma anche instaura e fa sorgere dal piano meramente ontologico dell'animalità schizo-paranoide la dimensione politica di un seno frainteso, non riconosciuto, un Cristo risorto sfigurato e un San Tommaso che ora si vergogna della sua mano, di non aver potuto credere senza aver prima toccato la ferita.

Questa è la posizione depressiva come sensazione reattiva di compas-

9 William E. Arens, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, trad. it. di S. Accatino, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 129.

10 Jacques Derrida, «L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia», trad. it. di G. Chiurazzi in *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 81-170.

sione¹¹ nella quale, vergognandoci di essere stati miopi animali¹², sentiamo di aver perso potere e valore e configuriamo il genitore come “sabotatore interno” e oggetto eccitante svalutante: ora il genitore ci appare come deluso e al contempo esigente e crudo persecutore che ci chiama a rimarginare la ferita che abbiamo aperto e a riassorbire sia l’animalità che abbiamo inoculato sia la nostra stessa animalità. Richard afferma di mordere Bobby solo per gioco, senza fargli del male, esattamente come Bobby stesso fa con il coniglio; inoltre promette di non dare più la caccia alla gallina e raffigura il padre come un cane che dimena la coda, un pesce che scodinzola e quando, nel suo sogno, è invitato a cena dai pesci si rifiuta di mangiare il polipo (il padre). Questo, tra l’altro, è un ennesimo punto di divergenza tra Klein e Freud: secondo la prima, il senso di colpa è collegato alle pulsioni distruttive e non alle pulsioni libidiche incestuose; apre il complesso edipico invece di chiuderlo¹³. Con la posizione depressiva, afferma Klein, si passa dall’onnipotenza distruttiva all’onnipotenza costruttiva, all’impulso risanatore e riparatore che completa la maturazione psichica dell’individuo e permette l’instaurarsi del complesso edipico e della genitalità matura. Abbiamo fatto del predatore animalesco un padrone umano a cui ora noi ci subordiniamo con un duro lavoro di ricostruzione.

Che fine ha fatto il *Beisser*? Dove troveremo ora la muta del primitivo Super-io? Già nel primo stadio anale, scrive Klein, questo Super-io terrificante, genitore-mostro-mordace e castrante, viene espulso, esteriorizzato, proiettato su un animale reale, costituendo in tal modo il nucleo della fobia per taluni animali¹⁴. Trasfigurazione dell’angoscia originaria, questa fobia si evolve in ripugnanza e in pulsioni distruttive verso gli oggetti della stessa che diventano la colpa, la traccia, il segnavia della nostra distruttività. Il genitore, ancora una volta, delega la sua figura inquisitoriale; in questo caso alle nostre angosce più profonde, ancestrali e filogenetiche¹⁵, proiettando la sua ombra fino all’età adulta tramite lo sviluppo di pregiudizi, ansie, paure e stereotipi. Alla fine anche l’animale, dopo tre giorni, resusciterà senza corpo e senza soggetto come subdola arma metaforica di persuasione.

11 Si sa bene a che livelli di dipendenza e plagio può portare la compassione a livello psicopatologico.

12 Karl Abraham fu il primo a dimostrare il nesso dell’angoscia e del senso di colpa con le pulsioni cannibaliche: i primi nascono dall’introiezione sadica-orale degli oggetti amati e generano depressione; possiamo dire quindi che la posizione paranoide è la base di quella depressiva: questa deriva da quella.

13 M. Klein, *Scritti 1921-1958*, cit., p. 399.

14 *Id.*, *La psicoanalisi dei bambini*, cit., pp. 218-219.

15 Secondo Klein, l’angoscia originaria rimane sempre in agguato e riemerge in tutte quelle situazioni che possono in qualche modo richiamarla.

