



LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



n.10 ^{autunno} 2012

Liberazioni

Trimestrale Anno III n.10 / Settembre 2012

Associazione Culturale Liberazioni

Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza

C.F. 03606200248

Direttore responsabile

Fausta Bizzozzero

Redazione

Noemi Callea

Luca Carli

Massimo Filippi

Aldo Sottofattori

Filippo Trasatti

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,

Silvia Buzzelli, Matthew Calarco,

Matthew Cole, Cesare Del Frate,

Vinciane Despret, Andrew Linzey,

Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,

Dario Martinelli, Marco Mazzeo,

Gianfranco Mormino, David Nibert,

Tom Regan, Sabrina Tonutti

Finito di stampare nel Settembre 2012

presso Isabel Litografia 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 €

* con invio annuale: 27 €

- Annuale sostenitore (4 numeri)
con invio trimestrale: a partire
da 50 €

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Il grattacielo

Vista in sezione, la struttura sociale del presente dovrebbe configurarsi all'incirca così:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi - suddivise in singoli strati - le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti gli altri, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati.

Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. Larghi territori dei Balcani sono una camera di tortura, in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i *coolie* della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali. ...

Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato.

Max Horkheimer, *Crepuscolo*, 1933





Sommario

- 4 Editoriale
Dieci!
- ***Officina della teoria***
- 8 Raffaele Mantegazza
Il cavallo di Guernica
Gli animali e le guerre
- 16 Dario Martinelli
Antropomorfismo e strategie di prevenzione
- 29 Filippo Trasatti
Che cosa vogliono le immagini animali?
- ***Territori delle pratiche***
- 40 Massimo Filippi
Antispecismi
- 50 Marco Reggio
Green Hill: un caso su cui riflettere
- 58 Antonio Volpe
Mostri animalisti
- ***Tracce e attraversamenti***
- 66 Sabrina Tonutti
Non siamo soli
La vita emozionale degli animali secondo
Marc Bekoff
- 71 Marco Mazzeo
Lingua animale
- 74 Emilio Maggio
Il cavallo – motore (della storia)
War Horse: considerazione e sfruttamento
estetico del cavallo soldato
- 82 Roberto Giuseppe D'amico
Religioni orientali e antispecismo

Note biografiche

Editoriale

Dieci!

1. Quello che avete tra le mani, credeteci o no, è il numero 10 di «Liberazioni». Pur nella consapevolezza della tragedia che queste pagine descrivono e analizzano, lasciateci gioire per un attimo, visto che mai prima d'ora una rivista di filosofia antispecista aveva raggiunto nel nostro Paese un numero a due cifre. Traguado ragguardevole considerati i temi trattati, l'assenza di ogni tipo di finanziamento istituzionale, la crisi economica che colpisce *in primis* qualsiasi forma di impresa culturale. Due cifre, quindi, e due gambe, non da atleti certo, ma che ci consentino comunque di continuare a muovere qualche passo nella giusta direzione.

2. Traguado anche qualitativo, dal momento che «Liberazioni» ha introdotto nel dibattito antispecista italiano temi nuovi e centrali (ad esempio, la questione degli argomenti diretti e indiretti) e autori rilevanti prima poco conosciuti (ad esempio, Acampora, Adams, Baker, Calarco, Cole, ecc.). Tutto questo non è rimasto sulla carta, ma ha influenzato le pratiche di movimento, portando, ad esempio, in primo piano la critica del paradigma della "carne felice" grazie al lavoro del "Progetto Bioviolenza". Che il nostro lavoro sia stato apprezzato è dimostrato anche dal numero di articoli che sono stati ripresi da vari siti, anche senza che ne fossimo informati – aspetto questo che non ci preoccupa, anzi, visto che non abbiamo mai amato i marchi.

3. Mai come oggi si è assistito a quello che sembra essere un *boom* della questione animale. Si moltiplicano i blog e i siti su cui si accumulano a ritmi vertiginosi articoli e interventi; ogni pochi giorni vengono pubblicati nuovi libri; i telegiornali e i media nazionali non perdono mai l'occasione di spendere qualche parola sulle condizioni orribili in cui vengono tenuti gli animali; dovunque ci si giri, spuntano e fioriscono difensori intransigenti dei "diritti degli animali". Anche se dai più questo inatteso fervore viene interpretato come un risveglio delle coscienze, ci permettiamo di avanzare l'ipotesi che, almeno in molti casi, ci si trovi in realtà di fronte alla ripetizione di un meccanismo ben noto e collaudato

da parte di un *sistema onnivoro* capace di alimentarsi anche delle critiche più serrate al fine di digerirle rapidamente, con facilità e faciloneria.

4. Ne *La volontà di sapere*, Foucault ha mostrato come il mezzo migliore per addomesticare la sessualità non è la repressione, ma la moltiplicazione dei discorsi capaci di imbrigliarla nello *status quo* di poteri e saperi volti alla preservazione della norma. A differenza di quanto credono i sacerdoti e le ancelle dello stile di vita, non è che qualcosa di simile stia accadendo anche nel caso dell'antispecismo? Non è che a furia di parlarne, più o meno a sproposito, spesso semplicemente ripubblicando quanto già pubblicato, si sia messo in moto un meccanismo volto a trasformare un potenziale animale demoniaco in un altro animale edipico, in un *pet*?

5. L'aspetto più inquietante di questa storia è non tanto che questa operazione stia passando inosservata quanto piuttosto che proprio dall'interno del variegato mondo animalista si alzi sempre più forte e più frequentemente la Voce della moltiplicazione addomesticante. E sì, perché anche se scritti, molti degli interventi che si susseguono a ritmo incessante hanno la natura dell'oralità, della voce oracolare di nuovi profeti identitari e dai toni simil-religiosi. Ma si sa, la scrittura, lo insegnava già Derrida, per il fatto stesso di prevedere una disseminazione impersonale, è impresa difficile, che richiede riflessione, tempi e fatica che poco si accordano con l'insostenibile leggerezza del virtuale e con il bisogno incoercibile di essere sempre sotto la luce abbagliante dei riflettori.

6. Per questo motivo, non siamo alla caccia di popolarità a colpi di articoli più o meno populistici e di rapido consumo. Non ci interessa contare (gli ingressi sul sito), pensando che un qualche *click* in più possa dare consistenza alle idee e alle pratiche di liberazione. Non confondiamo il *continuum* della vita con il *curriculum vitae* – più o meno di fantasia. Non riteniamo gli animali né buoni da mangiare né buoni da pensare. Non parliamo di loro strumentalmente per dire qualcosa di noi, per raccontare qualche piccolo segretuccio familiare. Proviamo, invece, a parlare con loro (e invitiamo a farlo), lasciandoli rispondere e ponendoci di fronte al loro orrore quotidiano per farci testimoni dell'intestimoniabile.

7. Non a caso non abbiamo mai esitato, anche quando si trattava di criticare alcune parole d'ordine del movimento animalista, anche quando abbiamo ritenuto necessario segnalare le insidie nascoste nel ricorso ad argomenti antropocentrici (ad esempio, la salubrità della dieta vegana o la presunta non

scientificità della sperimentazione animale) o nell'ambiguità di concetti quali quello di prevedere dei diritti umani per gli animali.

8. Per questo motivo, «Liberazioni» cambia e non cambia. Non cambia perché continuerà con la sua cadenza trimestrale, le sue 96 pagine, il formato (anche) cartaceo, le sue puntigliose analisi, la sua ossessiva cura dei particolari, la sua esplorazione di territori ancora poco frequentati, quali quello della rappresentazione animale (tema questo del nostro *call for papers* e già affrontato con la traduzione di Baker e i pregevoli contributi di Maggio). «Liberazioni» continua cioè a essere una *ri-vista*, a rivedere continuamente, ma con la lentezza che un compito del genere richiede, i propri saggi e le proprie posizioni. E cambia perché, per evitare la deriva neo-identitaria e neo-comunitaria di tante altre realtà dell'animalismo nostrano, si apre ad una pluralità di interventi, nazionali e internazionali, accademici e militanti, come testimoniato dalla lista di collaboratori che hanno accettato di affiancarsi a noi, e alla contaminazione con altri movimenti emancipazionisti che, pur non essendo antispecisti, all'antispecismo hanno molto da offrire. Come per il cibo, non è possibile valutare il pensiero per mezzo di parametri che ne misurino la velocità, da una parte un pensiero *fast* e dall'altra uno *slow*; ciò che importa sono solo la radicalità e la forza dirompente che esso è in grado o meno di esprimere.

9. Ne *L'anti-Edipo*, pubblicato nel 1982, esattamente 30 anni fa, Deleuze e Guattari hanno mostrato la natura polimorfa del fascismo. Il fascismo non è solo quello manifesto, ma anche quello più sottile di un desiderio che inconsciamente desidera la propria repressione. Un desiderio che smette di fluire per rinchiudersi in un recinto paranoico e complottista, un recinto fatto di piccole beghe di stile condominiale o matrimoniale che perdono di vista l'enormità del quotidiano massacro in cui viviamo.

10. «Liberazioni» non intende smettere di prestare la propria cura, modesta certo, ma sempre più necessaria, ai *resti* che la macchina antropologica, anche quando travestita di buone intenzioni, incessantemente produce. «Liberazioni» è qui per *restare*.



Officina
della **teoria**

Raffaele Mantegazza
Il cavallo di Guernica
Gli animali e le guerre

«A me non piace la guerra, prima di tutto perché uccide gli animali». (Emanuele, 5 anni)

Dove sono i monumenti ai cavalli uccisi nelle battaglie nelle quali hanno perso la vita centinaia di esseri umani? Chi potrebbe piangere per un pettirosso caduto durante un bombardamento? Chi ricorderebbe con dolore un gatto ucciso in una incursione bellica nella quale sono morti cento bambini? Forse solo un bambino di 5 anni. Ma, senza mettere in campo la retorica per cui i bambini ne sanno di più degli adulti, siamo convinti che il ragionamento riportato in epigrafe può servire da stimolo per una riflessione sul rapporto tra animali e guerra, perché ci mostra tale rapporto da un punto di vista (anzi proprio da una regione della mente) che abbiamo dimenticato, proprio perché il processo di crescita cui siamo stati sottoposti ha avuto come primo obiettivo quello di sradicarlo dalla nostra coscienza. Siamo convinti, cioè, che il piccolo Emanuele ci sta semplicemente chiedendo di mettere in atto nei suoi confronti un processo di crescita che esalti, piuttosto che ottundere, la sensibilità che traspare dalle sue parole e che potrebbe invece costituire un patrimonio specifico dell'essere umano, indipendentemente dalla sua età. Dunque riflettere sul rapporto tra animali e guerra, soprattutto dal punto di vista di un pedagogo, significa riflettere sulla possibilità di una ridefinizione dei processi educativi che tenga conto della centralità della sofferenza animale nell'evento bellico e che ne faccia la chiave di volta per una contestazione definitiva e non negoziabile della guerra in tutte le sue forme.

Domande come quelle sopra riportate, se già hanno scarsa presa in tempo di pace, nella situazione bellica rischiano di essere quasi incomprensibili. La squalifica di qualunque discorso animalista o antispecista che in tempi di vita pacifica argomenta: «Voi che vi occupate di animali vi disinteressate degli esseri umani» viene elevata all'ennesima potenza nel contesto bellico; la guerra di tutti contro tutti teorizzata da Hobbes, quando da ipotesi accademica diventa tragica realtà porta evidentemente a concentrare tutte le energie nello sterminio del nemico, evitando qualunque forma di distrazione mentale e soprattutto qualunque forma di solidarietà che non sia quella nei confronti dei "commilitoni" o degli "alleati" (anche questa mai del tutto completa).

È curioso che tutto questo avvenga parallelamente alla riduzione del nemico ad animale, o peggio a cavia o a insetto da cui disinfestare il territorio: più il nemico assume nella propaganda bellica fattezze animali, specie se entomologiche, meno la natura e l'animale rientrano in un discorso di tutela o perlomeno di riduzione del danno.

Centrale nelle guerre del XX e, per quanto per ora ne possiamo capire, in quelle del XXI secolo è la creazione dello "stato di emergenza", secondo il quale la società in guerra deve sottostare alla mobilitazione totale: tutti sono guerrieri, non si dà alcuno spazio di sottrazione per nessuno, così come non si dà spazio pubblico per la tematizzazione delle sofferenze dell'animale o anche solo per la salvaguardia della natura. Del resto, ciò è perfettamente coerente con la logica bellica: prima della guerra sono possibili discorsi pacifisti, ma dal momento in cui la guerra ha inizio chi vi si oppone o ne discute le premesse è semplicemente un disfattista. In questo contesto preoccuparsi della salute e della vita dell'animale non è solo tempo perso, rischia di essere inteso come sabotaggio.

Gli animali possono anzitutto essere vittime dirette della guerra, obiettivi immediati dell'azione bellica, bersagli spesso utilizzati per sottrarre risorse al nemico: la *pet shoah*, la requisizione e lo sterminio degli animali da compagnia delle ebrei e degli ebrei durante il Terzo Reich, costituì uno degli episodi iniziali dell'Olocausto; ed è molto interessante notare come i nazisti aggredirono per prima la relazione affettiva uomo-animale piuttosto che quelle legate a un interesse materiale ed economico, mostrando così di comprendere, sia pur diabolicamente, l'importanza di questo rapporto nella vita delle persone. Assassinare il cane o il canarino dell'ebreo significava identificare nell'animale un obiettivo diretto dell'azione bellica, non tanto perché "oggetto di valore" (come, ad esempio, quando si requisiscono quadri o ricordi di famiglia) ma perché portatore di un valore relazionale, di un'intensità affettiva di rapporto.

Un discorso simile è sostenibile anche a proposito dei cavalli abbattuti nelle battaglie, dal Medioevo all'epopea del Far West, e presentati nelle narrazioni, soprattutto rivolte ai ragazzi, come vittime inevitabili in un agone bellico: ne parliamo perché siamo convinti che il modo di narrare le guerre passate e presenti alle giovani e giovanissime generazioni sia indicativo di un orientamento ideologico e antropologico nei confronti della guerra e sia responsabile della formazione di uomini e donne che prenderanno posizione in un senso o nell'altro. Se il guerriero acheo o il *cow boy* di turno uccide il cavallo del nemico, sia pur di malavoglia, per fermarne la fuga, e tutto ciò rientra in una narrazione eroica, allora la de-umanizzazione e la de-affettivizzazione del

rapporto con l'animale è uno dei messaggi più evidenti della narrazione: va bene essere amici degli animali e preoccuparci dei loro destini, ma in tempo di guerra la solidarietà uomo-animale viene inevitabilmente meno e per vincere una battaglia il secondo è sacrificabile; ancora una volta la logica della guerra, come logica emergenziale, sottopone a una estrema torsione, fino alla rottura, ogni discorso di fratellanza/sororità e solidarietà interspecifica, riducendo l'animale non solo a strumento ma a strumento di secondo livello: il *cow boy* può anche abbandonare il suo cavallo, ma mai si separerà dall'amica *colt*.

Anche l'ambiente naturale è vittima della guerra, come dimostrano la guerra batteriologica o quella atomica: ma lo è già nella percezione propria del belligerante, una percezione che esclude del tutto ogni considerazione di tipo estetico, contemplativo o naturalistico; per un generale la vetta della montagna sarà solamente la "Cima 98" che sia essa un obiettivo da conquistare o una direzione dalla quale può giungere il fuoco nemico. Una pagina di Marinetti ci aiuta a capire i risultati di percezione, con modalità bellica, dell'elemento naturale:

Le costellazioni erano dei piani-abbozzi di lanci di bombe notturni. Le forme aggressive delle alte montagne hanno oggi ragione d'essere, tutte rivestite dalle fitte traiettorie, dai sibili e dai rombi curvi delle cannonate. I fiumi, trincee naturali, hanno oggi una vita logica. Interrompono la forza del nemico e vuotano i campi di battaglia alpini di tutti i cadaveri che trascinano al mare. La Guerra dà la sua vera bellezza alle montagne, ai fiumi, ai boschi [...] Le vallate non hanno altro scopo che quello di megafonare al cielo le cannonate. [...] La vasta guerra è venuta per terminare [...] quell'abbozzo di guerra incominciato dal tramonto venti secoli fa e continuato ogni giorno con tre nuvole sanguigne e un promontorio nero che sventra il cielo bianco¹.

Occorre cautelarsi dalla reazione istintiva che porterebbe a liquidare come semplice delirio le righe sopra riportate, perché al contrario qui vediamo in atto un modo di ragionare che va molto al di là del contesto bellico, quello cioè che legge nella natura un elemento sempre disponibile e piegabile alle logiche strumentali dell'essere umano: una ragione strumentale in tuta mimetica, se ci è concessa la metafora; addirittura la morfologia del territorio e le anse del fiume hanno una ragion d'essere unicamente nella loro utilizzabilità da parte dell'essere umano e, se vengono meno a tale funzione, meritano di essere eliminate: basta pensare al fiume inteso come "frontiera naturale" tra due Stati oppure alla montagna da perforare con un tunnel perché il "percorso naturale" dell'autostrada non sia interrotto o deviato per comprendere come

¹ Filippo Tommaso Marinetti, «La guerra complemento logico della natura», ne «L'Italia futurista», 25 febbraio 1917, p. 12.

questa percezione si estenda anche ai tempi di pace. Lo sguardo che si posa sul territorio è abituato a coglierne solamente gli elementi utilizzabili, ma che sono tali non per una scelta umana bensì per una “naturale” disponibilità del territorio stesso. È quasi come se la guerra fosse la realtà originaria e fosse stata iscritta nel territorio, dimodoché all’uomo non resti altro da fare che assecondare questa “naturale” predisposizione; in questo modo l’uomo non è portatore di alcuna colpa o responsabilità per le distruzioni che apporta a un territorio o a un ambiente che sono essi stessi soggetti di distruzione e di morte. Non siamo lontani dal ragionamento per cui la guerra tra umani e tra umani e animali è legittimata dal fatto che «anche il pesce grosso mangia il pesce piccolo» e «i rapporti naturali sono essenzialmente violenti», una forma nemmeno troppo mascherata di darwinismo sociale.

Gli animali possono essere vittime indirette della guerra: dai gatti mangiati “per necessità” dalle popolazioni civili, alle stalle incendiate durante le incursioni e non evacuate, agli animali morti nei bombardamenti, vittime “collaterali” meno importanti di quelle umane. Anche in questo caso è molto difficile produrre e diffondere un discorso critico, perché secondo una gerarchia apparentemente naturale è del tutto ovvio che prima si salvino gli umani, poi gli animali (quasi sempre con il risultato che questi ultimi non vengono mai salvati né tantomeno piante). L’aspetto che occorre però sottolineare è il carattere comune di vittime inconsapevoli che gli animali e alcuni esseri umani condividono: un carattere che forse proprio l’animale ucciso in guerra permette di cogliere con più forza. L’animale è la vittima del tutto inconsapevole, come del resto il bambino o il civile, che probabilmente non conosce nemmeno i motivi della guerra. Forse occorre ricordare che la percentuale di vittime civili, che nella Prima guerra mondiale si aggirava attorno al 14%, è passata al 67% nella Seconda guerra, per salire al 75% nelle guerre degli anni ’80 e attestarsi al 90% nelle guerre di fine Novecento. La guerra oggi è dunque essenzialmente diretta contro i civili e contro gli innocenti e la considerazione dell’animale come vittima, sia pur indiretta, ci aiuta a capire questa caratteristica strutturale dell’evento bellico. Del resto, l’ecocidio non è più una conseguenza indiretta, ma una vera e propria strategia che rischia di far venire meno la stessa differenza tra vittime dirette e indirette. Se la guerra, dunque, non fa più differenza tra quelli che militarmente sono definiti i *target* e le cosiddette *vittime collaterali* è del tutto ovvio che l’animale e il civile siano accomunati dall’esposizione allo sterminio che costituisce l’unica modalità di percezione della guerra odierna da parte della vittima. Sterminare ogni forma di vita su un territorio significa impedire alla radice la creazione di un ecosistema e, soprattutto, impedire la concrescita

comune della civiltà umana e delle realtà animali, l'unica modalità di sviluppo della vita sulla terra. La guerra oggi è contro l'umanità proprio perché è contro la natura e l'animale, e viceversa, e tutto questo non per errore ma per deliberata scelta strategica.