Raffaella Colombo

Il ritorno del padre

Per certi versi, porsi di fronte ai viventi per dividerli e classificarli è come trovarsi davanti a un quadro puntinista in cui l'uniformità e l'apparente fissità degli elementi si complicano non appena rinunciamo a mantenere una certa distanza nell'osservazione. La similitudine non è del tutto nuova. Agli inizi del XX secolo, Ronald Fisher aveva paragonato l'effetto di ciascun gene a un punto in un dipinto: se da vicino appaiono entrambi come singole entità, da lontano è la loro aggregazione a emergere. Muovendosi a un livello più superficiale – o, se si vuole, più darwiniano e meno dawkinsoniano – l'analogia potrebbe funzionare in questo modo: gli individui sono come punti di colore mentre le specie sono come le tonalità omogenee e le forme definite che si compongono sulla retina dell'osservatore posto sufficientemente lontano dal quadro. Chiaramente, alcune precisazioni si rendono necessarie affinché la similitudine assuma una qualche legittimità e utilità. In primo luogo, è sempre bene ricordare che la natura non è una tela attraversata dall'azione creatrice e teleologicamente determinata di un artista. Di conseguenza, alla sapiente giustapposizione di colori primari e complementari all'opera in un quadro di Seurat, si dovrà sostituire quella miscela di caso e necessità che governa la vita e la sua multiforme evoluzione. In secondo luogo, laddove la composizione puntinista gioca con il funzionamento in qualche modo oggettivo e prevedibile dell'occhio umano, la maggiore o minore intensità della tonalità-specie e il suo maggiore o minore sfumarsi verso un'altra tonalità-specie appaiono fatalmente condizionati non soltanto dalla distanza scelta – avvicinarsi fino a lasciare che l'assenza di linee tradisca una fondamentale continuità o allontanarsi per impedirlo –, ma anche dai pregiudizi e dagli interessi di chi guarda.

La questione era già perfettamente chiara a Darwin quando, nel secondo capitolo de *L'origine delle specie*, ci mette in guardia dalla facilità con cui tendiamo a porre rigidi confini permettendo che i casi particolari o dubbi spariscano sullo sfondo, inghiottiti da quella serena e rigida composizione di forme chiare che sembra presentarsi ai nostri occhi. Citando gli studi di De Candolle, il naturalista inglese – con il consueto stile pacato, ma non

per questo meno incisivo – ricorda che solo la nostra ignoranza può giustificare un simile atteggiamento, mentre laddove l’esperienza si arricchisce e la conoscenza si amplia «si intercalano le forme intermedie e aumentano i dubbi sui limiti caratteristici delle specie»¹. Quello che Darwin mette in scena con sempre maggiore forza a partire dal capitolo secondo è un gioco di disvelamento delle caratteristiche instabili e problematiche del termine “specie”, parola fatalmente compromessa con l’idea di una creazione distinta, di un’essenza immutabile e di un piano inscritto nella natura. Certo, Darwin non rinuncia a parlare di specie, ma ciò che fa è in fondo ancor più efficace del consegnare la scomoda parola all’oblio: ne testa i limiti e ne espone l’intima fragilità a tutto vantaggio di quel mutamento e di quella variabilità che operano, continuamente e primariamente, a livello individuale. Vi è, tutt’al più, una tensione (non finalistica) verso la specie, verso una stabilizzazione di alcuni caratteri che rendono un gruppo di organismi particolarmente simili tra loro, ma si tratta di una stabilità circoscritta al qui e ora, poco più di un’illusione ottica figlia della nostra incapacità di vedere le piccole variazioni e le piccole differenze costantemente in atto negli individui e tra gli individui. Le famose parole poste al centro del capitolo confermano il nominalismo darwiniano rispetto ai concetti – stretti in una reciproca oscillazione – di specie e varietà:

Da queste osservazioni risulta che io considero il termine specie come applicato arbitrariamente per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti fra loro, e che esso non differisce sostanzialmente dal termine varietà, il quale è riferito a forme meno distinte e più variabili. Anche il termine di varietà in contrapposto alle semplici differenze individuali, è applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza².

Insomma, davanti al nostro ipotetico quadro, lo sguardo di Darwin si sarebbe posato con attenzione sui singoli punti e sulle stratificazioni di colore che costituiscono la sua storia e la sua unicità. Chiaramente, affinché il mondo naturale si faccia comprensibile nei suoi rapporti, fare qualche passo indietro per tracciare differenze è importante. Tuttavia, di confini fluidi stabiliti per amore di conoscenza – e non di divisione – si tratta, confini che andrebbero seguiti nel loro costante movimento per mostrarne la natura convenzionale.

Eppure, non si può dire che dopo Darwin la situazione sia migliorata.

1 Charles Darwin, *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Boringhieri, Torino 1967, p. 121.

2 *Ibidem*, p. 123.

Il colpo inferto all'essenzialismo dalla teoria evolutiva darwiniana ha di fatto condotto a una proliferazione di approcci al "problema della specie" caratterizzati da una volontà più o meno marcata di giungere a definizioni universalmente accettabili. Come scrive il biologo evolutivo Jody Hey: «Il problema della specie è come una spada conficcata da Darwin in una roccia. Una spada che cerchiamo, in modo determinato e futile, di estrarre»³. Ma divisione e raggruppamento non possono funzionare senza sacrificare o sottovalutare almeno un elemento per fare posto ad altri. La questione, di nuovo, rimanda alla distanza che decidiamo di tenere, alla prospettiva che scegliamo e alle ragioni per cui stiamo osservando. Il concetto morfologico di specie, ad esempio, potrebbe sembrarci sicuro e intuitivo. Forma e caratteri anatomici, pensiamo, non mentono. In verità, la somiglianza può essere messa in discussione se valutata da punti di vista differenti, così come la diversità può tradire una più profonda connessione. Possiamo allora rifarci alla capacità riproduttiva tra gli individui per decidere che appartengono a una stessa specie. Ma cosa fare allora delle specie asessuali? Anche il riferimento alle nicchie ecologiche si fa problematico non appena osserviamo quei cambiamenti di nicchia che caratterizzano uno stesso individuo di una determinata specie (come nel caso del bruco che diventa farfalla). O, ancora, potremmo affidarci al concetto filogenetico di specie muovendoci alla ricerca del gruppo monofiletico più piccolo per stabilire che cosa sia una specie. La domanda, tuttavia, è: quando arrestiamo questo processo di ricostruzione per evitare di cadere nella vertigine di un'origine che si sposta sempre più indietro e che rigetta la differenza nell'indifferenziato, ovvero nella vita nel suo stadio più elementare?

Sarebbe sufficiente ammettere che nessuna definizione definitiva è possibile o che ciascuna definizione può risultare utile in contesti diversi. Ma dietro l'impresa classificatoria si nasconde spesso la nostalgia per il modello e per le essenze immutabili, unita alla malcelata volontà di trovare un taglio, una piccola quanto indubitabile linea di separazione che permetta non soltanto di ingigantire le differenze ma anche, più o meno segretamente, di declinare al plurale la parola "evoluzione". L'ombra del contagio animale e di quella comune discendenza che abbiamo forse imparato ad accettare ma non certo ad accogliere con l'entusiasmo di chi, dopo aver ascoltato molte storie improbabili sulla propria origine, torna, finalmente, a casa, resta difficile da sopportare e la specie diviene l'ultimo rifugio in cui trovare riparo, il luogo in cui è ancora possibile – fosse anche solo

3 Jody Hey, «The Mind of the Species Problem», in «Trends in Ecology & Evolution», vol. 16, n. 17, 2001, p. 326.

perché siamo noi a decidere chi è dentro e chi è fuori – rivendicare una qualche unicità.

Tuttavia, come all'interno di ogni buona famiglia c'è qualche scheletro nell'armadio, così la storia della nostra specie appare meno limpida di quanto si pensasse. La barriera dell'isolamento riproduttivo e della generazione di prole fertile sembra non poter più proteggere *Homo sapiens*, colpevole di incontri proibiti con specie (Neanderthal e Denisova) che credevamo di aver, semplicemente, affiancato e infine superato senza compromettere la nostra purezza. Imbarazzo a parte, pare però poco probabile che il ritorno di questo rimosso possa scalfire la certezza di appartenere comunque a una specie solitaria e dotata di un destino (passato, presente e futuro) esclusivo. Miti e favole, come ci ricorda Girard, sono racconti scritti dai vincitori per trasfigurare il confuso ricordo di antichi sacrifici e la storia della e delle specie che continuiamo a scrivere non è, in fondo, nulla di diverso.

Per quante definizioni di specie si possano formulare e per quanti abiti diversi si possano far indossare a questa parola, la nozione di specie

non è semplicemente la mera descrizione di un ordine naturale immutabile o di un processo evolutivo altrettanto ordinato e naturale, bensì un costruito performativo che, appropriandosene nell'esclusione, utilizza l' "Animale" come materia prima per l'incessante tracciamento dei confini di ciò che, di volta in volta, viene definito "umano"⁴.