Gli animali possono essere utilizzati come strumenti bellici, come armi: dai cani usati come rilevatori di esplosivi, agli uccelli che vengono utilizzati per rilevare sostanze chimiche velenose, ai delfini che vengono sacrificati per la ricerca di mine, fino al cavallo imbottito di esplosivo che fa saltare in aria il fortino nel film western tragicamente superato nella realtà dal cane con il cappottino pieno di tritolo che entra nel parco giochi e viene fatto saltare a distanza dal terrorista.

Durante la Seconda guerra mondiale, l'esercito americano usò cani kamikaze per far saltare in aria i panzer tedeschi. [...] i cani appena svezzati veni[vano] tolti alle madri e veni[va] dato loro il cibo solo sotto alla "pancia" dei carri armati. Una volta sul campo di battaglia, i cani venivano tenuti a digiuno, con un esplosivo e un'alta antenna di comando sul dorso. Quando i panzer tedeschi si avvicinavano, gli animali affamati venivano rilasciati. Correndo istintivamente sotto ai carri nemici per cercare il cibo, l'antenna strisciava contro la pancia di metallo, facendo detonare l'esplosivo e distruggendo carro armato e cane².

L'animale è strumento di guerra anche perché accompagna, senza essere interpellato, il guerriero nella sua avventura bellica, come è dimostrato dal fatto che anticamente l'introduzione della cavalleria ha significato un cambiamento radicale nelle tattiche di guerra e che le popolazioni indigene del Centroamerica si trovarono spiazzate dal vedere i *conquistadores* cavalcare, fino a fondere cavallo e cavaliere in un'unica creatura diabolica:

I cavalli trasportavano munizioni, artiglieria, armi da fuoco e bombe, per non parlare degli stessi soldati. È stato stimato che il peso medio trasportato da un cavallo di cavalleria fosse di circa 57,15 Kg in armi e altri equipaggiamenti. Se a questo valore si aggiunge il peso medio di un cavaliere, si scopre che i cavalli erano costretti a trasportare sulle proprie spalle un peso superiore ai 127 Kg. Nel corso della 'Grande Guerra' le truppe utilizzarono spesso anche i muli³.

La guerra, dunque, porta al parossismo la contraddizione presente in molti altri ambiti nel rapporto tra essere umano e animale: da un lato, infatti, si pensa che l'animale sia del tutto a nostra disposizione fino a considerarne

2 Robert Harris e Jeremy Paxman, *A Higher Form of Killing*, Arrow Books, Londra 2002, p. 206, cit. in Agnese Pignataro, «Animali in guerra: uccisi da uomini per uccidere altri uomini», in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/PignataroA-02.htm>.

3 Cfr. *Animali: vittime nascoste della guerra*, in <http://www.peacelink.it/animali/a/11042.html>.

l'utilizzabilità completa e senza residui, sia che lo si faccia morire al posto nostro per rilevare sostanze velenose nell'aria, sia che lo si faccia esplodere per un'operazione bellica o terroristica; dall'altro la figura retorica del guerriero si serve dell'immagine consunta ma sempre efficace della simbiosi tra cavallo e guerriero, nascondendo la violenza inaccettabile del trascinare l'animale in guerra dietro l'improbabile amore/affetto che sorge tra Tex Willer e Dinamite piuttosto che tra Alessandro e Bucefalo, passando per degli elefanti che "con gran pena" Annibale "recava giù" dalle Alpi e dei quali rimane solamente una filastrocca per insegnare ai bambini e alle bambine la ripartizione dei gruppi che formano la catena alpina.

È ovviamente il settore della sperimentazione che, in guerra come in pace, dai laboratori nazisti fino ad Al-Qaeda, infligge le maggiori sofferenze agli animali; e proprio questo è il campo nel quale le obiezioni di tipo etico hanno ancora meno presa in tempi di guerra che di pace: l'esaltazione di tutte le logiche industriali tipica dello stato di guerra, il "capitalismo di guerra" che permette alle industrie di disinteressarsi dei diritti dei lavoratori e delle lavoratrici in nome dello "stato di emergenza", trova nella sperimentazione animale un campo del tutto favorevole; la guerra permette di dispensare finalmente l'industria da ogni remora ideologica o morale (ammesso che qualcosa del genere esista in tempo di pace).

Infine, l'animale è una vittima della guerra perché è sull'animale – soprattutto in tempo di pace – che avviene l'addestramento della futura recluta. Addestrare i bambini e i ragazzi a una desensibilizzazione nei confronti delle sofferenze e della dignità dell'animale è la chiave di volta per permettere la stessa desensibilizzazione quando le persone saranno trattate *come* animali. Questo fenomeno è del tutto chiaro nel Terzo Reich: trattare le persone come animali è il modo migliore perché in qualche modo si convincono di essere animali; ma la vera efficacia di questa metamorfosi è data dal fatto che prima di tutto si è proceduto a squalificare l'animale, a renderlo oggetto di trattamenti disumani che non possono essere sottoposti a critica morale. Se è cosa ovvia che gli animali viaggino sui treni merci, spesso chiusi ermeticamente dall'esterno, in mezzo dapprima agli escrementi dei compagni di viaggio e poi ai loro cadaveri, e se è del tutto normale che non ci si preoccupi del loro stato di salute e che all'arrivo si eliminino gli eventuali cadaveri senza partecipazione emotiva, allora è altrettanto ovvio aspettarsi che, una volta compiuta l'equazione ebreo=animale, la stessa sorte sia tranquillamente assegnata agli esseri umani. Se il deportato è tragicamente indotto a pensare: «Sto viaggiando su un treno per animali, quindi in qualche modo sono un animale: e dunque sarò

trattato in modo del tutto inumano e poi liquidato», ciò avviene perché è stato dato per scontato per anni che quel tipo di trattamento è “normale” per gli animali. Come disse il pensatore anarchico Eliseè Reclus, «esercitando i cani a sbranare la volpe il gentiluomo impara a lanciare i suoi fucilieri sul cinese in fuga»⁴.

Gli animali, infine, sono forse le principali vittime del dopoguerra, anche perché sono le vittime delle quali nessuno si occupa. La distruzione dell’ecosistema è uno degli obiettivi della guerra contemporanea, a partire almeno dalla cosiddetta “situazione atomica”: lo sterminio di ogni forma di vita durante l’azione bellica si proietta nel futuro per molti anni. Ma anche laddove le distruzioni sono, per così dire, portate avanti con metodi “tradizionali” è difficile pensare che la vita animale possa riprendere regolarmente sui territori di guerra. Anche qui la sperimentazione domina il panorama:

Nel 1942 l’isola di Gruinard, sulla costa nord-occidentale della Scozia, divenne il fulcro di un massiccio progetto di ricerca, diretto da Porton Down, i cui effetti sul territorio erano destinati a durare fino agli anni ‘80. Dopo aver evacuato gli abitanti dell’isola ed avervi lasciato solamente un gregge di pecore, un team di militari ed illustri scienziati fece esplodere una bomba riempita di miliardi di spore di antrace. Una nuvola invisibile si diffuse al di sopra dell’isola; il giorno dopo le pecore cominciarono a morire. Ulteriori esplosioni vennero provocate fino all’estate del ‘43. Alla fine di ogni test, le carcasse delle pecore venivano buttate giù da un dirupo, poi la cima veniva fatta esplodere e franando ricopriva i cadaveri⁵.

Se gli animali sono vittime di guerra, possono però anche essere intesi come testimoni della guerra; se è vero che il volto della vittima è, dal punto di vista della comunicazione e dell’educazione alla nonviolenza, l’immagine da contrapporre alla retorica del guerriero⁶, tale volto può essere tranquillamente un muso. Forse la guerra è narrabile a partire dalla sofferenza dell’animale come vittima inerme e del tutto innocente; come accade per la cincia di Bonhoeffer:

Un po’ di tempo fa nel cortile, sotto una tettoia, aveva fatto il nido una cincia; aveva dieci piccoli ed era una cosa che mi dava piacere, ogni giorno: ad un certo punto un tipaccio ha distrutto tutto e le cincie giacevano morte a terra – incomprensibile⁷.

4 Eliseè Reclus, *Natura e società. Scritti di geografia sovversiva*, trad. it. di A. Bertolo e G. Lagomarsino, Eleuthera, Milano 1999, p. 269.

5 R. Harris e J. Paxman, *A Higher Form of Killing*, cit., pp. 68-71.

6 Cfr. Adriana Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull’inerme*, Feltrinelli, Milano 2007.

7 Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, trad. it. di A. Gallas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 135 (lettera ai genitori, 24 giugno 1943).

Se per Bonhoeffer, perduto nel gorgo nero della follia nazista, ad essere incomprensibile è la violenza sulle cince, ciò significa che la violenza sull'animale, in guerra come in pace, ha l'evidenza di una metonimia rispetto a tutte le altre forme di violenza, in quanto violenza di una specie su un'altra. Così il cavallo di Picasso non è una metafora della guerra o delle sue vittime; esso è *una vittima*; e il toro contro cui egli lancia il suo impotente grido è una delle tante manifestazioni concrete, con nome e cognome, della presenza forse millenaria ma non eterna, dell'inumano nella storia.

Dario Martinelli

Antropomorfismo e strategie di prevenzione¹

1. Il termine greco *morphé* sta per 'forma', 'aspetto'. Secondo il *Webster Dictionary*, "antropomorfismo" ha essenzialmente due accezioni: *i)* Rappresentazione di una divinità in forma umana o con caratteristiche umane e *ii)* Attribuzione di caratteristiche umane a enti non umani. Per fare un esempio alquanto banale, praticamente tutti gli animali partoriti dalla fantasia di Walt Disney, da Donald Duck a Mickey Mouse (con la sola inspiegabile eccezione di Pluto), hanno una chiara fisionomia antropomorfa.

Nell'ambito della ricerca etologica, il termine ha assunto connotazioni interessanti legate all'identificazione di alcuni orientamenti metodologici generali nell'approccio allo studio del comportamento animale non umano. Il *Dizionario di Etologia* curato da Danilo Mainardi, uno dei più autorevoli etologi italiani ed internazionali, definisce l'antropomorfismo nel seguente modo:

[L'antropomorfismo] è la tendenza a interpretare il comportamento degli animali attribuendo loro motivazioni e finalità proprie della specie umana. Talora ciò ha portato anche, erroneamente, a giudicare in chiave morale il comportamento degli animali, fino al punto da sottoporli a processi e condanne. L'erronea abitudine a umanizzare gli animali ha per lunghissimo tempo inficiato l'interpretazione del loro comportamento e l'esempio più plateale d'antropomorfismo lo si ritrova nei bestiari medievali. Ricerche compiute sul comportamento dei bambini hanno mostrato come la tendenza ad antropomorfizzare gli animali compaia spontaneamente, e come occorrono insieme maturazione e soprattutto un'appropriata educazione perché scompaia. La medesima tendenza la si rinviene anche nelle popolazioni primitive e svolge un ruolo spesso rilevante nell'instaurarsi dei rapporti affettivi tra l'uomo e i suoi animali da compagnia. Distorcimenti interpretazioni antropomorfe del comportamento animale sono state, e in parte sono ancora, presenti a livello della divulgazione zoologica².

1 Questo saggio è il primo di una serie che tratterà degli incroci pericolosi tra ricerca e specismo. Scopo di questi articoli è mettere in evidenza alcuni casi di ricerca scientifica e filosofica nei quali le istanze metodologiche e teoriche sembrano essere condizionate (in modi che variano dall'indiretto al doloso) da una visione specista del rapporto tra esseri umani e altri animali. Ogni articolo si concentrerà su uno o più argomenti, e cercherà – laddove possibile – di offrire anche un'alternativa antispecista teoricamente credibile.

2 Danilo Mainardi (a cura di), *Dizionario di etologia*, Einaudi, Torino 1992, p. 48.

Al di là di commenti di ordine specifico, sono almeno tre i punti che si impongono all'attenzione in questa definizione e che più tardi si dovrà cercare di approfondire:

a) L'antropomorfismo è considerato, a tutti gli effetti e senza appello, un chiaro errore scientifico di valutazione che, anche a livello storico, sembra aver arrecato diversi danni nel percorso verso il raggiungimento di un'imparziale interpretazione del comportamento animale non umano;

b) Non si può fare a meno di notare come l'atteggiamento emergente da questa definizione rientri nella categoria dell'antropocentrismo binario di tipo qualitativo³. Tale considerazione andrà tenuta presente nelle riflessioni successive;

c) Pur considerandolo un errore da correggere tempestivamente con «un'appropriata educazione», la definizione riconosce il sorgere del tutto spontaneo ed istintivo dell'atteggiamento antropomorfista, sia psicologicamente (nell'infanzia umana) sia antropologicamente (nelle popolazioni primitive).

La questione, dunque, si presenta tutt'altro che chiara e, sebbene non sarà possibile sviscerare l'argomento in tutte le sue sfaccettature, sarà bene illustrare alcuni punti ed alcune teorie. In linea molto generale, è evidente che l'antropomorfismo è percepito, negli ambienti scientifici, come un errore piuttosto grossolano che non può apportare alcun beneficio al progresso delle conoscenze etologiche. Naturalmente, come ha già sottolineato Tom Regan⁴, attribuire ad altri animali caratteristiche umane, ma non esclusivamente umane, tipo "l'essere vivi", non costituisce affatto un errore antropomorfo. Il problema riguarda caratteristiche decisamente più critiche, quali – per citare l'esempio dello stesso Regan – la coscienza. Laddove determinati tratti, soprattutto comportamentali, vengono considerati esclusivi di *Homo sapiens* incorrere nell'errore antropomorfo significa macchiarsi di uno dei peggiori crimini scientifici di cui si possa essere accusati.

2. *Dulcis in fundo*, non poteva mancare il caso dei casi, la bandiera dei critici dell'antropomorfismo, il famoso *Clever Hans Phenomenon*. Per i pochissimi che non ne sono a conoscenza, Hans era un cavallo, appartenuto ad un certo Wilhelm von Osten agli inizi del XX secolo, il quale raggiunse una vasta notorietà in seguito a delle supposte finissime abilità di calcolo aritmetico. Invitato a svolgere qualunque operazione (da semplici addizioni fino a radici quadrate),

³ Al proposito, rimando al mio saggio «Dalla periferia al centro. La zoosemiotica tra antropocentrismo e biocentrismo», in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 20-38.

⁴ Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990, pp. 29-30.

Hans stupiva tutti battendo a terra uno zoccolo tante volte quant'era il risultato dell'operazione richiesta. Il mito crebbe e si alimentò con operazioni sempre più complesse e diverse prove di verifica (ad esempio, le operazioni furono scritte su una lavagna anziché essere richieste a voce), fino a quando uno studioso di nome Oskar Pfungst si rese conto che se l'interlocutore di Hans non conosceva egli/ella stesso/a la risposta, anche le risposte del cavallo erano errate. Da questa osservazione (più volte riconfermata), Pfungst concluse che la competenza aritmetica di Hans era in realtà scadente, ma che quella psicologica era sorprendentemente elevata: Hans il Furbo non aveva infatti la più pallida idea di quale operazione era chiamato a svolgere, ma si accorgeva con mirabile precisione di quando l'interlocutore fosse soddisfatto della sua risposta. Inavvertitamente, infatti, quest'ultimo segnalava, con posture o sguardi anche impercettibili, la sua meraviglia nel constatare che Hans era giunto al numero corretto, ed era esattamente in quel momento che il cavallo smetteva di battere, lasciando per l'ennesima volta tutti sbigottiti. Ovviamente, lungi dall'enfatizzare quanto eccezionale fosse una capacità del genere, gli studiosi da allora si sono semplicemente premurati di sottolineare quanto antropomorfizzare un comportamento non umano (attribuire in questo caso competenze computistiche) possa distorcere completamente la realtà dei fatti. Da quel momento si parla di effetto *Clever Hans* in tutti quei casi sperimentali dove l'animale non umano, che doveva essere il manipolato, si rivela in realtà il manipolatore.

È bene allora osservare quali precauzioni metodologiche hanno preso o prendono gli scienziati che tanto si preoccupano dell'"Effetto Hans" o di altri possibili errori antropomorfici e quali risultati queste precauzioni hanno garantito. Un classico accorgimento preventivo è il cosiddetto "Canone di Morgan" (da Conwy Lloyd Morgan, psicologo inglese vissuto tra il XIX e il XX secolo), che postula che "in nessun caso è lecito interpretare un'azione come il risultato di una facoltà psichica superiore, quando è possibile interpretarla come il risultato di una inferiore"⁵. Commenterò successivamente questa formulazione.

Il "Canone di Morgan" non è l'unico antidoto all'antropomorfismo. Un altro metodo, abbastanza tipico dei programmi di comunicazione interspecifica, è la creazione dei cosiddetti contesti *emotion-free*, ossia privi di coinvolgimento emotivo. Si prendono cioè precauzioni per evitare ogni possibile e indesiderato suggerimento al soggetto della ricerca che possa risultare in un "Effetto Hans" (espressioni facciali, relazioni affettive, ecc.). I ricercatori indossano maschere

5 Cfr. C. Lloyd Morgan, *An introduction to Comparative Psychology*, Walter Scott, Londra 1903, p. 59.

per nascondere le proprie espressioni, osservano l'animale non umano da altre stanze provviste di specchi in stile *candid camera*, lo lasciano solo in una stanza totalmente priva di persone o altri stimoli ed evitano ogni forma di interazione. I risultati di questi esperimenti *emotion-free* sono sempre stati fallimentari, cosa che ha reso molti studiosi sicuri di poter affermare che: a) gli animali non umani non sono in grado di apprendere il linguaggio umano e b) l'“Effetto Hans” è il vero cuore del problema di certe ricerche.

3. Anni fa fui invitato a insegnare in un seminario estivo di biosemiotica a Puhtu, Estonia, in quella che fu la residenza estiva di Jakob Von Uexküll e che ora è una stazione biologica gestita dall'Università di Tartu. Un posto splendido, se si eccettuano la scarsa ospitalità delle zanzare e un concetto molto discutibile di “bagno”. Nella mia lezione, che verteva proprio sull'antropomorfismo, mi trovai a discutere del “Canone di Morgan” e ad affermare, a metà tra il serio e il faceto, che questo andrebbe riformulato al contrario e dovrebbe dunque suonare così: «In nessun caso si dovrebbero interpretare azioni e comportamenti come il risultato di una facoltà psichica inferiore, se è possibile interpretarla come il risultato di una facoltà superiore». Durante la discussione a fine lezione, un collega dette alla mia provocazione un tocco di ufficialità e la chiamò il “Canone di Martinelli”. Pochi mesi prima, un altro mio collega, Kristian Bankov, dell'Università di Sofia, aveva lanciato un altrettanto semiserio “Rasoio di Bankov” (analogamente a quello di Ockham), così per un po' di tempo, il “Canone di Martinelli” divenne un'espressione discretamente nota negli ambienti semiotici (anche, ovviamente, per scherzarci sopra). Più di recente, nella stesura del mio *A Critical Companion to Zoosemiotics*⁶ ho deciso di non eccedere in narcisismo e ho ribattezzato la nozione indicata con il termine di «*Zoosemiotic Canon*».