Incapaci di arrenderci alla continuità, ci affidiamo a operazioni chirurgiche che, muovendo dall'opposizione al non umano, permettano di plasmare il tipo ideale di Uomo che dovrà fornire lo standard a cui adeguarsi, la norma a cui guardare. Minuscola divinità legiferante che tradisce la Natura quanto più la invoca a sostegno delle proprie, arbitrarie, decisioni, l'Uomo, come ogni dio che si rispetti, sa avere due volti: uno compassionevole, empatico, aperto; l'altro feroce e facile alla punizione dei trasgressori. Generalmente, la prima maschera cancella i tratti dell'Animale costruendo la propria specificità sul possesso del linguaggio e della ragione, sulla capacità di essere pienamente un agente morale, sulle proprie azioni libere e intenzionali, sulla comprensione del dolore degli altri; la seconda usa invece la prima per legittimare la propria indole irosa, escludente e vendicativa: «Se non sei come me e se non sei in grado di capirmi, non posso che

4 Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016, p. 18.

considerarti inferiore e sacrificabile». Il primo a essere colpito dal volto meno nobile dell'Uomo è l'Altro per antonomasia, ovvero quell'Animale che gli ha permesso di sorgere. Ma l'Animale sconfina nella specie superiore, facendosi questa volta modello per le maschere dei casi marginali di ogni genere che vengono a rovinare i territori asettici ed equilibrati che abbiamo costruito per noi. Ci sforziamo di capire, raccontiamo che, almeno dentro la specie, siamo tutti uguali, prendiamo quell'ombra fastidiosa e la costringiamo sotto il nostro sole convinti che, prima o poi, la potremo convertire in qualcosa di meglio e di più simile a ciò che siamo. Replichiamo, insomma, il gioco della tolleranza e dell'inclusione, a patto che all'inclusione segua una conversione dell'ombra e solo fino a che con la sua presenza non minacci di rovinare il dolce calore a cui ci siamo abituati. A quel punto, invariabilmente, la solidarietà tra simili si spezza, ricordandoci che non esistono frutti buoni dello specismo, ma solo stagioni in cui quei frutti sembrano un po' più accettabili.

I tratti che definiscono realmente la separazione non soltanto dagli animali non umani, ma anche dagli umani troppo distanti dal modello, si fanno allora evidenti. Questi tratti – come scrive Filippi, l'essere maschio, bianco, eterosessuale, normale, proprietario e carnivoro – riaffiorano proprio quando credevamo di averli ormai sostituiti con una più inclusiva e gioiosa rappresentazione delle differenze dimenticando, nostro malgrado, che i membri della nostra specie non sanno resistere alla tentazione di chiudersi dentro il già dato quando il mondo si fa troppo confuso o più difficile. Come la banda di fratelli di freudiana memoria, invociamo il ritorno del dispotico padre ucciso e docilmente ci ridisponiamo sotto la sua figura divinizzata e sotto i suoi divieti un tempo impossibili da sopportare⁵.

Quanto contatto indesiderato con forme lontane dalla bella creatura umana impressa nelle nostre menti dovremmo sopportare e a quante rinunce dovremmo dare il nostro assenso? La tendenza a fare ordine e a categorizzare – quella tendenza che sa essere tanto benefica per guadagnare una maggiore comprensione del mondo quanto sintomo di una nevrosi che dà il via libera ai crimini peggiori – prende allora il sopravvento. Chiediamo al padre redivivo di raccontarci una favola nuova (ma in verità antica) che cancelli l'incubo dell'uguaglianza tra tutti gli umani soppiantandolo con il racconto di una gerarchia naturale, di un'articolazione spontanea che avrebbe dato, semplicemente, ad alcuni tutto o quasi e ad altri nulla. Vogliamo che la voce della ragione sia messa a tacere e che il senso

5 Sigmund Freud, *Totem e tabù*, trad. it. di S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 164-166.

comune mutuato dalle nostre piccole tradizioni sia eletto a legge di natura. L'elegante specismo dei difensori dell'unicità dell'essere umano si rivela allora per ciò che, in realtà, è sempre stato, ossia il fratello educato della pseudo-speciazione. Il passo verso l'eliminazione di uomini-parassiti, uomini-topo, uomini-maiali per risanare il paesaggio inquinato è, generalmente, breve.

Sarebbe bello, a questo punto, dire che si tratta di una storia vecchia e metabolizzata, di una storia che siamo in grado di non ripetere. Nazismo e fascismo ci hanno insegnato tutto a riguardo e noi, sola specie capace di accumulare cultura e ricordi procedendo sempre verso il meglio, non potremmo più commettere gli stessi errori. Sopravvalutando ciò che siamo o confondendo ciò che siamo con ciò che vorremmo essere – complici i filosofi che, salvo rare eccezioni, non rinunciano a dipingere il loro tipo ideale di Uomo – e nascondendo abilmente ciò che davvero desideriamo (conservare o accrescere i nostri privilegi e riportare ordine per sentirci di nuovo parte di un mondo dotato di senso), diciamo sì ai progetti politici più terribili e insensati, confermando che la coazione a ripetere, quella sì, è sempre in atto.

La vittoria di Donald Trump negli Stati Uniti è stata solo l'effetto più evidente dell'avanzata di un movimento che invoca il ritorno di quei modelli di Uomo e di Donna – a sua volta bianca, eterosessuale, normale, proprietaria e libera solo finché proprietà e libertà non mettono in imbarazzo il maschio, carnivora, ma con qualche possibile concessione visto che, si sa, la donna è segnata da un eccesso di pietà – che, in verità, non erano mai andati via. A portarlo al potere non è stata semplicemente una buona dose di ignoranza, ma più profondamente quel brivido di appartenenza, di rinnovata unione che i corpi dei figli della normalità non provavano da molto tempo, schiacciati dentro società liberali che li hanno fatti sentire – poveri e capricciosi bambini – marginalizzati e defraudati di un regno per cui erano pronti fin dalla nascita. Deve essere stato inebriante vedere che il padre-capo – con la sua faccia rossa e il sorriso di chi sa, sempre, colpire per primo – era tornato per ascoltare la rabbia di finti *outsider*, di individui che non avevano mai smesso di essere protagonisti del gioco ma a cui, nella peggiore delle ipotesi, era stato chiesto di sedersi in panchina per qualche minuto. Dioniso dimezzato e privo di poesia, campione della rivolta contro le rinunce pulsionali e insieme fustigatore dei costumi, Trump è espressione di un “liberi tutti” a vantaggio solo dei forti che, con lui, hanno rigurgitato pillole di politicamente corretto mai comprese e mai assimilate. Non stupisce che, a pochi giorni dalla sua elezione, sui muri di alcuni college nordamericani sia comparsa la scritta «Fanculo al vostro spazio sicuro»,

ossia fanculo a quegli spazi – materiali e immateriali – di protezione della vostra, insopportabile, diversità. Una diversità che comprende un lungo elenco di variazioni rispetto al tema dominante: minoranze etniche, immigrati, donne, omosessuali, transgender, maschi dall’aspetto troppo poco virile, individui meno “adatti alla vita”, difensori dei diritti umani e, ancor peggio, dei diritti dei non umani. E nemmeno stupisce la trasversale, per quanto spesso nascosta, comprensione che questa rabbia ha raccolto e raccoglie. In fondo, sussurra una voce da qualche parte nella nostra mente, ci siamo spinti troppo oltre, abbiamo voltato le spalle alle divisioni e alle differenze naturali, abbiamo scioccamente accolto qualunque rivendicazione trasformandola in diritto, facendo così sentire piccoli e insicuri i legittimi proprietari di quegli stessi diritti. E allora, grida il padre con i suoi figli, e ripetono in modo ben più raffinato gli osservatori informati del mondo, che si ponga fine al carnevale liberale con la sua benedizione di identità e atteggiamenti “contro-natura” e si recuperi quel nucleo naturale e sacro allo stesso tempo che non deve essere violato, pena il sovvertimento dell’ordine normale e giusto delle cose. Ai sacrificatori, è chiaro, non piace essere sacrificati: per non correre rischi, meglio dare inizio alla quaresima purificante e lasciare che la Pasqua permetta di rimettere mano ai coltelli contro le vittime di sempre.