Ad ogni modo, il problema che si presentò all'atto di nascita di questa nozione era quello di darle una forma più credibile e meno provocatoria. Innanzitutto, quali sono le maggiori contraddizioni del “Canone di Morgan” affinché un suo (quasi)contrario si rende necessario? Personalmente ne vedo almeno tre:

a. Quando parla di “possibilità” di interpretare il comportamento animale non umano in un certo modo, Morgan si riferisce a quei casi in cui è necessario fare una scelta speculativa, ossia quando un comportamento non umano *analogo* a uno umano non presenta un'evidenza empirica inappuntabile che possa far concludere che si tratti di un comportamento *omologo*. Si riferisce cioè a quei casi in cui l'animale non umano ‘sembra’ agire o riflettere in un certo

6 D. Martinelli, *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Springer, Berlin/New York 2010.

modo, simile a quello in cui noi esseri umani agiremmo o rifletteremmo nella stessa situazione. E il punto è: l'animale non umano *sembra* comportarsi così o effettivamente *si sta* comportando così?

In queste istanze, evidentemente, tutto ciò di cui disponiamo è questa *somiglianza* tra il comportamento non umano e quello umano. Quindi, a rigor di logica e in mancanza di prove contrarie, l'ipotesi di partenza è che i due comportamenti *siano* omologhi, proprio perché lo sembrano e proprio perché è l'unica cosa che sappiamo in quel dato momento. Dopo di che facciamo tutte le nostre ricerche e cerchiamo di capire se l'ipotesi iniziale viene confermata o smentita. Ma *all'inizio*, e l'inizio è la fase della ricerca di cui si occupa il "Canone di Morgan", dovremmo pensare a un'omologia.

Facciamo un esempio: abbiamo un'automobile da un lato e dall'altro abbiamo un oggetto di forma lievemente diversa che *sembra* muoversi, *sembra* avere quattro ruote, dei sedili, un volante, dei tergicristalli e un'autoradio. Per il momento non sappiamo altro. Che facciamo? Secondo me, dovremmo partire dall'idea che questo oggetto misterioso *sia* un'automobile, magari di un'altra marca, e successivamente effettuare ricerche orientate in tal senso (si tratta veramente di ruote e di sedili? C'è un motore? Un cambio? Un freno a mano? ecc.). Mi sembra un procedimento molto più conveniente rispetto a quello di pensare che quell'oggetto sia un monopattino, che quelle cose che ci sembravano sedili siano in realtà una semplice pedana, il volante un manubrio e le ruote rotelle.

Eppure il "Canone di Morgan" fa proprio questo. Non solo ci dice di non fidarci delle apparenze, ci dice anche che la realtà è una versione molto più stupida (e/o ridotta) delle apparenze. Inevitabilmente qualcosa, dei comportamenti manifesti, rimane inspiegata. Per esempio, cos'è quella 'cosa' che sembra un'autoradio? E quella specie di tergicristalli? Qui gli studiosi di comportamento animale non umano si sono inventati una soluzione *ad hoc*, una grande scatola nera dove mettere tutto ciò che non sembra spiegabile. Il nome più comune per questa scatola nera è "istinto".

Apparentemente facile da definire, almeno in contesti extra-umani, l'istinto è invece uno dei concetti più complessi e ambigui. Decenni di vivaci dibattiti tra studiosi non hanno prodotto che definizioni molto approssimative. L'istinto è stato definito come un comportamento volontario ma mai messo in atto precedentemente, come un impulso comportamentale atto ad espletare una funzione biologica, come un *pattern* eseguito senza un'idea precisa delle sue conseguenze. È evidente che tutte queste definizioni più che spiegare nascondono: esse, semplicemente, descrivono un'azione, ma non rendono

affatto conto di cause e dinamiche. In più, alcune di esse sono in reciproca contraddizione. Quello che sembra certo è che l'istinto è spesso uno strumento teorico funzionale e facile da usare, che viene impiegato per spiegare comportamenti altrimenti complicati. Come Gregory Bateson suggerisce in uno dei suoi celebri *metalogues*, l'istinto finisce più che altro con il diventare un principio esplicativo:

Figlia. Papà, che cos'è un istinto?

Padre. Un istinto, tesoro, è un principio esplicativo.

F. Ma che cosa spiega?

P. Ogni cosa... quasi ogni cosa. ogni cosa che si voglia *spiegare con esso*.

F. Non dire sciocchezze. Non spiega la forza di gravità.

P. No. Ma è così perché nessuno vuole che l'istinto spieghi la forza di gravità. Se qualcuno volesse, la spiegherebbe. Si potrebbe semplicemente dire che la luna ha un istinto la cui forza varia in maniera inversamente proporzionale al quadrato della distanza...

F. Ma non ha senso, papà.

P. Sì, sono d'accordo. Ma sei tu che hai tirato fuori l'istinto, non io.

F. D'accordo... ma allora che cos'è che spiega la forza di gravità?

P. Niente, tesoro, perché la forza di gravità è un principio esplicativo.

F. Ah?

Quella di Bateson è forse la migliore spiegazione possibile del concetto di istinto. È intelligente, arguta e ironica a sufficienza per farci capire quanto sia esagerato il valore che diamo a questa nozione. Se considerassimo il numero (sproporzionato) e il tipo di azioni, dalla più semplice alla più clamorosamente complessa, che crediamo istintive, tanto varrebbe definirle in uno dei seguenti modi: "potere soprannaturale", "arma invincibile", o – più umilmente – "soluzione finale". Al che, sarebbe anche il caso di aggiungere: a) dove si può acquistare un po' di istinto, b) quanto costa, e c) se è legale.

Il problema, temo, è che si tratta di una nozione troppo flessibile. Una volta stabilito che l'istinto è un impulso che spinge l'animale (incluso quello umano) a eseguire un (limitato) numero di azioni, e sono pienamente d'accordo che si tratta di azioni eseguite *prima* che se ne abbia una rappresentazione mentale, diventa estremamente semplice applicare questa definizione ad ogni situazione dove la rappresentazione mentale non è deducibile (ossia, nella gran parte dei casi, non viene verbalizzata da chi la vive. Capito, no? Così rimangono nel calderone solo gli animali non umani).

Qui sta la differenza: se noi producessimo le nostre ipotesi in accordo con

7 Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1976, pp. 75-76.

le nostre osservazioni, guarderemmo, ad esempio, un castoro che taglia i suoi pezzi di legno per la diga in modo così meticoloso che alla fine hanno tutti lo stesso peso (ed è veramente ciò che accade⁸), e penseremmo che, sì, in effetti, *il castoro sta tagliando i suoi pezzi di legno per la diga in modo così meticoloso che alla fine hanno tutti lo stesso peso*. Viceversa, con il “Canone di Morgan”, abbiamo un problema: la nostra ipotesi implica una facoltà psichica superiore. E questo non va bene se è *possibile* interpretare lo stesso comportamento come il risultato di una facoltà inferiore. Insomma, ci serve che il castoro sia stupido, che non rifletta così tanto da valutare i pezzi di legno secondo il rapporto dimensione/peso (ma sarà veramente così geniale pensare una cosa del genere?). Ecco così che *compiamo una dose di istinto*: il castoro non ha la più pallida idea di quello che fa, però ha un superpotere che lo induce a confezionare i pezzi della sua diga in modo tale che pesino sempre in modo costante per poterli trasportare dal bosco al lago.

A parte le valutazioni generali sull'istinto in sé⁹, la domanda è: in questo caso era veramente *possibile* applicare una facoltà psichica inferiore? Perché questo è quello che dice Morgan: non dobbiamo pensare a una facoltà superiore, quando è *possibile* pensare a una inferiore. Altrimenti, ne deduciamo, dovremmo accontentarci di quella superiore, giusto? E allora chiediamoci: sulla base di quale principio possiamo applicare la nozione di istinto al comportamento del castoro? È *possibile*? Beh, naturalmente, tutto è possibile, se lo vogliamo. Ma allora il sarcasmo di Bateson ci sta tutto, perché in tal modo non abbiamo fatto altro che usare l'istinto come un principio esplicativo: spieghiamo così il comportamento del castoro perché *ci va* di spiegarlo così. Di fatto, dunque, non lo spieghiamo in senso scientifico. Quindi, cosa intendeva esattamente Morgan

8 Remy Chauvin e Bernardette M. Chauvin, *Il mondo animale e i suoi comportamenti complessi*, trad. it. di S. Brilli Cattarini, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 148-149.

9 La discussione sull'istinto non si dovrebbe comunque fermare qui, dato che il suo utilizzo eccessivo mi sembra piuttosto pericoloso per la ricerca scientifica. Gli studiosi dovrebbero assumere un atteggiamento molto critico verso quei colleghi che ricorrono facilmente a questa scatola nera. In generale, qualunque applicazione della nozione di istinto ad azioni complesse e articolate in più fasi dovrebbe essere proibita, o accettata *solo se* motivata empiricamente: è molto facile aprire la scatola nera e ficcarci processi e azioni che non siamo capaci di spiegare diversamente. Così, però, non facciamo scienza: siamo molto più vicini alla religione. Che differenza c'è tra dire che il castoro ha agito per istinto e dire che ha agito su ordine di Dio? E perché non dei marziani? Intendo essere molto fermo su questo punto perché voglio proteggere la nozione di istinto da una massiccia banalizzazione. *Esiste* un numero di fenomeni umani e non che traggono origine da processi pre-cognitivi e che producono un'azione reale. Se vogliamo capirci qualcosa di queste istanze, dovremmo prima di tutto circoscriverle: una fuga immediata dal pericolo, certi movimenti che supportano bisogni fisiologici, certe competenze innate nella cura parentale, ecc. Questo è ciò che chiamerei istinto. Strategie di caccia, cure parentali più elaborate, relazioni sociali, ecc. se cominciamo a chiamare “istinto” anche queste cose, non è necessario dare lavoro agli etologi. Basta interpellare un prete.

con l'espressione "è possibile"? Possibile in senso scientifico, o semplicemente in senso retorico?

b. Che cosa si intende per facoltà psichica "superiore" ed "inferiore"? Più o meno simile alle facoltà psichiche umane? Se sì, come sono pronto a scommettere, allora siamo di fronte al tipico pregiudizio antropocentrico che la ricerca seria dovrebbe evitare con la stessa cautela cui fa ricorso per l'antropomorfismo. Se esiste un paradigma transpecifico per interpretare le facoltà psichiche, sarebbe forse più opportuno usare l'adattabilità. Una facoltà psichica è tanto superiore quanto meglio permette a chi la possiede di adattarsi al proprio ambiente e alle proprie esigenze. Sempre Bateson ha qualcosa da dirci in proposito. In contesti sperimentali, egli sostiene, l'intelligenza dell'animale non umano è testata secondo quattro aspetti: 1) l'animale riesce o meno a percepire la differenza tra lo stimolo X e lo stimolo Y; 2) l'animale riesce o meno a percepire che questa differenza è un suggerimento su come comportarsi; 3) l'animale riesce o meno a percepire che il comportamento in questione ha un effetto positivo o negativo sul rinforzo; e 4) l'animale riesce o meno a scegliere di eseguire il 'giusto' comportamento, anche dopo aver appreso in cosa esso consista¹⁰. Come si può facilmente dedurre, i quattro aspetti sono ordinati per priorità: il 4 è possibile se si è eseguito il 3, il 3 se si è eseguito il 2, e così via. Quindi, il punto 4 è quello che dovrebbe rivelare la famigerata "facoltà psichica superiore", almeno rispetto a 3, e 3 rispetto a 2, ecc. Ora, Bateson si chiede, sarà vero che gli sperimentatori testano gli animali non umani per tutti e quattro questi aspetti?

Voglio ora considerare per un momento l'arte di addestrare gli animali. L'impressione che ho ricavato conversando con quelle abilissime persone che sono gli istruttori (sia di delfini, sia di cani-guida), è che come primo requisito essi abbiano la capacità d'impedire all'animale di compiere scelte a livello del passo 4. Bisogna che all'animale sia continuamente ben chiaro che, quando esso sappia qual è la cosa giusta da fare in un dato contesto, quella è l'unica cosa che *può* fare, e senza tante storie. Detto altrimenti, condizione prima per il buon successo nel circo, è che l'animale rinunci a usare certi livelli superiori della sua intelligenza¹¹.

c. Una qualunque azione, anche la più semplice, non ha mai un impatto univoco e di conseguenza non può mai essere interpretata monoliticamente. Un canone che promuove la semplicità è sostanzialmente un canone che preferisce 'impacchettare' l'osservazione in modo che dia meno fastidio possibile.

Hans era senza dubbio incapace di effettuare calcoli matematici, quindi per

10 G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 406.

11 *Ibidem*, p. 407.

Morgan tutto ciò che ci serve sapere di quel cavallo è che non era un buon matematico (facoltà psichica superiore), ma semplicemente manipolava i suoi osservatori (facoltà psichica inferiore). Tuttavia, mi chiedo, perché essere così superficiali? Perché valutare i dati solo in senso negativo, come qualcosa (l'abilità matematica) che *non* è accaduto? Fino a prova contraria, ci stiamo confrontando con un cavallo che, di fronte a decine e decine di osservatori diversi, è sempre – o quasi sempre – stato capace di cogliere espressioni facciali e posture, a rielaborarle mentalmente e a capire quale, tra le tante, costituiva un messaggio di approvazione.

Forse c'era anche più di questo. Hans non solo distingueva tra approvazione e non approvazione, ma anche tra diversi gradi di approvazione. Immaginiamo la scena: qualcuno chiede ad Hans di risolvere la radice quadrata di 441 (che, come ho appena controllato, è 21). Il pubblico è determinato a screditare il signor von Osten, pertanto non ha la minima intenzione di applaudire o di complimentarsi fino a quando non sarà assolutamente chiaro che Hans si è fermato a 21. Hans, tra la diffidenza generale, comincia a battere lo zoccolo per terra. Dopo due o tre battute c'è già una discreta gamma di riflessioni tra gli osservatori: qualcuno accenna un sorrisetto, qualcuno si immagina che il cavallo non arriverà nemmeno a 10, qualcun altro pensa che, intanto, ha cominciato a contare. Il tutto è accompagnato da espressioni non verbali che, oltre a rappresentare stati d'animo diversi, variano anche a seconda dell'individuo (si pensi a quanti sono i modi di ridere). Hans capisce già che tutte quelle espressioni non fanno testo e continua a battere lo zoccolo. Dopo 10 battute, chi aveva scommesso che Hans si sarebbe fermato prima, ha già un primo moto di sorpresa-approvazione, del tipo «Però, mica male la bestia!». Altre espressioni, di diverso tipo, compaiono sui volti degli osservatori. Anche qui, Hans *filtra* e procede imperterrito. Siamo a 18-19 battute: l'eccitazione generale cresce, il pubblico è sorpreso, entusiasta o incredulo. Queste sono tutte espressioni che potrebbero passare facilmente per messaggi di definitiva approvazione e che hanno apparentemente pochissima differenza con questi in termini di *display*. Ma no, Hans si rende conto che la fine dell'esercizio non è ancora giunta. Arriva a 21 e solo in questo momento riesce a capire che l'espressione dei suoi osservatori corrisponde esattamente al tipo di approvazione che sta cercando: quella definitiva, quella che gli dice che deve fermarsi lì.

Secondo me, una facoltà del genere è eccezionale e, senza dubbio, 'superiore'. Un ipnotista o uno psicologo non saprebbero fare meglio. Eppure, per Morgan e i suoi seguaci (diretti e indiretti), tutto questo sembra non avere importanza: quello che conta è che Hans non era una sorta di Einstein. Che fosse una sorta

di Freud non basta. Perché?

4. Le contraddizioni del “Canone di Morgan” forniscono le basi per elaborare il “Canone di Martinelli” (se lo chiamiamo in un altro modo va bene lo stesso, ovviamente). Tuttavia, lo sviluppo di un tale concetto non dovrebbe essere solo oppositivo, ma anche propositivo. Ad esempio, la questione dell’antropomorfismo presenta diversi punti oscuri. Che cosa è realmente antropomorfo se tante caratteristiche sono umane-ma-non-solo-umane? L’antropomorfismo va veramente rifiutato *in toto*? E, soprattutto, non è che la paura dell’antropomorfismo finisca con l’essere più dannosa dell’antropomorfismo stesso? Negli ultimi 20-30 anni, diversi studiosi di animali non umani hanno deciso che l’antropomorfismo non fa più paura, rispondendo «No» alla seconda domanda e «Beh, in effetti, sí» alla terza. Essi hanno capito che promuovere una certa empatia tra esseri umani ed altri animali non è necessariamente un errore e che – anzi – evitarla a tutti i costi può essere molto fuorviante. Il caso più evidente è senz’altro quello di Marc Bekoff¹², ma un esempio che vorrei citare è quello del cosiddetto antropomorfismo critico, promosso da Luisella Battaglia in *Etica e diritti degli animali*:

[...] il cosiddetto *antropomorfismo critico* [è un] metodo che intende usare criticamente l’esperienza umana per riconoscere le manifestazioni della sofferenza, ponendo a confronto le nostre più immediate intuizioni soggettive con i dati e le nozioni desunti dagli studi di neurofisiologia comparata, etologia, zoologia, ecc. In tal modo, l’empatia, caratteristica dell’antropomorfismo classico, verrebbe temperata e integrata dalle conoscenze scientifiche relative alla vita e al comportamento di determinate specie. A sostegno di tale approccio, si può rilevare che se le somiglianze tra umani e non umani sono ritenute sufficienti per consentire estrapolazioni di risultati in test e ricerche, dovrebbero allo stesso modo considerarsi sufficienti per quanto riguarda l’accertamento delle capacità di soffrire. In ogni caso, ove esistano dubbi circa la nostra interpretazione della sofferenza, il beneficio del dubbio dovrebbe valere a favore del soggetto più debole; in particolare, il presupposto della somiglianza, dove non vi è chiara evidenza del contrario, dovrebbe giocare a vantaggio dell’animale¹³.

In altre parole, se, come spesso accade, la ricerca scientifica sugli animali non umani – sia quando mirata a studiare gli animali stessi, sia quando invece volta a studiare gli esseri umani *attraverso* gli altri animali, come nel caso della ricerca biomedica – si basa sulla presupposizione di somiglianza tra esseri

12 Cfr., tra i tanti, Marc Bekoff, «Cognitive Ethology and the Explanation of Nonhuman Animal Behaviour», in Jean-Arcady Meyer e Herbert L. Roitblat (a cura di), *Comparative Approaches to Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995, pp. 119-150.

13 Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 123-124.

umani e non umani, allora sarebbe più corretto applicare lo stesso principio ovunque:

Non è possibile [...] affermare la somiglianza con gli animali, quando li utilizziamo come cavie, per fondare i nostri *diritti* e, nel contempo, sostenerne la diversità, come soggetti morali, per eludere i nostri *doveri*¹⁴.

Quello che la Battaglia suggerisce è che le speculazioni filosofiche sul comportamento degli animali non umani dovrebbe concertare i dati scientifici con le riflessioni etiche, in modo che queste ultime supportino i primi, quando questi non sono totalmente esaustivi. Se la scienza non è in grado di fornire una risposta completamente affidabile ad un dato fenomeno, allora l'ultima parola dovrebbe spettare all'etica. E l'etica, come base concettuale della moderna giurisprudenza, è basata sul principio che il soggetto più debole, quello che non è in grado di verbalizzare ciò che fa e cosa intende con ciò che fa, deve essere maggiormente tutelato e protetto. Si tratta dello stesso principio applicato ai bambini o alle categorie cosiddette svantaggiate.

Tornando ad aspetti prettamente scientifici, la conclusione della Battaglia è che tutte le manifestazioni generalmente emotive che precedentemente consideravamo pericolose per la ricerca scientifica (soprattutto l'empatia, considerata il primo fattore generativo dell'"Effetto Hans"), se maneggiate con cura, diventano utili per l'intero apparato teorico. Per definizione, l'empatia aiuta la comprensione, quindi è più facile interpretare un dato fenomeno se chi lo osserva ci si identifica, almeno un po'. In più, passo dopo passo stiamo scoprendo fenomeni e comportamenti che "assottigliano" i margini umani di specie-specificità, rivelandoci che istanze etologiche che credevano palesemente ed esclusivamente umane appartengono in realtà a varie specie (per fare un esempio classico, è stato scientificamente provato che molte specie animali si danno reciprocamente dei nomi, sebbene il dare "nomi" ad altri animali è stato tradizionalmente considerato un atto di debolezza antropomorfista). Infine, è sempre bene ricordare che gli animali non sono solo il soggetto della ricerca scientifica umana: essi sono anche la categoria alla quale gli esseri umani appartengono. Noi non siamo *più o meno* simili agli altri animali. Noi *siamo* animali. Ignorare questo aspetto (e quindi creare distanze emotive) significa ignorare un aspetto cruciale della storia.

5. Alla luce di quanto detto, possiamo pensare ad una formulazione accettabile

14 *Ibidem*, p. 124.

di un "Canone" *alternativo* a quello di Morgan (per comodità, lo chiameremo CA), che non mostri chiari segni di specismo (sia esso intenzionale o meno). Riformuliamo la regola (al netto della mia originale provocazione): «Azioni o comportamenti dovrebbero essere interpretati come il risultato di una facoltà psichica *appropriata* al contesto e alle evidenze disponibili in un dato momento, siano esse indici di una facoltà inferiore o superiore». Alcuni commenti:

a) Diversamente dal "Canone di Morgan", il CA affronta il problema delle capacità inferiori o superiori in termini di possibilità abduittiva¹⁵ e non retorica. Si osserva un fenomeno comportamentale X (ad esempio, il nostro castoro che confeziona e trasporta pezzi di legno dello stesso peso); X può essere spiegato con le ipotesi A (il castoro è mentalmente capace di stimare il peso dei pezzi partendo dalla loro dimensione) o B (il castoro è guidato dall'istinto); X fa pensare ad A sulla base di una somiglianza percepita con A_U (ossia, A eseguita da esseri umani); dunque esiste un buon motivo per perseguire l'ipotesi A. Il che non significa automaticamente dare A per certo. Significa semplicemente che la nostra *ipotesi di ricerca* è per ora A e che i prossimi passi investigativi saranno orientati verso A. Se dovessimo fallire in questo percorso, ossia se A non fosse *plausibile*, allora cominceremo a considerare altre ipotesi.

b) Il CA, quindi, mira all'economicità della ricerca. Perseguire A è più economico che perseguire B, perché A ci ha già fornito delle tracce e degli strumenti di ricerca.

c) Il CA rifiuta i criteri di differenziazione tra facoltà psichiche inferiori e superiori, così come suggerite dal "Canone di Morgan". Esso suggerisce invece che tali criteri dovrebbero concentrarsi su nozioni, come quella di *Umwelt*, adattamento, evidenza empirica, ecc. Le ipotesi interpretative che si fondano su concetti come l'istinto sono per principio anti-scientifiche, perché di fatto promuovono una semplificazione che, oltre che irrealistica, è anche pre-empirica.

d) Il CA, pertanto, considera ogni fenomeno comportamentale come complesso ed articolato su più livelli e rifiuta ipotesi riduttive e unilaterali. Un esempio come quello del cavallo Hans rappresenta un caso paradigmatico di come un fenomeno etologicamente articolato venga ridotto a una semi-barzelletta grazie allo scetticismo di certi studiosi che si rifiutano di considerare l'episodio in tutte le sue sfaccettature. Una volta stabilito che Hans non era capace di effettuare calcoli matematici, questi studiosi hanno completamente ignorato

¹⁵ Il riferimento è naturalmente al concetto di abduzione postulato da Charles S. Peirce, «On the Logic of Drawing History from Ancient Documents especially from Testimonies», in *Collected Papers*, v. 7, par. 219, 1901.

l'altrettanto impressionante capacità del cavallo di interpretare la prossemica e il linguaggio del corpo, perdendo di conseguenza un'ottima opportunità per approfondire le conoscenze del comportamento equino.

e) Il CA sostiene con convinzione l'antropomorfismo critico e, dunque, respinge le ipotesi riduttive anche su base etica. Se l'interpretazione del fenomeno comportamentale X è resa difficile dall'impossibilità di raggiungere una conclusione scientificamente affidabile, allora – oltre alle motivazioni già riportate al punto a – un'altra ragione di perseguire A è quella etica: «Il presupposto della somiglianza, dove non vi è chiara evidenza del contrario, dovrebbe giocare a vantaggio dell'animale»¹⁶.

f) Da un punto di vista scientifico, il CA promuove l'empatia come risorsa metodologica e, più generalmente, sostiene un uso bilanciato dell'antropomorfismo. L'antropomorfismo dovrebbe essere evitato quando applica predicati specie-specifici umani ad altri animali e quando produce percezioni distorte e fuorvianti della realtà analizzata. Viceversa, dovrebbe essere incoraggiato, quando, attraverso l'empatia, aiuta la comprensione di un dato fenomeno, quando favorisce approcci biocentrici e antispecicisti agli animali non umani e quando è usato per finalità didattiche al fine di facilitare atteggiamenti di accettazione e compassione interspecifiche.

g) Per dirla in termini gandhiani, il CA aspira ad essere una *tecnologia appropriata*.

16 L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 124.

Filippo Trasatti

Che cosa vogliono le immagini animali?¹

In uno dei saggi inaugurali del campo dei *Visual studies*², «Che cosa vogliono “davvero” le immagini?»³, lo studioso americano William J. Thomas Mitchell ha provato a rovesciare qualche luogo comune sul potere delle immagini nella nostra cultura e a indicare nuovi campi di ricerca. Ripercorrendo la sua analisi e seguendo, soprattutto, le (poche) tracce presenti nel suo articolo riguardo agli animali, o più precisamente alle immagini di animali, intendo in primo luogo proporre alcune riflessioni sulla pornografia dell'immagine animale e in secondo luogo indicare alcune direzioni di ricerca per un'etica dell'immagine animale che faccia proprie le competenze interdisciplinari dei *Visual studies*.

Pornografia dell'immagine animale

Mitchell comincia il suo saggio provando a giustificare il motivo per cui ha scelto un titolo che sembra suggerire un'interpretazione feticistica e animistica delle immagini, interpretazione basata su culti del passato che conferivano potere agli oggetti inanimati. Tale visione “superstiziosa” continua a sopravvivere ai giorni nostri, malgrado non siamo facilmente disposti ad ammetterlo⁴.

1 Questo saggio è stato presentato in una versione leggermente modificata e con il titolo «Where Am I When Looking at You?» al Convegno «The Ethics and Politics of Representation», tenutosi all'Università degli studi di Bergamo, il 27 ottobre 2011.

2 Per un primo inquadramento, cfr. la voce di Cristina Demaria, «Cultura visuale», in Michele Cometa, Roberta Cogliatore e Federica Mazzara (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma 2004, pp. 151-158.

3 Questo saggio si trova nella raccolta italiana a cura di M. Cometa, *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, trad. it. di V. Cammarata, A. L. Carbone e F. Mazzara, duepunti edizioni, Palermo 2008, pp. 141-161. Nel saggio «Mostrare il vedere. Una critica della cultura visuale», *ibidem*, pp. 52-53, Mitchell sostiene che la cultura visuale «prende posizione rispetto a una serie di ipotesi che è ancora necessario provare: per esempio, che la visione sia (come credo) una costruzione culturale, che si impara e si coltiva e non è data semplicemente per natura; e che perciò essa possa avere una storia connessa, in modo ancora da chiarire, alla storia delle arti, delle tecnologie, dei media e delle pratiche sociali di display e spettatorialità; e (infine) che sia profondamente radicata nelle società umane, nell'etica e nella politica, nell'estetica e nell'epistemologia del vedere e dell'essere visti».

4 Mi limito qui a rimandare a teorici che si sono confrontati in modo decisivo con il tema del

Il punto è decisivo perché ha a che fare con l'ontologia stessa dell'immagine, con la sua duplice natura: l'immagine non è solo una cosa disposta su un supporto materiale (che sia marmo o schermo del computer costituito da pixel accesi e spenti), ma è anche qualcos'altro che si distacca dal proprio supporto, che *si anima* nell'incontro con lo sguardo dello spettatore.

L'inglese distingue tra questi due aspetti dell'immagine attraverso la coppia di concetti *picture/image*, ben illustrati nella stessa lingua dal detto: «*You can hang a picture, but you can't hang an image*» (si può appendere una *picture*, ma non una *image*)⁵. La distinzione, semplificando molto, è tra immagine su supporto materiale e immagine immateriale. Quest'ultima è sì immagine mentale ("*imagerie*"), ma allo stesso tempo allude all'immaginario. Non c'è bisogno di insistere su questo punto che ci porterebbe troppo lontano, ma si comprende facilmente che in questo sdoppiamento dell'immagine sono da subito in gioco una serie di coppie metafisiche di cui lo stesso Mitchell, facendo propria la pratica decostruzionista derridiana, è consapevole.

Decostruire questi assunti metafisici attraverso la riflessione sulle immagini di animali potrebbe avere una notevole portata innovatrice, non solo nel campo dei *Visual studies*: se la metafisica umanistica funziona come una macchina antropologica che delimita "l'Umano" separandolo da "l'Animale", si può dire allora che essa opera distinguendo nel pensiero gli aspetti razionali (legati alla coscienza e al linguaggio), che apparterrebbero alla parte propriamente (puramente) umana, dalle immagini (legate all'immaginario e all'inconscio) che apparterrebbero alla nostra sfera animale⁶; come sostiene Gilles Deleuze, poiché il pensiero è sempre stato ossessionato dall'immagine, è possibile spingersi oltre e affermare che nell'immagine rimossa del pensiero c'è l'immagine dell'altro animale⁷. E che lo *choc* del pensiero di cui parla lo stesso Deleuze starebbe, forse, in questo incontro intimo e rimosso con l'animale che sempre siamo.

Tornando alle immagini che invadono il nostro spazio visivo, alle innumerevoli immagini offerte al nostro sguardo sui più diversi supporti materiali, oggi più che mai, che cosa significa davvero chiedersi: «*Che cosa vogliono?*».

feticismo: Karl Marx e Walter Benjamin e, in ambito psicoanalitico, Sigmund Freud.

⁵ L'esempio è dello stesso Mitchell, «Scienza dell'immagine. Quattro concetti fondamentali», in *Pictorial Turn*, cit., p. 9.

⁶ Nella storia della filosofia occidentale è presente una ricchissima riflessione sul rapporto tra pensiero e immagine che parte da Platone e arriva almeno fino a Henri-Louis Bergson. Per una ricostruzione di questa lunga storia, cfr. Jean-Jacques Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999, in particolare la parte III.

⁷ Cfr., in particolare, Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, soprattutto il capitolo III intitolato «L'immagine del pensiero», pp. 169 e segg.

Se siamo d'accordo sul fatto che esse posseggono un immenso potere su di noi (basti pensare all'uso ubiquitario delle immagini nella comunicazione politica e pubblicitaria, che sotto molti aspetti oggi si sovrappongono), Mitchell ci chiede di riformulare la domanda nel modo seguente:

La questione non è cosa *fanno* le immagini bensì cosa *vogliono*: non potere, ma desiderio, non il modello del dominio da contrastare, ma quello del subalterno da interrogare, (o meglio) da invitare a parlare⁸.

Ossia, operando un capovolgimento cortocircuitante, Mitchell propone di interrogare le immagini a partire dalla loro impotenza e dal loro desiderio, come soggetti subalterni, modalità questa che «apre il campo all'effettiva dialettica di potere e desiderio nella nostra relazione con le immagini»⁹.

Anche se Mitchell non fa ancora riferimento agli animali, la connessione con questi appare ovvia: quando si parla di soggetti subalterni, oggetti e vittime dello sguardo voluttuoso, della violenza oculare e ispettiva, è evidente che gli animali, gli schiavi e le donne stanno dalla stessa parte. Ecco allora che questa domanda ci porta d'un balzo al di là dello specchio: «Il potere che le immagini vogliono si manifesta come *mancanza*, non come possesso»¹⁰. Possiamo così cominciare a interrogare le immagini (e a interrogarci) non tanto e non solo sul loro potere su di noi, ma *sul nostro potere su di loro*. E qui Mitchell giunge finalmente ad un esplicito riferimento agli animali:

Potremmo senza dubbio elaborare il rapporto tra immagini, femminilità e negritudine molto più a fondo, considerando altre variazioni della condizione dello statuto subalterno delle immagini in termini di altri modelli di genere, identità sessuale, collocazione culturale e perfino di identità di specie (supponiamo, per esempio, che i desideri delle immagini siano modellati sui desideri degli animali? Che cosa intende Wittgenstein quando, di frequente, si riferisce a certe metafore filosofiche dominanti in termini di "strane immagini"?)¹¹.

Lasciamo per un momento da parte le «strane immagini» di Wittgenstein, togliamo le parentesi e «supponiamo» pure, senza esitazione, che «i desideri delle immagini siano modellati sui desideri degli animali», dal momento che le immagini di animali non solo, al pari di altre immagini, ci guardano, ma riguardano direttamente (e obliquamente) i nostri rapporti di potere su di loro, i nostri desideri che rimuovono totalmente i loro o li plasmano sui nostri.

8 W.J.T. Mitchell, «Che cosa vogliono "davvero" le immagini?», in *Pictorial Turn*, cit., p. 146.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*, p. 148.

11 *Ibidem*.

Che cosa significa, però, affermare che i desideri delle immagini sono modellati sui desideri *degli* animali? Un'affermazione del genere, ad una prima lettura, può risultare ambigua e prestarsi a interpretazioni diverse. Molto cambia, infatti, se consideriamo i desideri degli animali in senso soggettivo o in senso oggettivo, ossia se consideriamo gli animali come soggetti portatori di desideri (di cui le immagini possono essere una rappresentazione, più o meno filtrata dalle nostre categorie) oppure se li consideriamo come oggetti del nostro desiderio, nel duplice senso di un desiderio diretto verso di loro oppure di un desiderio di cui gli animali sono rappresentazione metaforica.

Anche se Mitchell non lo dice, è possibile che la nostra modalità di appropriazione delle immagini assomigli al modo in cui trasformiamo i viventi in cose, al modo in cui cambiamo lo statuto ontologico degli oggetti osservati per introiettarli nel nostro immaginario. Chiedersi che cosa vogliono le immagini può pertanto significare sia ri-animarle che restituire loro la carne; non disambiguarle, ma al contrario riconsegnarle a quell'*ambiguità* vitale di cui parla Merleau-Ponty a proposito dei corpi senzienti e sentiti:

La visione è presa, o si fa, nel mezzo delle cose – cioè là dove un visibile incomincia a vedere e diventa visibile per se stesso e grazie alla visione di tutte le cose, là dove persiste, come l'acqua madre nel cristallo, l'indivisa comunione del senziente e del sentito¹².

Accade, invece, che ci troviamo continuamente di fronte a immagini di animali pornografiche, a immagini cioè che stimolano il nostro desiderio di mangiarli (materialmente e simbolicamente) o, comunque, di mantenerli assoggettati al campo del nostro sguardo, del nostro controllo e del nostro consumo. Siamo letteralmente inflazionati da immagini di animali usati come valore aggiunto (affettivo e simbolico) delle merci in vendita (siano queste automobili, uomini politici o viaggi nella *wilderness* perduta), in quanto in grado di ricreare quell'illusione di calore e vitalità, di "naturalzza" e desiderabilità, che ne rafforza il carattere feticista. In tal modo, l'uso pornografico delle immagini di animali contribuisce ad occultare ancora di più la struttura sociale e il dominio della società capitalistica di mercato in cui viviamo e di cui gli animali, insieme a noi, sono le vittime (doppiamente vittime, in questo caso). L'immagine pornografica è prodotta per il consumo immediato; il rapporto con essa si risolve nello spazio ristretto delimitato dal supporto e dall'obiettivo, dove, appunto, ciò che viene meno è il fuori-campo, la mediazione sociale e culturale, l'intreccio complesso

12 Maurice Merleau-Ponty, «L'occhio e lo spirito», trad. it. di A. Sordini, in *Id.*, *Il corpo vissuto*, F. Fergani (a cura di), Il Saggiatore, Milano 1979, p. 207.

di poteri, desideri e corpi¹³.

C'è poi un altro aspetto da prendere in considerazione. Facendo riferimento alla teoria lacaniana del desiderio e del soggetto strutturati a partire dalla mancanza, Mitchell, al pari di molti altri teorici, prosegue la sua analisi mettendo in evidenza lo stretto rapporto che intercorre tra immagine, mancanza e morte. Forse il rapporto con le immagini di animali – e, aggiungerei, con le storie di animali, altrettanto importanti per la nostra formazione – ci dice qualcosa sui processi attraverso i quali diveniamo soggetti, se, come dice Jacques Derrida,

il sacrificio carnivoro è essenziale alla struttura della soggettività, cioè anche al fondamento del soggetto intenzionale¹⁴.

Il soggetto, tipicamente maschile, «accetta il sacrificio e mangia carne»¹⁵, materialmente e simbolicamente¹⁶. Il processo di incorporazione simbolico e materiale dell'animale struttura non solo il nostro campo immaginario, ma anche il modo in cui ci immaginiamo in rapporto all'alterità non umana.

Etica dell'immagine animale

Se è vero che l'antropocentrismo, che fonda e informa la nostra cultura, si nutre dell'immaginario animale per strutturare le differenze in gerarchia, probabilmente c'è motivo di ritenere che la connessione tra le linee di ricerca dei *Visual studies* e quelle degli *Animal studies* possa contribuire alla causa della liberazione animale e umana, in quel cantiere aperto che è la critica antispecista. Mi limiterò qui a indicare solo alcuni percorsi di ricerca, tra i molti possibili, che in parte sono stati intrapresi ma che comunque attendono nuovi e più fruttuosi sviluppi.

Il primo ambito di studi, semplice solo all'apparenza, ma in realtà vasto e complesso, è quello storico-genealogico dei modi in cui l'*immagine* dell'animale ha nutrito e conformato (per analogia e differenza) il nostro immaginario.

13 Da questa prospettiva bisognerebbe chiedersi: quando mostriamo immagini di animali straziati e torturati, forzandole ad esprimere un *nostro* desiderio, seppure della loro liberazione, pur facendolo con le migliori intenzioni, davvero rendiamo loro il servizio migliore? E ancora: faremmo lo stesso con i corpi straziati di esseri umani? E infine: non c'è tra l'esibire e l'occultare un mondo aperto di possibilità da esplorare?

14 Jacques Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 69.

15 *Id.*, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2010, p. 39.

16 Per chi fa delle differenze un punto centrale del dinamismo della teoria, questa differenza tra materiale e simbolico non può apparire indifferente.

In altre parole, niente di meno che la storia della nostra umanità da quando si è compresa in relazione all'animale, cioè almeno, per quanto ad oggi ne sappiamo, dalle caverne di Lascaux al *transhuman*. Questo ambito comprende l'immenso campo di ricerca della storia delle immagini d'arte. Senza dubbio, il *Ritratto di Carlo V col cane* e *La madonna del coniglio* di Tiziano ci dicono qualcosa del modo di pensare e utilizzare gli animali nel Cinquecento, così come i bestiari, le miniature e i portali medievali ci raccontano qualcosa della forte presenza degli animali nella cultura di quell'epoca, nel corpo dei testi come pure in quello del mondo. Più in generale, dunque, la storia delle immagini d'arte può aiutarci a comprendere come gli umani si rispecchiano negli altri animali e li trasformino in simboli iconografici per rappresentare la propria cultura e il proprio essere nel mondo.