Sembra facile dire che questa feroce comunione dei forti si basa su bugie facilmente smascherabili e su interessi che possono unire, nel lungo periodo, solo una minoranza. Ma la verità è che la retorica degli individui dominanti funziona – certo a un livello marginale, magari impercettibile – anche dentro chi le si oppone, perché con quella retorica siamo stati nutriti e cresciuti. Interiorizziamo presto il senso delle gerarchie e impariamo a gestire il dolore dell’esclusione sperimentando su altri il piacere di escludere, con docilità rinunciamo a porci domande in cambio di sicurezza. Guardandoci intorno, ci pare evidente che i progressi della nostra specie lascino a un altro livello la noiosa fissità degli altri animali, così come la gloriosa cultura occidentale ci pare polverizzare altre culture. Pigri e scaltri, non ci chiediamo mai quanto stancamente ripetitivi e prevedibili siano i nostri comportamenti né cos’abbia sancito il dentro e il fuori, il meno o il più, in cui vediamo distribuiti gli altri viventi (umani e non) e i loro modi di essere. Per quanto possibile, ci limitiamo a mantenerci utili e produttivi per restare membri del gruppo degli “umani un po’ più umani” e solo quando la protezione che credevamo eterna comincia a indebolirsi scopriamo che potremmo trovarci proprio noi, a quel punto, dalla parte sbagliata.

Da questa prospettiva, sospendere il proprio specismo, prendere contatto almeno con le ferite che incide continuamente sul corpo della specie

per potersi conservare, guardare in fondo alla propria coscienza e in fondo a quella dei propri simili, chiedersi in cosa, davvero, siamo simili e se lo siamo, dovrebbe essere prima di tutto un atto dettato da un semplice istinto di autoconservazione, una tutela preventiva dettata dal dubbio che il nostro status di rappresentanti ideali della specie potrebbe essere revocato. Perché se la natura non è una tela e non vi è alcun artista che l'ha dipinta, pure qualcuno – di nuovo, quel tipo ideale di Uomo – ha dipinto e dipinge il mondo in cui viviamo. Meglio, allora, rivendicare e proteggere il proprio diritto a essere punti posti dove meglio si crede scoprendo, magari, che il proprio colore risuona in modo più vivo accanto a quei punti che avevamo accettato di lasciare distanti da noi, accogliendo una continuità che può trasformarsi in una comunione senza sacrificio, in una liberazione condizionale che, profanando il sacro – dell'Uomo, della sua unicità e differenza – «arresta ogni gesto di profanazione»⁶.

6 M. Filippi, *L'invenzione della specie*, cit., p. 60.

*M*aud Alpi è regista e sceneggiatrice. Fra le sue opere i cortometraggi *Courir*, *Nice* e *Lucas sur terre*.

*K*athryn Asher è dottoranda presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di New Brunswick. Si occupa di sociologia del cibo, di movimenti sociali e dell'influenza sociale del veganismo e del vegetarianismo. È direttrice scientifica dell'associazione no-profit *Faunalytics*.

*E*lizabeth Cherry è ricercatrice in sociologia presso il Manhattanville College, dove tiene corsi sulla sociologia dell'ambiente e del cibo, sul rapporto animali/società e sui movimenti ambientalisti e animalisti soprattutto francesi e americani.

*B*allast è un collettivo di attivisti* francesi, belgi e quebecchesi che cura l'omonima rivista di critica politica (www.revue-ballast.fr).

*R*affaella Colombo è assegnista di ricerca in Storia della filosofia morale presso l'Università degli Studi di Milano. Si è occupata principalmente della teoria mimetica di René Girard e del pensiero filosofico e politico di Leo Strauss, con particolare riferimento alla sua lettura di Spinoza.

*E*nrico Monacelli, attualmente iscritto alla laurea magistrale in Scienze filosofiche all'Università degli Studi di Milano, è un attivista antispecista queer. I suoi studi si sono principalmente indirizzati sul rapporto che intercorre fra il tema dell'alterità e il pensiero di Peter Sloterdijk.

*S*amara Sandrin, laureata in Filologia e critica dantesca, è appassionata di cinema, in particolare cinema muto e cinema di fantascienza fino agli anni '60. È autrice di *Insetti giganti e alieni mostruosi*. *Alterità e animalità nel cinema di fantascienza degli anni '50 e '60* e della breve raccolta di poesie *Di animali e altri fantasmi*. Assieme a Rodrigo Codermatz cura il blog *CaVegan* (<https://cavegan.wordpress.com/>).