Ovviamente, vanno esplorate non solo le immagini visive – e non solo quelle bidimensionali –, ma anche le metafore e le figure che hanno strutturato, nel corso della storia, sia il nostro "senso comune", sia i discorsi disciplinari. Perché, come ci ricorda Carol Adams¹⁷, le metafore letteralmente uccidono, permettendoci di giustificare ideologicamente lo sterminio, la dominazione, lo sfruttamento di animali umani e non umani. Il linguaggio è fondamentale nei dispositivi di dominio. Dobbiamo, allora, imparare a rovesciare il senso comune che utilizza il linguaggio per celare la violenza e i rapporti di oppressione. Bisognerebbe poi lavorare anche sulle modalità con cui il corpo del testo ha incluso, assoggettato, assimilato, marginalizzato, testualizzato appunto, i corpi animali in termini primariamente di mancanza (vuoti e silenzi), ritmo e movimento.

Un secondo ambito di studi¹⁸ è quello che, con un termine foucaultiano, si potrebbe definire la ricerca sui *regimi scopici*, ossia di come il nostro sguardo, insieme ai dispositivi tecnici, alle regole procedurali e ai saperi artigianali, ha dato forma a epistemologie che hanno oggettivato il mondo degli animali e i loro corpi, dissezionandoli, plasmandoli e predisponendo al tempo stesso le strategie per dissezionare, controllare e rendere docili i corpi umani. Qui ovviamente i saperi scientifici (prima di tutto quelli medici e biologici) si intrecciano con la storia della tecnologia, entrambi in relazione con l'immaginario. Ogni qualvolta

17 Cfr. Carol J. Adams, «La guerra sulla compassione», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 23-38.

18 Qui vanno ricordate almeno due diverse direzioni di ricerca che sono state proposte in modo esemplare da Michel Foucault ne *La nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1998 e da Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, MIT Press, Cambridge (MA) 1992.

entra in scena, un dispositivo tecnico (ad esempio, il microscopio) apre e chiude un campo del sapere, ridisegna i contorni del visibile e del dicibile e le loro cerniere, ripartisce il vivente dal non vivente. Una storia dello sguardo, insomma, che mostri tutti i chiaroscuri della nostra visione¹⁹. Seguendo Mitchell:

Un concetto dialettico di cultura visuale non può accontentarsi di una definizione del proprio oggetto in quanto *costruzione sociale dell'ambito visuale*, ma deve insistere sull'esplorazione dell'inverso chiasmico di questa asserzione, la costruzione visuale dell'ambito sociale²⁰.

Uno spazio di ricerca, forse ancora più interessante, si apre infine a partire da quella che si può definire un'«etica della forma»²¹. L'istanza etica consiste nel proporre, al posto di una trasparenza simulata, l'esposizione dei meccanismi di costruzione dell'altro, in questo caso dell'altro animale, che però – giova ripeterlo – non è un altro qualsiasi, ma quell'altro a partire da cui costruiamo l'identico. In altre parole, l'esplorazione del confine e dell'ambiguità dello sguardo sul mondo, del gioco tra il guardare e l'essere guardato, tra attività e passività, tra identità e alterità, sono alcune delle poste in gioco cruciali per disvelare e modificare la condizione degli animali. E, poiché si sta parlando dell'orrore del macello mondiale, dell'«eterna Treblinka»²², non è forse possibile provare a spingersi più in là e riflettere su quale ruolo potrebbe avere l'immagine se posta di fronte all'estremo²³?

Torniamo ora a Ludwig Wittgenstein e alle sue «immagini strane», che abbiamo lasciato sullo sfondo, e consideriamo il notissimo esempio della cosiddetta illusione ottica dell'anatra e della lepre (o coniglio) discussa nelle *Ricerche filosofiche*²⁴ (Figura 1). Attraverso queste immagini "ambigue", Wittgenstein intende mostrarci il modo in cui vediamo, introducendo una metavisione che

19 Cfr., ad es., Umberto Curi, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004. Nel già citato saggio «Mostrare il vedere. Una critica della cultura visuale», in *Pictorial Turn*, cit., p. 61, Mitchell sottolinea che un concetto dialettico di cultura visuale «presume che la nozione stessa di visione come attività culturale comporti necessariamente un esame delle sue dimensioni non-culturali, la sua diffusione come meccanismo sensoriale che opera in tutti gli organismi animali, dalla pulce all'elefante».

20 *Ibidem*, p. 62.

21 Cfr. Pietro Montani, *L'immaginazione intermediale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 59.

22 Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003.

23 Si veda in proposito Georges Didi-Huberman, *Immagini malgrado tutto*, trad. it. di D. Tarizzo, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, che dedica una lunga riflessione ai brandelli di immagini strappate al campo di Auschwitz.

24 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherio, Einaudi, Torino 2009, p. 256. Si vedano in proposito anche le considerazioni di Mario Perniola, *L'estetica del Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 169-170.

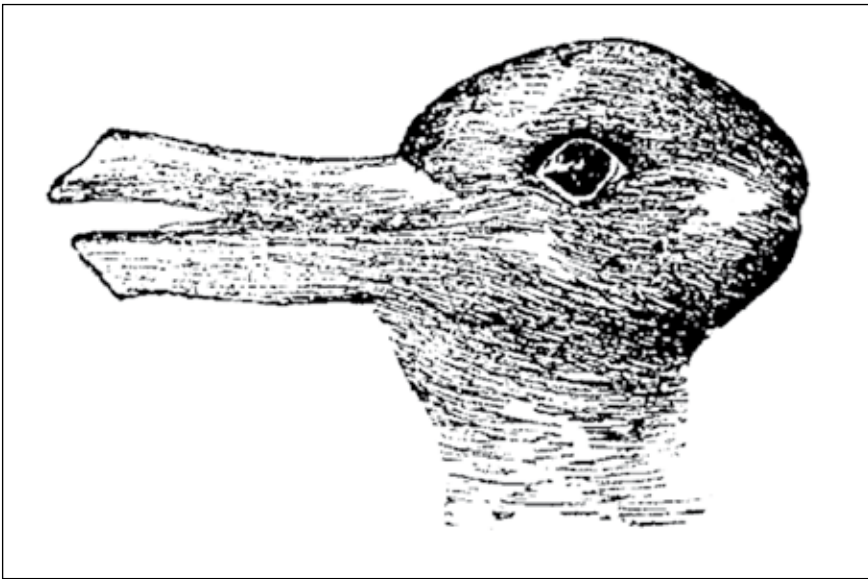


Figura 1. L'illusione ottica dell'anatra e della lepre di Ludwig Wittgenstein.

toglie alla nostra visione una supposta e comoda verginità. Wittgenstein, così facendo, fa segno ad una doppia modalità di guardare all'immagine, ad uno sguardo aporetico che richiede il sostare su una soglia, non solo di attenzione, ma anche di coinvolgimento e di distanziamento. Un altro modo per costruire un'etica dell'immagine.

Da una prospettiva diversa ma con le stesse intenzioni, Steve Baker suggerisce strategie di rappresentazione degli animali che ci impegnino nel

“gioco” di guardare e non guardare, di ciò che è permesso o non è permesso vedere, mettendo così in dubbio il significato di ciò che stiamo realmente vedendo. Queste strategie non prescrivono come l'animale debba essere visto; esse, seppur con modalità differenti, portano invece l'animale nella visibilità senza inchiodarlo a un'iconografia prestabilita [...]”²⁵.

Che significato può avere e come si può pensare un'etica dell'immagine, specialmente di quelle immagini che rappresentano la sofferenza di esseri viventi? Merleau-Ponty e la tradizione fenomenologica ci hanno insegnato a cogliere riflessivamente la visione dell'altro, che non può mai essere afferrato in una visione totale, ma ci si dà per prospettive – *Abschattungen* in termini

²⁵ Steve Baker, «Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali», trad. it. di F. Trasatti, in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 17-42 (la citazione è a p. 33) e n. 9, estate 2012, pp. 27-50.

husserliani – in cui io sono sempre un agente attivo ma gettato nel mondo. L'occhio che esplora il mondo ne fa parte ed è perciò al contempo attivo e passivo. La passività gioca qui un ruolo chiave: passività significa infatti anche vulnerabilità, creaturalità, sentimento di finitudine, precarietà e, come afferma Judith Butler, essa ci richiama alla necessità di pensare al posto che la violenza ha in ogni relazione:

perché la violenza è sempre lo sfruttamento di quel legame originario, della modalità originaria attraverso cui siamo, in quanto corpi, al di fuori di noi stessi e l'uno per l'altro²⁶.

In altri termini, in quanto corpi siamo originariamente coinvolti con altre vite, umane e non umane.

Dove sono quando ti guardo?

Che cosa accade in questo coinvolgimento con altre vite? Che cosa accade quando gli esseri umani sono toccati dal dolore, dalla sofferenza o dalla gioia di esseri non umani? Accade una trasformazione profonda del nostro modo di pensare e di sentire che è ben descritta in un testo di Derrida in cui racconta del suo incontro con lo sguardo di un gattino che lo sorprende nudo nel suo bagno. Non si tratta di un gatto qualunque, un gatto in generale, ma proprio di un gatto reale, quel gattino che lo segue in bagno per fare colazione e che, dopo averlo visto nudo, esige di lasciare la stanza. Derrida descrive questo incontro come etico, un incontro cioè che, per usare una terminologia lévinassiana, interrompe la vita ordinaria: mentre l'Altro irrompe nella nostra vita, facciamo esperienza di una temporalità diversa che rivela la nostra comune esposizione nel tempo, nell'evento, nel divenire. Egli scrive:

Spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì faccio fatica a superare un disagio²⁷.

In questo brano Derrida affronta anche la questione della vergogna e del riconoscimento, ma ciò che è chiaro è che tale esperienza trasforma lui in qualcosa che non è più un soggetto sovrano e l'Altro in qualcosa che non è più

²⁶ Judith Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cap. «Violenza, lutto, politica», trad. it. di F. Iuliano, Meltemi, Roma 2004, p. 48.

²⁷ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 38.

un mero oggetto. Questo momento di disagio e disorientamento lo allontana dalla sua identità verso una soglia di follia o meglio, per usare un'espressione di Deleuze, verso una zona di indistinzione. Egli è come spossessato, senza parole, e questa condizione riporta in primo piano la questione del linguaggio. Come afferma Matthew Calarco,

qui sono in gioco non solo i problemi dell'impiego di un linguaggio riduttivo in riferimento all'Altro, ma anche la scoperta di un modo non riduttivo per marcare gli effetti dell'Altro nei discorsi (come quello filosofico) che si fondano proprio sull'oblio dell'alterità dell'altro²⁸.

Questo, per concludere, potrebbe essere considerato il *leitmotiv* delle ricerche sull'etica della rappresentazione degli animali: trovare un modo non riduttivo per marcare gli effetti dell'Altro su di noi e sulla nostra rappresentazione dell'Altro.

28 Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012, p. 133.



Territori
delle **pratiche**

Introduzione

A causa di un errore di prospettiva del primo pensiero antispecista, errore che continua a passare inosservato, siamo abituati a considerare lo specismo come un fenomeno monolitico rimasto immutato nel corso del tempo, una sorta di *a priori* trascendentale che, inalterato dalle forze storiche ed economiche, risiede nel mondo delle idee. Come conseguenza di ciò, ci si è convinti che esista un solo antispecismo, definito in maniera speculare rispetto all'idea che si intende criticare e, quindi, altrettanto immutabile e impermeabile alle forze materiali. In questo saggio, vorrei mostrare, seguendo tre assi di tensione, che non esistono un solo specismo e un solo antispecismo, ma declinazioni molteplici e tra loro intrecciate dei concetti che a questi termini si richiamano e che, forse, queste stesse nozioni dovrebbero essere superate.

Asse del tempo: antispecismo morale e antispecismo politico

Nonostante una riflessione benigna nei confronti dell'animalità abbia sempre percorso sottotraccia il pensiero e le pratiche umane² è a partire da *Animal Liberation* di Peter Singer³ che essa ha raggiunto consistenza e visibilità. Singer definisce lo specismo come «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei

1 Questo saggio verrà pubblicato in Matteo Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano. Si ringraziano il curatore e l'editore per l'autorizzazione a presentare questa anticipazione del volume.

2 Cfr., ad es., Plutarco, *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, trad. it. di D. Magini, Adelphi, Milano 2001; Teofrasto, *Della pietà*, trad. it. di G. Ditadi, Isonomia, Este 2005 e Porfirio, *Astinenza dagli animali*, trad. it. di A. R. Sodano, Bompiani, Milano 2005. Per una revisione ampia ed esaustiva della riflessione degli antichi sull'argomento, cfr. Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

3 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003.

membri di altre specie»⁴ e prosegue affermando che un pregiudizio analogo è all'opera anche nel caso di discriminazioni intra-umane quali il razzismo e il sessismo.

Per Singer, quindi, e per la gran parte dei teorici del movimento animalista, indipendentemente dal fatto che inseriscano la loro riflessione all'interno di una cornice utilitarista – che parla di interessi degli animali non umani (come lo stesso Singer) – o di una cornice giusnaturalista – che avanza la richiesta di accordare agli animali non umani i diritti “umani” fondamentali (come Tom Regan e Gary Francione⁵) –, lo specismo rientra nella *categoria più generale dei pregiudizi*, da cui non si discosta per struttura e funzionamento, costituendo una sorta di condizione cognitiva storica da cui sorgono e prendono forma le pratiche di sfruttamento animale. Per questi autori, il pregiudizio specista ha enfatizzato le differenze e misconosciuto le somiglianze tra animali umani e non umani, costituendo in tal modo una barriera apparentemente impermeabile tra la nostra e le altre specie, una barriera ontologica che, a sua volta, ha comportato l'instaurarsi da un lato di una morale specista e dall'altro di pratiche materiali di sfruttamento degli altri animali. Di conseguenza, tale pregiudizio è smontabile ricorrendo a una serie di argomentazioni astratte che fanno appello al principio di uguaglianza di trattamento combinato con l'evidenza empirica di un continuismo biologico di stampo darwinista secondo cui esistono differenze di grado e non di genere tra gli umani e il resto del vivente. L'antispecismo che si costituisce secondo queste direttrici è, per le ragioni indicate, fortemente logocentrico e non può che prediligere l'espressione filosofica e gli argomenti razionali a discapito del ruolo che, ad esempio, l'arte, la poesia, le emozioni e i sentimenti potrebbero giocare nella genesi di un pensiero e di una prassi a favore degli animali non umani.

Più recentemente, a questa definizione di specismo se ne è affiancata un'altra che sottolinea con forza la differenza che corre tra ideologia specista e pratiche materiali di sfruttamento animale. Una delle più note è quella di David Nibert che, in *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*⁶, definisce lo specismo come «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»⁷. In questo

4 *Ibidem*, p. 22.

5 Cfr., ad es., Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990 e Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia 2000.

6 David Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002.

7 *Ibidem*, p. 243.

caso, lo specismo non è più un pregiudizio, ma un'*ideologia giustificazionista* chiamata a render conto di pratiche di oppressione dell'animalità già in corso e storicamente modificabili. Da questa prospettiva, il compito dell'antispecismo non sarà allora quello di porsi nel *vacuum* del pensiero astratto e argomentativo al fine di mostrare l'incoerenza del pregiudizio specista, ma quello di individuarne le origini e le vicende storiche per combatterlo sul piano della prassi politica smarcandosi, tra l'altro, da un discorso ancora profondamente logocentrico. Alla discussione scolastica sui casi marginali e sulle scialuppe di salvataggio si sostituisce l'analisi storica, agli argomenti (diretti o indiretti)⁸, al proselitismo individuale e alle campagne contro singole strutture di sfruttamento, una battaglia politica emancipazionista volta a modificare non solo e non tanto l'ideologia specista, quanto piuttosto la struttura sociale che rende possibili e legittima le attuali condizioni di vita degli animali non umani. Inoltre, poiché riconosce nell'addomesticamento animale uno dei fattori che hanno fornito il surplus di energia e di ricchezze su cui si fondano le società gerarchiche e classiste, questo approccio tende a non porre più lo specismo sullo stesso piano di altre ideologie discriminatorie, ma a considerarlo uno dei paradigmi più interessanti per indagare e mettere sotto scacco i meccanismi che sono sottesi alle più svariate forme di oppressione⁹.

Asse della differenza: antispecismo identitario e antispecismo dell'improprio

Ciò a cui si oppone l'antispecismo morale è il pregiudizio specista e non l'antropocentrismo¹⁰, che anzi, paradossalmente, rafforza. La mossa centrale di questo approccio è, infatti, così riassumibile: l'umano resta al centro

8 Per approfondire il dibattito intorno alla distinzione tra "argomenti diretti" e "argomenti indiretti", cfr. i seguenti articoli apparsi su «Liberazioni»: Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 58-78; David Szybel, «Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"», trad. it. di S. Faggian, in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 52-59; Aldo Sottofattori, «Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti», in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 52-65 e Marco Maurizi, «La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 35-57.

9 Per una discussione più dettagliata al riguardo, cfr. Filippo Trasatti e Massimo Filippi (illustrazioni di Luciano Graziosi), «I meccanismi del dominio», in «A rivista anarchica», n. 370, Aprile 2012, pp. 69-72.

10 Questo aspetto è discusso ampiamente in Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008 e in Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

dell'universo e la critica allo specismo si struttura in due fasi: a) la definizione del "proprio" dell'umano (poco importa se questo è individuato nella capacità di provare piacere o dolore o nell'essere soggetti-di-una-vita) e b) la ricerca della presenza di tale "proprio" in altre specie al fine di espandere, fin dove si è *a priori* stabilito che sia giusto, il cerchio della considerazione morale. Alcuni (e solo alcuni) animali non umani possono cambiare il loro status esclusivamente in quanto assimilabili all'umano e a seguito di un vero e proprio colonialismo antropomorfizzante¹¹. Questi animali vengono in tal modo trasformati in una sottospecie di umani non paradigmatici e, in quanto tali ed esclusivamente per questo motivo, ritenuti degni di considerazione morale. In questo senso, l'antispecismo morale è fortemente identitario e funziona di fatto per mezzo di una riduzione, fino all'annullamento, delle differenze tra le varie specie e i vari individui.

Il cripto-antropocentrismo che percorre un tale approccio all'antispecismo porta con sé una serie di conseguenze pratiche tutt'altro che secondarie, tra cui vale la pena ricordare¹²: a) *l'assunzione dell'onere della prova* da parte degli animalisti: tocca a chi difende gli animali non umani farsi carico dell'ingrato compito di tracciare la linea di confine della considerazione morale, non riconoscendo che storicamente ogni operazione di questo tipo ha portato a risultati politici disastrosi; b) *la «disastrosa contraddizione»* indicata da Jacques Derrida¹³, ossia l'idea che sia possibile dialogare con l'ideologia e le istituzioni specieiste dominanti facendo proprio il loro linguaggio (da cui l'enfasi posta

11 Un esempio di questa strategia è rappresentato da «Il Progetto Grande Scimmia», che intende allargare il cerchio della considerazione morale e della protezione giuridica alle scimmie antropomorfe. Cfr. Paola Cavalieri e P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma-Napoli 1994. Pur concordando con i curatori del volume che il successo di questo progetto avrebbe portata epocale – per la prima volta nella storia la protezione legale oltrepasserebbe i confini della nostra specie –, non si può non riconoscere in esso un forte sapore antropocentrico.

12 Tutti questi aspetti sono discussi in dettaglio nel saggio di M. Maurizi e M. Filippi, «Animali da compassione», presentazione al libro di R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 9-25.

13 Per Derrida, la «disastrosa contraddizione» sta proprio nel «cercare di riprodurre o di estendere agli animali un concetto di diritto che è quello proprio dei diritti dell'uomo» in quanto «alla base di questa nozione troviamo un certo concetto del soggetto umano, della soggettività umana post-cartesiana», cfr. Jaques Derrida e Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Milano 2004, pp. 96-97. La complessità dei rapporti tra forza e diritto e tra sovranità e animalità, nonché l'indissolubile legame tra istituzione del soggetto e svalutazione degli altri animali è anche al centro della riflessione derridiana nei seguenti volumi: J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006; *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009; *La Bestia e il Sovrano, Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010 e *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto* (1992), trad. it. di S. Maruzzelli e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

sulle nozioni di diritto e di cittadinanza¹⁴) nella speranza di poter modificare la condizione animale senza essere a propria volta modificati dall'accettazione della grammatica e della sintassi specieiste; c) *l'isolamento dal resto dei movimenti progressisti*, che spesso sfocia in posizioni politiche reazionarie; il che denuncia ancora una volta la natura squisitamente apolitica dell'antispecismo identitario che si autoassegna come compito esclusivo quello di emancipare gli animali non umani e non l'intera società; d) *il ricorso ad argomentazioni antropocentriche*, quali la salubrità della dieta vegana o la presunta inutilità per l'uomo della sperimentazione animale, al fine di diffondere la propria visione del mondo¹⁵; e) *l'idea della purezza* secondo cui l'attivista animalista è il punto di arrivo di un'ascesi morale, raggiunta attraverso una serie progressiva di scelte di vita e non, piuttosto, il testimone di un'opposizione allo stato di cose esistente, testimone che resta comunque esposto alle contraddizioni che necessariamente l'attuale organizzazione sociale comporta¹⁶.

All'idea secondo cui agli animali non umani vada accordato rispetto in quanto a noi simili, si è pertanto affiancato quello che potremmo chiamare un *antispecismo dell'improprio*. Se il meccanismo di riduzione dell'altro funziona attraverso una duplice operazione – a) riconoscimento di differenze sulla base di un "proprio" dell'umano e b) disposizione delle stesse lungo una scala gerarchica che permette ad alcuni di sfruttare altri – e se l'antispecismo identitario si oppone a tale meccanismo suggerendo un cambiamento delle modalità di misurazione senza che il metro di misura venga modificato, un'altra versione dell'antispecismo, che nella maggior parte dei casi si richiama al decostruzionismo derridiano¹⁷, prevede invece di delegittimare la nozione di "proprio" moltiplicando le differenze e opponendosi alla trasformazione di queste in gerarchia. Secondo tale prospettiva, non esiste una linea di demarcazione che pone "l'Umano" da una parte e "l'Animale" dall'altra, ma una molteplicità di linee che attraversano questi due campi intrinsecamente eterogenei. L'attenzione si sposta così dall'universale ai singoli individui che popolano i due campi. Ciò vale

14 Circa la necessità di decostruire le nozioni di diritto e di cittadinanza da una prospettiva antispecista, mi permetto di rinviare a M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Edizioni Ortica, Aprilia 2011.

15 Sui limiti e l'insostenibilità di queste posizioni, cfr. rispettivamente, K. Perlo, «Argomenti estrinseci ed intrinseci», cit. e M. Filippi, «L'insostenibile leggerezza dell'antivivisezionismo scientifico», in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/FilippiM-06.htm>.

16 Per una più estesa trattazione di questo aspetto, cfr. M. Filippi e F. Trasatti, «La favola del soggetto, la tragedia degli animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 70-82.

17 Cfr., ad es., J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.; *La Bestia e il Sovrano*, cit.; «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit.; *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999 e M. Calarco, *Zoografie*, cit.

soprattutto per "l'Animale"¹⁸, termine già di per sé oppressivo in quanto riduce la lussureggiante varietà delle specie e degli individui non umani, dai lombrichi agli scimpanzé, in un singolare collettivo che funge da contraltare alla celebrazione autoreferenziale de "l'Umano". Quanto detto è riassunto efficacemente da Derrida quando avanza la proposta di sostituire il termine "l'Animale" con il termine «*animot*»¹⁹. In francese, *animot* suona come *animaux* (animali, al plurale) e contiene il termine "*mot*" (parola) a indicare il ruolo che il logocentrismo ha giocato nella svalutazione degli altri animali e dell'animalità umana.

Al cerchio della considerazione morale che si espande automaticamente verso l'inclusione di chi all'umano può essere ricondotto si sostituiscono così molteplici linee di frattura in continuo rimodellamento sotto la pressione di campi di forza storici, dove il problema non è più il *dove* si intenda tracciare la linea della considerazione morale ma il *fatto* stesso che si pensi che sia necessario tracciarla²⁰. Dal presunto inclusivismo progressivo si passa a una lotta quotidiana contro le forze reazionarie, sempre pronte a far recedere dalle posizioni acquisite, e all'idea che non si possa escludere in anticipo la potenzialità di qualsiasi "ente", simile o radicalmente dissimile a noi, di interrompere la nostra persistenza nell'essere²¹. Questo, chiaramente, non corrisponde a trascurare o minimizzare l'urgenza politica della necessità di un cambiamento radicale dell'attuale condizione degli animali non umani, del cui orrore sono testimonianza le dimensioni e l'efferatezza dell'olocausto a cui quotidianamente sono sottoposti. Riconosciuto il *modus operandi* della macchina antropologica²², ossia di quel dispositivo che, pur nelle differenti versioni storiche in cui si è dato, «funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione)»²³, la richiesta dell'*abolizione* di certe pratiche di sfruttamento si trasforma nella *liberazione*

18 Cfr. J. Derrida *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 62 e segg. Per una discussione del ruolo del linguaggio nel consolidamento dello sfruttamento animale tramite lo sviluppo di singolari collettivi, cfr. anche Carol J. Adams, «La guerra sulla compassione», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 23-38.

19 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 82 e segg.

20 Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato «Di fronte al volto animale (Lévinas)», pp. 61-84.

21 *Ibidem*.

22 Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, soprattutto pp. 38-43.

23 «In quanto in essa è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, [...] [la macchina antropologica] funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione). Proprio perché l'umano è, infatti, ogni volta già presupposto, la macchina produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori», *ibidem*, p. 43.

delle potenzialità dirompenti e misconosciute di un pensiero e di una prassi che si dispongano all'accoglienza di una "comunità a venire" nella quale la ricchezza degli individui, delle specie, delle relazioni e degli incontri non è in alcun modo pregiudizialmente limitata.

Asse della potenza: antispecismo del sentire e antispecismo dell'im-potenza

Gran parte dell'antispecismo moderno si rifà alla famosa domanda di Jeremy Bentham – «La domanda da porre non è "Possono *ragionare*?", né "Possono *parlare*?" ma "Possono *soffrire*?"»²⁴. Seguendo Derrida, a seconda che l'enfasi sia posta sul «possono» o sul «soffrire», l'antispecismo si declina in due modalità differenti²⁵. L'antispecismo morale-identitario si è concentrato sul termine «soffrire» e, di conseguenza, si è impegnato a documentare, sulla base di dati empirici, che gli animali non umani soffrono, che la loro sofferenza è simile alla nostra e che, pertanto, essa conta da un punto di vista morale e dovrebbe contare da un punto di vista giuridico-legislativo. L'antispecismo storico-improprio si è invece concentrato sul termine «possono», sottolineando due aspetti: a) la natura aporetica del potere di soffrire, ossia *l'im-potenza* di questo potere, la mancanza cui questo allude e b) il fatto che *la domanda «Possono soffrire?» può essere posta solo dopo l'incontro con l'Altro*, incontro che ha interrotto la nostra persistenza nell'essere e che resta tale anche quando alla domanda si decida di rispondere in modo negativo²⁶. Rifiutare la possibilità di continuare a intrattenere una relazione con chi ci sta di fronte non significa che l'incontro non sia avvenuto.

Una seria presa in carico di questi due aspetti comporterebbe delle conseguenze di portata incalcolabile e potenzialmente in grado di riorientare completamente il pensiero e la prassi antispecicisti. Partendo dal secondo punto, se ciò che viene prima sono gli incontri e le relazioni da cui solo in un secondo momento sorgono le identità e gli individui, allora ci troviamo dislocati in uno *spazio di indiscernibilità*, in uno spazio dove non è più possibile dire «lo»²⁷: «lo» può essere detto solo dopo che, riemersi da questa condizione di follia,

24 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. Di Pietro, Utet, Torino 1998, p. 422.

25 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 66 e segg. e M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 122-127.

26 Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato «La passione dell'animale (Derrida)», pp. 109-157.

27 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 66 e segg. e M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 127-134.

si è rientrati nel Sé e in sé. Seguendo Èmile Benveniste²⁸, si potrebbe dire che l'identità non ha consistenza materiale in quanto essa acquisisce realtà esclusivamente nell'atto discorsivo in cui viene espressa, che non esistono *a priori* "l'Umano" e "il Non Umano", ma relazioni inumane (preumane, postumane, oltreumane) da cui quelli possono emergere. Esiste, cioè, uno spazio prototico dove non è possibile neppure parlare dell'Altro e dove gli umani e chi, in qualche modo, è a questi assimilabile possono interrompere il corso dell'Io al pari di ciò che a "l'Umano" non è mai riconducibile (ad esempio, gli ecosistemi) o di chi non intende esservi ricondotto (ad esempio, gli altri animali e i *queer*). L'improprio è installato al centro dell'umano non solo perché non esiste un "proprio dell'umano" e perché siamo stati "creati dagli animali", ma perché non esiste un "proprio" in quanto tale e da nessun punto di vista, anche animale. *L'umano altro non è che un altro improprio inumano*²⁹.

A partire dal primo aspetto indicato in precedenza, appare inoltre evidente che ciò che percorre lo spazio di indiscernibilità è la comune (ma differente) vulnerabilità corporea di "chi" si incontra, l'im-potenza del poter soffrire e del poter morire, la mancanza di potere che costituisce il potere della vita³⁰. In questo spostamento di enfasi dal «soffrire» al «potere» accade una vera e propria rivoluzione: da un pensiero della presenza e della presenza a sé a un pensiero dell'evento, da una prassi volta a dimostrare l'*indubitabile* – tutti gli animali soffrono – a una che ci fa rammemorare l'*innegabile* – l'incontro con l'altro da noi, con l'altro mancante che anche noi siamo, precede ontologicamente il "Noi"³¹.

Riprendendo le analisi di Gilles Deleuze sulla «carne macellata» di Francis Bacon³², la conseguenza principale di quanto detto è che l'esistente che condivide il potere aporetico di soffrire e morire è *carne macellabile*: anche noi siamo in potenza carne per altri³³. Il che dovrebbe comportare uno spostamento della prassi antispecista da ragionamenti morali di proselitismo volti a colpevolizzare l'altro specista a *politiche dell'amicizia* intese a far

28 Cfr. Èmile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971.

29 Ho discusso più in dettaglio questo aspetto in M. Filippi, «(R)esistenze animali», in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 78-85.

30 Ho elaborato tutti questi temi con maggiore ampiezza in M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, Verona, ombre corte, 2010 e in «Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 7-20, a cui rimando.

31 Cfr. al proposito, M. Filippi e F. Trasatti, «Dall'indubitabile all'innegabile», postfazione al volume di M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 161-172.

32 Cfr. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, soprattutto il capitolo 4 intitolato «Il corpo, la carne macellata e lo spirito, il divenire animale», pp. 51-67.

33 M. Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 5-20.

risuonare la comune condizione di vittime in cui sono presi sia gli umani che i non umani, condizione resa sì possibile dalla loro im-potenza costitutiva ma che è stata istituzionalizzata e resa iperbolica da un sistema di potere fondato sulla negazione dell'im-potenza dell'umano, da uno *stato di eccezione* che incessantemente separa "l'Umano" dal resto del vivente e l'umano dall'inumano all'interno dell'uomo. Queste politiche animaliste di amicizia resistente molto probabilmente potrebbero permettere una più facile connessione delle lotte a favore degli animali non umani con quelle di chi a "l'Umano" non ha mai voluto assimilarsi (ad esempio, femministe ed ecologisti radicali, *queer*, ecc.)³⁴, individuando, come questi attivisti hanno già compreso, il bersaglio critico non solo e non tanto nello *specismo*, ma anche e soprattutto nell'*antropocentrismo*. L'enfasi passa così dalla preservazione della *sacralità della vita*, con tutto quello che ne consegue, alla *rammemorazione della mortalità condivisa*, con tutto quello che ci precede.

Conclusioni

Se svolti ulteriormente, gli assi di tensione che innervano ciò che acriticamente continuiamo a definire antispecismo ci permettono di trarre una serie di conclusioni che potrebbero aprire una stagione assolutamente inedita di riflessione e di battaglie a favore dei non umani.

In primo luogo, se il bersaglio di un pensiero critico che consideri seriamente il non umano è l'antropocentrismo e non lo specismo, possiamo affermare che *non siamo mai stati specisti*. La riconsiderazione delle basi ontologiche e materiali su cui lo sfruttamento (umano e non umano) si fonda ci mostra infatti che il lavoro della macchina antropologica non si è esercitato solo nella separazione dell'umano dall'animale, ma anche nella separazione di ciò che all'umano e all'animale viene assegnato all'interno dell'uomo. Come conseguenza di ciò, la riduzione a "l'Animale" è stata storicamente effettuata sia nei confronti dei non umani sia nei confronti di un'innumerabile schiera di individui e gruppi umani (il che mette in evidenza, qualora ce ne fosse bisogno, che la responsabilità dell'attuale condizione degli animali non è attribuibile in maniera uniforme all'intera umanità): l'operazione discriminatoria e oppressiva che fa leva sulla nozione de "l'Animale" non si è mai arrestata di fronte al confine di specie

³⁴ Al proposito, cfr. C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2004 e Cesare Del Frate, «Queer», in AA.VV., *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Oltre la specie, Gessate 2011, pp. 174-187.

tanto caro all'antispecismo morale-identitario. Se le cose così stanno, sarebbe allora necessario spostare la critica, sia in termini riflessivi che materiali, dalla nozione e dalle pratiche speciste a quanto è riconducibile all'antropocentrismo o, meglio ancora, a quello che Derrida definisce «carnofallogocentrismo»³⁵, sottolineando la necessità di decentrarsi, con la stessa mossa, dalle pratiche di riduzione dell'Altro in quanto tale (carne), degli altri generi (fallo) e degli altri modi di concepire il linguaggio e la razionalità (logo).

In secondo luogo, se gli individui e le individualità non sono che epifenomeni transitori (e perennemente rinnovati) del *tra* degli incontri e delle relazioni che li precedono, li attraversano, li seguono e li eccedono, allora il compito a cui veniamo messi di fronte non è la ricerca del confine più giusto dove tracciare la linea della considerazione morale e giuridica, ma quello di arrestare la macchina antropologica e la Legge che produce, ossia di pensare e mettere in pratica ciò che Calarco definisce «un'etica senza un contenuto a priori», una sorta di *agnosticismo etico* che non si impegni a riconoscere chi è in possesso di quanto si è stabilito essere dotato di valore morale, di un volto, ma che si esponga, senza difese e preclusioni, all'imprevedibilità degli incontri e che sia in grado di produrre modalità alternative di *essere-con*³⁶.

In terzo luogo, in quanto insostenibile, diventa necessario abbandonare l'idea di una distinzione umano/animale e, con essa, di tutte le certezze che a questa si sono associate e si associano, i meccanismi automatici e fossilizzati su cui si fondano pensiero e linguaggio, avviandosi su un sentiero il cui percorso e destinazione oggi non possiamo prevedere e tantomeno conoscere.

Infine, pur non essendo mai stati specisti, potremmo cominciare a riconoscere la forza propulsiva ed emancipatrice che comunque si annida in ogni forma di antispecismo, proponendone una nuova definizione che, echeggiando Marx e Engels per superarli, potrebbe suonare così:

L'antispecismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. *Antispecismo è il movimento reale che, liberando e liberandoci, abolisce lo stato di cose presente*³⁷.

35 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 153 e segg. e *Id.*, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., pp. 39 e segg.

36 M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 76-84 e R.R. Acampora, «Verso un ethos postumano della simpatia somatica», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 263-275.

37 La frase originale, che qui si parafrasa, recita così: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente», cfr. Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 25.

Marco Reggio
Green Hill: un caso su cui riflettere

Scopo del presente articolo è quello di suggerire alcuni elementi di riflessione sulla mobilitazione contro Green Hill, l'allevamento di cani beagle per la vivisezione¹. In questi due anni, l'incalzante susseguirsi degli eventi ha ostacolato l'apertura di un dibattito che invece sarebbe stato utile per lo sviluppo di strategie di lotta antispecista, a maggior ragione adesso che la chiusura dell'allevamento sembra a portata di mano.

La mobilitazione contro uno dei più grandi allevamenti italiani di animali per la vivisezione inizia nella primavera del 2010 con l'inaugurazione della campagna «Salviamo i Cani di Green Hill», nata nell'ambiente dell'animalismo radicale sull'onda della chiusura dell'allevamento "Morini"² e promossa dal «Coordinamento Fermare Green Hill» (FGH). Se il riscontro in termini di partecipazione è stato fin da subito incoraggiante e ha coinvolto – seppur in posizione defilata – anche molte associazioni protezioniste, la risonanza mediatica, almeno in questa prima fase, è stata invece modesta. Dopo due mobilitazioni nazionali, FGH promuove una manifestazione nazionale a Roma (25 settembre 2010), in cui le rivendicazioni per la chiusura dell'allevamento si uniscono alle proteste contro la nuova Direttiva Europea sulla vivisezione, giudicata, dai più, deludente se non peggiorativa: partecipano circa 10.000 manifestanti.

Nei mesi successivi, si susseguono mobilitazioni di vario genere – dai presidi, alle iniziative di tipo legale, alle raccolte firme – che, pur non riuscendo a conseguire risultati significativi, contribuiscono a mantenere viva, sebbene a fasi alterne, una discreta attenzione sul caso Green Hill e sulla sperimentazione animale in Italia. In seguito, la pressione si sposta

1 L'allevamento Green Hill, sito a Montichiari (BS), è di proprietà della multinazionale britannica *Marshall Farm* (<http://www.marshallbio.com>). Dal 23 luglio 2012 è stato posto sotto sequestro probatorio dal Tribunale di Brescia.

2 L'allevamento di topi, cavie e cani per la sperimentazione, sito a S. Polo d'Enza (RE), di proprietà della ditta *Stefano Morini Sas*, ha chiuso alla fine del 2009, dopo una campagna di pressione avviata nell'ottobre del 2002 dal «Coordinamento Chiudere Morini» (<http://www.chiudemorini.net>).

progressivamente verso obiettivi diversi: dal Comune di Montichiari, che concede i permessi per l'allevamento, alla ASL, alla Regione, che promette di promulgare leggi contro gli allevamenti per la vivisezione in Lombardia, fino al Parlamento, cui viene di fatto demandata la responsabilità di agire a livello normativo per chiudere Green Hill. Quest'ultimo passaggio è incoraggiato, in particolare, dalla presentazione da parte dell'On. Michela Vittoria Brambilla – Ministro al Turismo del governo Berlusconi dal maggio 2009 al novembre 2011 – di un emendamento alla legge comunitaria di recepimento della Direttiva Europea 63/2010 per la regolamentazione dell'uso di animali a fini scientifici ed educativi. L'emendamento, secondo la Ministra, vietando l'allevamento di cani, gatti e primati per laboratori, permetterebbe «di voltar pagina con la sperimentazione animale dopo decenni di orrori». Nel frattempo, l'On. Brambilla partecipa con crescente assiduità alle mobilitazioni, dando così grande rilievo mediatico alla protesta.

La presenza di un'importante figura del governo, insieme all'interessamento di alcuni media scandalistici, funge da cassa di risonanza e attrae grandi consensi nella parte (maggioritaria) del movimento animalista convinta della trasversalità della lotta e dell'utilità dell'intervento della Brambilla. In questa fase nasce il gruppo «Occupy Green Hill» (OGH) che accetta e ricerca la collaborazione della Ministra. Le mobilitazioni promosse da questo gruppo sono spesso distinte da quelle di FGH, in quanto quest'ultimo non accetta il rapporto con la parlamentare, anche se stenta ad esplicitare chiaramente questa scelta. La maggior parte degli attivisti sembra non comprendere i motivi della divisione e partecipa pertanto alle iniziative di entrambi i gruppi. L'idea dominante è che la mobilitazione contro la vivisezione non sia un fatto "politico" e che, quindi, chiunque aiuti a dare visibilità e incisività alla lotta debba essere ben accetto, indipendentemente da come o in nome di che cosa lo faccia.

Oltre che dalla presenza dell'On. Brambilla e dalle proteste di massa (cortei e presidi), l'attenzione viene tenuta alta da alcune azioni eclatanti di FGH: l'occupazione per alcune ore del tetto dell'allevamento da parte di 5 attivisti e l'incatenamento (sempre per alcune ore) ai cancelli degli uffici amministrativi dello stesso. Per tutta la durata della campagna contro Green Hill, almeno fino all'aprile del 2012, non avvengono liberazioni o danneggiamenti rilevanti, né scontri di piazza, come accaduto invece in passato per altre mobilitazioni.

In attesa della discussione parlamentare dell'emendamento dell'On. Brambilla, si concretizzano da parte del fronte pro-vivisezione varie prese di posizione in difesa della ricerca con animali, segno della necessità di

controbattere ad un'ondata emotiva antivivisezionista che rischia di puntare i riflettori sul mondo della sperimentazione animale. La diatriba finisce per qualche giorno sulle prime pagine dei quotidiani e il 28 aprile 2012, durante un corteo indetto da OGH, diversi manifestanti, non riconducibili ad alcun gruppo specifico, scavalcano le recinzioni ed entrano nell'allevamento. Sotto gli occhi di pochi rappresentanti delle forze dell'ordine presenti sul posto, i manifestanti liberano "illegalmente" decine di beagle. Alcuni di questi vengono ripresi, altri vengono portati via dai manifestanti. Dodici attivisti vengono arrestati.

Le proteste prendono slancio e, tra maggio e giugno, sia le giornate di mobilitazione internazionali indette da FGH che quelle organizzate da OGH trovano grande seguito. Il dibattito parlamentare, nel frattempo, viene rinviato. Al momento, dopo un altro corteo indetto da FGH, che ha visto la partecipazione di circa 3.000 persone, e dopo l'improvviso quanto inaspettato sequestro giudiziario dell'allevamento e l'affido temporaneo a LAV e Lega Ambiente dei 2.500 beagle ivi rinchiusi, non è stata ancora definitivamente discussa la Legge comunitaria 2001 e, soprattutto, non si sa se verrà approvata e se si con quali modifiche³.

Una turista per caso?

Uno dei punti meno dibattuti – se si eccettuano le polemiche di basso profilo che tipicamente animano i *social network* – è il ruolo giocato dall'On. Brambilla nella campagna contro Green Hill. L'onorevole del PdL inizia il suo impegno pubblico nella campagna con la manifestazione nazionale di Roma, ma la sua presenza si fa più assidua e plateale a partire dall'autunno 2011. Ritengo si possa affermare che sia soprattutto suo il "merito" della risonanza

³ I fatti riportati sono desunti dalle agenzie di stampa e dai documenti ufficiali diffusi tramite internet (siti web, *newsletter*, comunicati, ecc.) dei principali gruppi che hanno organizzato e partecipato alla mobilitazione contro Green Hill (<http://fermaregreenhill.net>, <http://occupygreenhill.it>, <http://www.michelavittoriabrambilla.it>). Una cronologia degli eventi è reperibile in ANet: http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=193:ghdueanni, dove è anche pubblicata una raccolta di commenti e comunicati riguardo all'"emendamento Brambilla" e al relativo dibattito: http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=6:su-green-hill-e-labolizione-della-vivisezione-in-italia. Le successive considerazioni sulle caratteristiche della campagna contro l'allevamento Green Hill si basano essenzialmente su queste fonti. Va precisato, per completezza, che chi scrive non ha partecipato alle mobilitazioni: le osservazioni espresse sono dunque basate sulle prese di posizioni *pubbliche* dei vari attori in gioco, il che, inevitabilmente, costituisce al tempo stesso un limite e una ricchezza del presente saggio. Alcuni elementi di analisi della campagna contro Green Hill sono contenuti, inoltre, nel mio *Antispecisti neri? Parliamone...*, in http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=186:antispeneri.

mediatica della protesta contro l'allevamento, protesta che – nonostante i numeri significativi ed alcune azioni eclatanti di FGH – stentava ad affermarsi sui maggiori organi di stampa e sui canali televisivi nazionali. In realtà, quella che a tratti potrebbe sembrare una presenza episodica, dettata dalla volontà di racimolare qualche voto, va inquadrata in una strategia di creazione del consenso iniziata in precedenza. L'On. Brambilla, infatti, è notoriamente un'animalista già nel momento in cui si affaccia alla politica nazionale tra le fila del partito di Silvio Berlusconi. Nella primavera del 2010 aveva lanciato il manifesto «La Coscienza degli Animali», insieme a Umberto Veronesi e ad altre personalità del mondo dello spettacolo, della politica e della cultura. I principi enunciati sono improntati ad una visione zoofila e protezionista della questione animale, con dichiarazioni di intenti abolizionisti in alcuni campi limitati (caccia e circhi), visione questa che ben si concilia con la trasversalità politica dei suoi promotori e che non viene contestata neppure negli ambienti animalisti radicali, che evidentemente ne sottovalutano la portata⁴.

Il tipo di animalismo che l'On. Brambilla incarna si sposa con alcuni aspetti che caratterizzano fin dall'inizio la campagna contro Green Hill. In particolare, il fatto che l'obiettivo scelto sia un allevamento di cani beagle ha permesso di coinvolgere nella protesta molte persone legate al mondo dei canili e della zoofilia, spesso con modesta preparazione politica e con scarsa propensione alla stessa. Tale area è *già* politicamente trasversale e, quindi, accoglie con favore la dichiarazione d'ingresso nella mobilitazione da parte d'On. Brambilla: «Non faccio politica» (un'evidente assurdità, soprattutto per una Ministra!). In secondo luogo, anche la volontà di concentrarsi su un singolo e specifico obiettivo presenta implicitamente la questione della tortura degli animali come un fatto "tecnico", risolvibile estirpando uno ad uno gli allevamenti. Questo aspetto, insieme al diffuso utilizzo nell'ambiente animalista sia radicale che protezionista di argomenti antivivisezionisti di tipo "scientifico", ha forse favorito il prevalere di un approccio "apolitico".

Dopo un anno di visibilità mediatica grazie alla campagna contro Green Hill e dopo i mutamenti nello scenario politico nazionale, l'On. Brambilla è ora accreditata come personaggio "emergente", portatrice di un cospicuo consenso per il PdL: la stampa prevede, fra le altre possibilità, che fondi una lista civica nazionale per le prossime elezioni.

Parallelamente, in campo animalista, l'On. Brambilla ha rafforzato la sua piccola associazione, la «Lega italiana per la difesa degli animali e

4 Unica eccezione è l'articolo di Aldo Sottofattori, *La coscienza degli animalisti*, in <http://www.liberazioni.org/ra/ra/t30.htm>.

dell'ambiente» (LeIDAA), fino a fondare un soggetto nazionale, «Nel Cuore - Federazione Italiana Associazioni Diritti Animali e Ambiente», che si pone come interlocutore delle istituzioni, grazie all'adesione delle più grandi associazioni ambientaliste e animaliste italiane: OIPA, ENPA, LAV, LNDC, LeIDAA, LIPU, Marevivo e WWF.

Il dibattito nel mondo antispecista sulla presenza dell'On. Brambilla rimane limitato; la maggioranza dei militanti (anche "di sinistra") ne accettano e ne difendono l'operato. Il suo emendamento alla Legge comunitaria 2011 è considerato come qualcosa da sostenere comunque, benché prenda in considerazione unicamente cani, gatti e primati, e non sia chiaro se contenga reali miglioramenti sul fronte delle limitazioni alla vivisezione. Altrettanto poco chiaro è se la sua approvazione porterebbe alla chiusura di Green Hill, come da lei sostenuto.

Pet, cavie, maltrattamenti

Nonostante alcuni cambiamenti di rotta rispetto alle precedenti campagne, la percezione da parte degli stessi animalisti è quella di un movimento animalista che prende di mira una singola azienda, per determinarne la chiusura, con l'intento implicito, una volta ottenuto il successo sperato, di concentrarsi su un'altra azienda, e poi sulla successiva, e così via. La visione sottesa a tale operare è quella di un sistema – il sistema vivisezione – che crollerebbe per progressiva mancanza di fornitori. Infatti, come nel caso della campagna «Chiudere Morini», il conflitto generato dal basso non è diretto contro i laboratori, ma contro gli allevatori. Da un lato, questo richiamo all'obiettivo immediato (chiudere il posto x) è uno dei motivi del successo numerico della mobilitazione, poiché un risultato raggiungibile è allettante per chi si muove in un ambito difficile, come quello della lotta allo sfruttamento animale. Dall'altro, incentiva (forse non ineluttabilmente) un approccio squisitamente strumentale, quasi "tecnico", alla questione. In virtù di tale approccio, qualunque strategia comunicativa così come qualunque cavillo burocratico vanno bene, purché "funzionino" per determinare la chiusura, in questo caso di Green Hill. Probabilmente non è una coincidenza che la vittoria che in questi giorni si prospetta sembra essere stata innescata da un esposto legale sulle irregolarità evidenziate nella gestione della struttura; irregolarità, tra l'altro, per lungo tempo eluse dagli stessi enti pubblici preposti ai controlli e al rilascio delle autorizzazioni. L'"*affaire Green Hill*",

insomma, mostra di essere un caso di mala-gestione (privata e pubblica). Proprio per questo riesce a spostare l'attenzione dalla questione etica più complessa (l'uso degli animali nella ricerca e la chiusura degli allevamenti) a quella contingente (il problema del benessere degli animali all'interno degli allevamenti), mostrando, almeno da questo punto di vista, la debolezza di una campagna che si vorrebbe abolizionista, ma che di fatto è impostata sul principio emergenziale del "tutto fa brodo".

Allo stesso modo può essere interpretato anche il nome della campagna: «Salviamo i cani di Green Hill». Il modo di percepire la lotta da parte delle migliaia di animalisti accorsi alle varie proteste sembra improntato dal desiderio di salvare *quel* gruppo di cani, il cui valore simbolico è stato ingigantito in questi due anni dagli slogan dei vari gruppi di pressione; slogan che hanno trovato terreno fertile in una zoofilia abituata a considerare il problema dei *pet* e del randagismo in un'ottica emergenziale più che strutturale. Una maggiore consapevolezza e, soprattutto, una maggiore riflessione collettiva sul carattere sistemico della vivisezione (e della produzione in serie di cavie animali) avrebbero forse permesso di evidenziare la *sostituibilità*⁵ di quei cani e degli animali da laboratorio più in generale. Si tratta di un elemento di cui tenere conto, a maggior ragione, alla luce dei recenti sviluppi del caso⁶.

Accanto a questo aspetto, va considerata la scelta di impostare la protesta sull'empatia nei confronti di una particolare specie (i cani) di una particolare razza (i beagle). Infatti, il doppio status di cui godono gli animali detenuti dentro i capannoni di Green Hill ha implicazioni su diversi piani: l'ambivalenza del loro status morale sul piano giuridico, contemporaneamente *pet* e *cavie*, si riflette anche sul piano emotivo e simbolico. I proclami di lotta in favore

5 Il salvataggio dei 2.500 beagle detenuti nell'allevamento di Montichiari è letteralmente il salvataggio di *quei* beagle, che vengono rimpiazzati (*replacement*) da altrettanti cani, probabilmente allevati in altri stabilimenti della stessa multinazionale, poiché gli esperimenti cui sono destinati e il *business* che ne deriva naturalmente non cessano.

6 Nei giorni in cui questo articolo veniva scritto, la Procura di Brescia ha ordinato il sequestro della struttura e l'affidamento temporaneo dei beagle tramite LAV e Legambiente. Ovviamente, l'affido di 2.500 cani alle strutture legate al volontariato animalista pone problemi rilevanti con notevoli implicazioni politiche, di cui sarà necessario discutere, non appena il quadro diverrà più chiaro. Per ora, credo sia utile rilevare che la gestione delle vittime è stata scaricata in modo dichiarato, da parte delle stesse istituzioni colpevoli dei maltrattamenti, sul buon cuore degli animalisti: «La procura ha nominato i nuovi custodi per non fare pesare su Comune e ASL un compito oneroso sotto molti punti di vista, benché con il sequestro del mangime presente nell'allevamento il cibo ai beagle è garantito per i prossimi due mesi. Ma secondo la procura c'era pure il "concreto pericolo che la Green Hill 2001, realizzando l'impossibilità di riprendere l'attività, possa non corrispondere più lo stipendio al personale deputato al nutrimento dei cani, i quali potrebbero cessare il servizio"», Wilma Petenzi, «La società ricorre: "Dissequestrate"», in «Corriere della Sera», 25 luglio 2012, http://brescia.corriere.it/brescia/notizie/cronaca/12_luglio_25/20120725BRE02_11-2011163467643.shtml.

delle cavie di ogni specie sono stati perlopiù vanificati, proprio a causa di questa ambiguità. Non solo: alcune strategie specifiche della campagna hanno avuto l'effetto collaterale di rafforzare lo iato fra *cavie-pet* e *cavie-tout-court*. In particolare, la scelta di fare leva sull'applicazione della legge sui canili e sugli allevamenti di cani per mettere in difficoltà Green Hill ha incentivato implicitamente proprio la mobilitazione (emotiva e fisica) a favore dei "cani". Paradossalmente, il fallimento nell'uso di tale leva giuridica ha sancito la vera natura della questione: a Green Hill si applica la legge sulla sperimentazione animale, poiché i suoi detenuti non sono randagi – potenziali animali d'affezione –, ma materiali da esperimento scientifico⁷.

Con queste premesse, lo scivolamento del movimento verso parole d'ordine e strategie ambigue è sembrato quasi inarrestabile. Infatti, come detto, l'enfasi sul maltrattamento dei cani rinchiusi nelle strutture della Marshall ha finito per oscurare rapidamente la denuncia della detenzione in sé e della *finalità* di tale pratica (rifornire i laboratori): le percosse, le soppressioni motivate da ragioni economiche e perfino le irregolarità formali hanno costituito – a tratti – potenti leve per suscitare indignazione e mobilitazione, con il rischio, però, di promuovere la classica logica delle "mele marce".

Dagli allevamenti ai laboratori

Un altro aspetto, tipico delle campagne di pressione animaliste, dalla campagna «SHAC» (*Stop Huntingdon Animal Cruelty*) in poi, è quello di concentrarsi sulla vivisezione come impresa, più che come sistema. Che cosa significa che la vivisezione è un'impresa (perché, in effetti, è anche questo)? Significa che, sia nel pubblico che nel privato, è un'attività produttiva sostenuta da altre attività produttive, tra cui la fornitura di animali da esperimento. L'approccio delle campagne mira a togliere ossigeno all'"impresa vivisezione", colpendone i fornitori. Quest'ottica, dal punto di vista strategico, non tiene conto dei più elementari meccanismi del capitalismo nell'era della globalizzazione, cioè di un mondo in cui alla chiusura di un allevamento in Italia si può rispondere con l'importazione di cavie da Paesi in cui regole, costi e impatto del dissenso sono minori. In tal senso, questa strategia si

⁷ La legge invocata in un primo tempo da FGH è la Legge Regionale 33/2009, che obbliga tutti i canili e gli allevatori di cani ad un numero limite di 200 cani e a metrature e spazi all'aperto che Green Hill non potrebbe permettersi. La legge applicata all'allevamento è invece la Legge 116/92, che norma i laboratori e – sommariamente – i loro fornitori.

riduce ad un semplice *escamotage* per parlare, genericamente, di vivisezione. Soprattutto, però, denota una visione ancora non sufficientemente matura per la costituzione di un movimento contro l'uso delle cavie nella ricerca scientifica, poiché non individua nel paradigma della sperimentazione animale (privata e, soprattutto, universitaria) il bandolo della matassa. La scelta di individuare gli allevamenti di cavie, anziché i laboratori, come possibili obiettivi di una campagna è densa di implicazioni che vanno ben al di là della sola questione economica; implicazioni che dovremmo iniziare ad indagare il prima possibile: altrimenti, i proclami abolizionisti dei settori più radicali della protesta rischiano di restare semplici dichiarazioni di intenti.

Antonio Volpe Mostri animalisti

Tre fatti marginali

Nel novembre del 2011 è assurto alle cronache di quotidiani e telegiornali il caso di un piccolo cane meticcio ridotto in fin di vita da un edicolante milanese perché reo di aver urinato sui *gadget* esposti nella sua edicola¹. Nel giro di pochissimo tempo la notizia ha fatto il giro della rete sull'onda del passaparola animalista², scatenando non solo sdegno, ma una vera e propria prurigine al linciaggio. Dopo pochi giorni, era già stato organizzato, via *facebook*, un presidio da tenere davanti al chiosco di giornali³. Intrecciandosi con l'insistenza dei mass media che, nello stile tanto noto quanto implacabile, si erano incaricati di tracciare un profilo psicopatologico dell'uomo in questione – intervistando la padrona del cane, gli abitanti della zona e, in modo assolutamente provocatorio, l'edicolante stesso⁴ –, i futuri partecipanti alla "protesta" si scatenavano in un'emorragia di odio e di minacce di morte e tortura, nonché in più realistiche – e quindi più pericolose – intenzioni di "farlo chiudere per sempre".

1 Per un resoconto sommario dell'intera vicenda, cfr. Cesare Giuzzi, «Presidio degli animalisti davanti all'edicola del giornalaio che ha preso a calci un cane», in «Corriere della Sera», 27 novembre 2011, http://milano.corriere.it/milano/notizie/cronaca/11_novembre_27/edicola-via-solari-cane-minacce-animalisti-1902324254904.shtml.

2 Qui non distinguerò, come si è soliti fare, fra le diverse posizioni animaliste (se non laddove esplicitato), né fra ciò che si può chiamare *movimento* oppure *galassia*, oppure *ambiente*, ecc. Userò sempre il termine *movimento*, perché la maggior parte dei fenomeni illustrati in questa sede coinvolgono tutti gli animalisti, anche se talvolta indirettamente, involontariamente e di sponda.

3 La pagina dell'evento non è più disponibile su *facebook*, ma per comprendere il clima emotivo in cui è stato organizzato il presidio, cfr. la pagina «Il cane!!! Lui è il mio migliore amico», <http://www.facebook.com/canefan/posts/10150936657590035>. Su un altro profilo privato *facebook* compare il seguente appello scritto in caratteri maiuscoli (che su Internet corrisponde a urlare): «A tutti i milanesi: Boicottate l'edicola di via Solari 9 a Milano, deve chiudere per fallimento!!! Ha preso a calci un cagnolino riducendolo in fin di vita, ed ha urlato in faccia ad Edoardo Stoppa di essere disposto anche ad uccidere se si avvicina un altro cane!!!!!! La nostra unica arma il boicottaggio riducendolo al fallimento!!!». Anche questo breve video pubblicato su *youtube* mi pare particolarmente esemplificativo: <http://www.youtube.com/watch?v=yc5Kd9CVRZc>.

4 All'assalto in nome del diritto di cronaca e dei diritti animali si lancia ovviamente Edoardo Stoppa di «Striscia la Notizia», considerato, da molti animalisti, *l'amico degli animali*. Il video dell'intervista non è più disponibile in rete.

Come in innumerevoli casi simili, la bandiera del “diritto di cronaca” televisivo, ridotto a show qualunque e forcaiolo, aveva lavorato – è il caso di dirlo – *di fino* nel costruire il mostro da esporre, come in un postmoderno carro da circo, alla pubblica riprovazione. Per molti animalisti, frustrati dall’orrore della condizione degli animali, demoralizzati da anni di errori e fallimenti e politicamente addomesticati dall’abitudine alle cronache televisive, questa è diventata l’occasione per scatenare il proprio rancore verso tutti i maltrattatori di animali, sfuggiti alla legge e ai linciaggi, contro un singolo individuo ridotto a capro espiatorio.

Il presidio durò parecchi giorni, durante i quali animalisti di diversa provenienza e “fede” si diedero il cambio a «guardare in faccia quella feccia umana». Un presidio descritto come pacifico, che di pacifico aveva però solo l’assenza di violenza fisica, ma per il resto i caratteri di una guerra simbolica *ad personam*: gogna pubblica sotto gli occhi di residenti e passanti, ripetuta in rete all’infinito attraverso report, racconti e immagini; interruzione dell’attività dell’edicolante; stato di minaccia psicologica permanente. Come in una guerra contemporanea, lo scopo, malamente celato sotto l’etichetta dell’*azione pacifica* – e d’altra parte le guerre contemporanee sono umanitarie, portatrici di democrazia, ecc. –, era né più né meno che l’annientamento dell’avversario: incarnato, per di più, non in una multinazionale dello sfruttamento animale, in un gruppo di pressione o in una rete d’interessi, ma in un singolo individuo umano sovraccaricato simbolicamente di tutto il male che gli umani infliggono ai non umani. Una notte viene affisso un cartellone recante la frase «Prova a picchiare anche noi, vergognati – Liberazione animale, noi ci crediamo». Qualche sera dopo il chiosco viene danneggiato e imbrattato con vernice rossa, azione accompagnata da un biglietto che recita: «Non aiutare gli animali è una cosa bestiale – bastardo – figlio di puttana – la bestia che deve morire sei tu»⁵. La notizia finisce su «Indymedia» e, con un colpo di bacchetta magica, l’edicolante diventa anche un *fascista*⁶. Ad esclusione delle minacce, nessuno – nemmeno le forze dell’ordine che presidiano le proteste – sembra ravvisare alcun tipo di reato contro l’edicolante: nemmeno quello di violenza privata. Dopo alcuni giorni l’edicolante chiude. Non riaprirà più⁷.

Sofferarsi su questo fatto per comprendere il movimento animalista italiano potrebbe apparire inutile, pedante e perfino distorsivo: «È una vicenda che può piacere o meno» – verrebbe da dire –, «ma non fa di per sé statistica

⁵ Come riportato nell’articolo a cui si è fatto riferimento nella n. 1, la prima azione è stata rivendicata dall’organizzazione «100% animalisti», la seconda resta senza rivendicazione.

⁶ Cfr. <http://lombardia.indymedia.org/node/42164>.

⁷ Cfr. <http://www.unaecoanimali.it/index.php/2012/06/milano-prese-a-calci-un-cane-e-adesso-chiude-la-sua-edicola-venerdi/>.

della normalità animalista». In realtà, riportare la dinamica di questa “piccola” faccenda mi pare importante, perché al contrario di quanto si possa immaginare o si voglia pretendere, essa è paradigmatica dei gesti, delle strategie e del sentire di una grossa parte del movimento. Fatti simili si contano a decine negli ultimi anni e non c’è bisogno di un grande sforzo per individuare, al di sotto delle differenze apparenti, inquietanti dinamiche comuni.

In aggiunta a questo, citerò solo altri due casi che trovo altrettanto paradigmatici: il primo è quello che ha visto coinvolta Katinska Simonse, in arte Tinkebell, un’attivista olandese che, attraverso *performance* e operazioni di tassidermia su cadaveri di animali (prevalentemente investiti), costringe a esibizione l’ipocrisia specista e induce a riflettere intorno alla sua presunta normalità. Per quanto possa essere considerata radicale o eccessiva, la sua arte non uccide alcun animale – a differenza di tanta arte contemporanea ben più blasonata. Benché nel suo sito web spieghi chiaramente metodi e scopi del suo lavoro, la Simonse ha potuto raccogliere in un libro, utilizzando una parte quantitativamente trascurabile di quanto ha ricevuto, le minacce, le calunnie e gli insulti giunti da ogni parte del globo⁸. Contro di lei sono state intraprese diverse petizioni internazionali (basate per lo più sulla menzogna per cui gli animali utilizzati sarebbero stati uccisi da lei stessa) e persino l’associazione olandese per la protezione degli animali – sull’onda di tanta ipocrita indignazione collettiva – non ha esitato a sequestrare gli animali usati dall’artista durante una *performance*: criceti chiusi in sfere di plastica; quelle stesse sfere con cui, in maniera del tutto legale, migliaia di “innocenti padroni” di criceti fanno “giocare” i propri animali ogni giorno⁹. A quanto ne so, solo in Italia gli è stata però dedicata una pagina *facebook* dal titolo intelligente e creativo come: «Scuoiamo Katinska Simonse»¹⁰.

Il secondo è un caso decisamente più tragico e più grave: un uomo linciato dalla folla, in Brasile, perché considerato colpevole di zoorastia e dell’uccisione di alcuni animali (in particolare una cagnetta di proprietà). Come il lettore sicuramente starà immaginando, il verdetto di colpevolezza non è stato emesso da un tribunale dopo le indagini ufficiali di rito. Un caso *da terzo mondo*? Anche se si accettasse la discutibile suddivisione del pianeta per aree di sviluppo, la risposta sarebbe: «Non proprio, non solo». E questo perché la notizia – di prima mano (non era riportata da un quotidiano ma da un utente *facebook*

8 Cfr. il suo sito: <http://looovetinkebell.com/>, in particolare la pagina di presentazione del suo libro: <http://www.looovetinkebell.com/pages/dearest-tinkebell>.

9 Qui il video del sequestro, con alcune immagini della *performance*: <http://www.youtube.com/watch?v=BYYrsSc6sj4>.

10 Cfr. <http://www.facebook.com/groups/115185488595699/?ref=ts>.

concittadino del linciato), corredata di foto (l'uomo giaceva in una pozza di sangue) e di (anonima) rivendicazione («Questo è quello che facciamo nel nostro paese a chi fa del male agli animali. Quest'uomo aveva ucciso a bastonate una cagnetta dopo averla stuprata: è stato linciato e ucciso a coltellate») – è stata ripresa con tripudi di gioia dagli animalisti italiani. Ripetendo così, in chiave simbolico-morale, il linciaggio virtualmente *ad infinitum*: fino alla cancellazione del materiale da parte dello staff del *social network*¹¹.

La fabbrica dei mostri

Se le espressioni di felicità via *social network* per le uccisioni accidentali fra cacciatori non si contano, anche fuori dallo spazio privato del chiacchiericcio da bar il metodo descritto prevede l'attacco nei confronti di singoli individui colpiti in quanto simboli – ed “esecutori” – del sistema specista, invece di mirare allo smontaggio delle strutture di tale sistema, in cui gli umani sono installati venendone (in buona parte) surdeterminati.

Come ha mostrato Foucault, nel passaggio dal potere sovrano alle forme di potere diffuso inaugurate dalle rivoluzioni borghesi, corrisponde anche uno scarto fra due regimi del potere di punire che il filosofo francese chiamò, rispettivamente, «*splendore dei supplizi*» e «*dolcezza delle pene*»¹². Se al potere verticale e incommensurabile del sovrano corrispondeva un'economia della pena *senza misura* (il potere del sovrano doveva *battere*, in una lotta simulata e ritualizzata nel supplizio, il contropotere emergente da ogni tentativo, anche minimo, che intendesse porsi sullo stesso piano), *discontinua* e *dispendiosa* (basandosi su uno *spreco* che eccedeva ogni calcolabilità), al potere delle società post-assolutistiche corrisponde invece un'economia penale basata sul *calcolo di corrispondenza* fra pena e delitto, su un'*applicazione continua, omogenea e capillare* del potere penale e sull'*ottimizzazione* degli effetti in rapporto ai costi. Ne *Gli anormali*¹³ si mostra che questo doppio passaggio si riflette anche in una mutazione dell'oggetto della pena e della penalità. Se l'autore di crimini in regime di sovranità sfidava direttamente il potere del monarca, con le rivoluzioni borghesi il criminale viola il patto sociale,

11 Ho brevemente analizzato questo episodio in «Linciaggi felici», in «Antispecismo.net», 13 Gennaio 2012, http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=49:linciaggi-felici.

12 Il testo classico di riferimento è ovviamente Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

13 *Id.*, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2009.

chiamandosene fuori; la prima figura a cui si applicheranno le nuove scienze giuridiche e penali sarà perciò proprio il monarca visto come *mostro morale*. Mentre il semplice criminale viola il patto sociale in modo occasionale o intermittente, il mostro morale viola *interamente* il patto sociale e la legalità che ne consegue. Ciò che lega queste due figure, allo sguardo del giurista e del penalista, è comunque la pretesa di farsi *sovrano* in contrasto con il corpo sociale che condivide il patto stabilito della legge. Il criminale è a suo modo, insomma, un *piccolo monarca dispotico*. E come tale sarà considerato da quelle figure che appariranno a partire dalla fine del XVII secolo nello spazio aperto dalle nuove tecnologie della penalità: criminologi, psichiatri, e poi psicologi, psicanalisti, assistenti sociali, ecc., e che lo includeranno nella figura dell'anormale. Egli non è però *il* monarca dispotico, che i rivoluzionari borghesi individuano in personaggi come Luigi XVI e Maria Antonietta – veri e propri *mostri morali*, descritti come tiranni antropofagi e sessualmente pervertiti – e che, in epoca di restaurazione, sarà individuato nel personaggio dell'anarchico bombarolo e regicida. Ciò che qui ci interessa è il fatto che nelle società a capitalismo avanzato, postfordiste e postmoderne, nella permanenza di quello che Agamben chiama «*stato di eccezione*»¹⁴, il criminale comune, l'anormale, torna a sovrapporsi col mostro morale. Per effetto di una sorta di oscillazione della freccia del tempo sul proprio asse, di una stagnazione della storia, le figure che si sono date il cambio agli occhi del potere penale dall'età classica ad oggi entrano in una zona di indistinzione.

Non è difficile constatare come la nostra società *produca mostri* ad una velocità che non può non apparire impressionante: il pedofilo, lo stupratore seriale, lo *stalker*, il terrorista, il guidatore ubriaco o pirata della strada sono tutte figure di *mostri criminali* comparse sulla scena in un tempo brevissimo. La *fabbrica dei mostri* lavora a pieno ritmo e la società sembra mostrarne un bisogno crescente e famelico.

Molti di coloro che dicono di battersi contro il sistema specista collaborano pienamente a questa industria che sembra collocarsi lungo i limiti che congiungono iper-disciplinamento sociale, rimozione del politico e intrattenimento morale. Per la maggior parte degli animalisti (e, fra questi, anche molti di coloro che si definiscono antispecisti), *ogni umano è un mostro in potenza*, per il semplice motivo che viola un patto che precede ogni patto sociale, o meglio *una sovranità che precede ogni patto*, e che prende il nome di *Natura*. Il patto sociale è già una violazione di questa presunta sovranità pre-giuridica e pre-sociale.

¹⁴ Cfr, in particolare, Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 e *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Panopticon disseminato, biopotere di massa, masse di sovrani

Come noto, Agamben ha riletto il concetto di *biopotere* inaugurato da Foucault come la cattura originaria del *bios* umano che, imponendo una separazione fra la vita e la sua forma, fra vita e forma-di-vita, riduce l'esistenza umana a *nuda vita* davanti al *potere sovrano*: la nuda vita diventa così oggetto di quel potere che si rivela nella sospensione dell'ordinamento comune attraverso lo stato di eccezione, il quale, iscritto nell'ordinamento stesso, è il dispositivo legittimato a revocarlo, insieme a ogni diritto individuale. Se è vero che lo stato di eccezione, rendendosi permanente e delocalizzato, diventa paradigma della condizione umana contemporanea, allora, in epoca di disseminazione dei poteri, in cui la classica figura della piramide sociale crolla non in direzione di un indebolimento o di una dissoluzione del potere stesso e di ogni pretesa di sovranità, ma di una loro riarticolazione in senso orizzontale, bisognerà ammettere che, pur conservando la sua natura gerarchica e gerarchizzante, il potere sovrano investe di potere e di sovranità ognuno di noi. Disseminandosi in tutti i gangli di una *rete* che fa ormai da metafora per ogni dimensione del mondo in cui viviamo (della nostra mondia), potere e sovranità tendono, specularmente alle pratiche disciplinari, a *individualizzarsi*.

La struttura della sorveglianza è anch'essa mutata in direzione di una diffusione che rende ogni umano un potenziale *occhio panotticale*. La fuoriuscita di questo dispositivo dallo spazio ristretto della penalità carceraria in direzione di una panottizzazione dell'intera società pare avverarsi in una maniera che neppure Bentham aveva immaginato. In una società ormai satura di mostri (a quelli prima elencati si possono aggiungere l'anarchico e il comunista, il rapinatore e lo spacciatore, il tossico così come il giovane edonista che si spende fra *happy hour* e discoteca, e ovviamente, gli stessi animalisti: dipende tutto dal punto di vista da cui si guarda al mondo), siamo tutti potenziali sorveglianti, carcerieri, poliziotti (e anche psichiatri e psicologi).

Quello che sta cambiando è la diffusione dei saperi che coincidono con i vari poteri disciplinari (si pensi, ad esempio alla psicanalisi divenuta un equivalente generale nella comunicazione umana) e le tecnologie di sorveglianza reciproca (come cellulari e *I-Phone*, che permettono in ogni momento e luogo di generare "prove"). Ma è soprattutto la disseminazione "democratica" del potere sovrano, scatenato dallo stato di eccezione, che si è fatta permanente e ubiqua, consegnando a ognuno di noi la possibilità di dare la caccia ai mostri, di fabbricarne, di scacciarli ed esiliarli o addirittura di dare loro la morte.

In questo senso, non vedo tanta differenza fra la folla linciatrice brasiliana,

i presidi “pacifici” che hanno fatto chiudere l’edicola di Milano, la mobilitazione forcaiola mondiale contro la Simonse, i turisti che qualche estate fa segnalavano alle forze dell’ordine i migranti sfuggiti ai controlli sugli arenili di Lampedusa, i lampedusani stessi che l’anno scorso si sono lanciati alla caccia al migrante in una triste parodia di sollevazione popolare, le associazioni americane di semplici (e “onesti”) cittadini che mappano ogni spostamento dei condannati per pedofilia, o – più vicini a noi – per maltrattamenti sugli animali.

C’è fra tutti questi fenomeni e le guerre umanitarie e quelle al terrorismo, le legislazioni antiterroristiche che sospendono i diritti fondamentali rendendo possibile l’incarcerazione e gli interrogatori (sotto tortura) di semplici sospettati, le leggi antimigranti che cacciano i migranti “illegali” (divenuti *criminali*) in quelle terre di nessuno che sono i CIE, una connessione profonda che, fatte salve le differenze di scala, di attori e di tecnologia, mostrano una marca comune. Mentre alcuni Paesi – in particolare gli Stati Uniti – allargano le maglie della definizione di terrorista per farvi ricadere anche gli attivisti animalisti (compresi individui che non hanno compiuto alcun reato definito dai codici), questi ultimi collaborano attivamente con le biopolitiche nel ridurre a nuda vita uccidibile i loro nemici di sempre: industriali della carne come macellai da banco, amministratori delegati di multinazionali farmaceutiche come medici e tecnici che si occupano di vivisezione, cacciatori come piccoli maltrattatori e semplici operai di aziende coinvolte nello sfruttamento animale, secondo una gerarchia delle responsabilità ormai completamente franata nella confusione dei rispettivi ruoli, nel disinteresse generalizzato alle dinamiche strutturali del dominio.

Gli animalisti, almeno in Occidente, sono in questo del tutto simili a tutti gli altri umani: tutti *sovrani* con il potere (almeno virtuale o indiretto) di mettere a morte e comminare supplizi, ma *in quanto sovrani* già *mostri morali, homines sacri*, banditi dalla legge appesa alla sua eccezione permanente, e perciò liberamente uccidibili senza che l’uccisione implichi un delitto. Il fatto meno ravvisato è che se lo stato di eccezione parassita ormai quella *macchina antropologica*¹⁵ che, distinguendo fra umano e animale – ma secondo una geometria variabile, per cui in ogni momento è possibile la disumanizzazione di questa o quella classe di umani –, discrimina anche fra degno e non degno di vivere, allora il movimento animalista, nella sua grande maggioranza, sta lavorando come ingranaggio di questa macchina, contro il proprio stesso progetto di liberazione.

15 Cfr. *Id., L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.



**Tracce e
attraversamenti**

Sabrina Tonutti

Non siamo soli

La vita emozionale degli animali secondo Marc Bekoff

«Gli animali hanno i loro segreti ma i loro sentimenti sono trasparenti»¹. A chi è interessato a osservare, a chi ben si dispone nei confronti della diversità, questa affermazione di Marc Bekoff ne *La vita emozionale degli animali* appare evidente, scontata. Lo sa chi convive con altri animali, condivide con loro situazioni, luoghi, tempi, in altre parole la vita. La lettura di questo testo è utile, quindi, non solo per coloro che con diffidenza si avvicinano alle culture e alle dimensioni intime (cognitive, emozionali) di individui di specie differenti dalla nostra. La descrizione che Bekoff fa delle emozioni si allarga infatti a numerose specie animali, sia domestiche che selvatiche, dimostrando quanto povera sia la conoscenza di animali vicini a noi, e tuttavia estranei: quelli chiusi in allevamenti, laboratori, zoo, oltre che in angusti stereotipi di impostazione cartesiana.

Forse non saremo sorpresi dal constatare quanto profonde – e profondamente tristi – siano le emozioni provate da animali come Jasper e Pablo, le due persone non umane a cui l'autore rivolge un'amorevole dedica: Jasper, un orso tibetano, vittima delle "fabbriche della bile" cinesi, così fieramente contrastate dall'organizzazione «Animal Asia», e Pablo, un individuo unico, ma uno dei tantissimi scimpanzé vivisezionati nei laboratori.

La ricchezza cognitiva, emozionale e relazionale di animali come orsi e scimpanzé è cosa nota alla ricerca comportamentale, come anche al senso comune, anche se di fatto disconosciuta, vista la sua mancata traduzione in pratiche e scelte etiche concrete. Meno noti sono i vissuti, i repertori comportamentali, e con essi le intelligenze e le emozioni, di altri animali allevati per profitto, come mucche, conigli, galline, per arrivare a specie largamente invisibili, come topi e ratti, fino ai pesci, così lontani dal nostro immaginario e dalla nostra capacità di empatizzare.

¹ Marc Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, trad. it. di M.C. Catalani, Alberto Perdisa Editore, Bologna 2010, p. 13.

Divulgare contenuti

Dopo aver tratteggiato gli elementi salienti dell'etologia cognitiva – che viene concordemente fatta risalire, come esordio, al 1976, quando fu pubblicato *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience* di Donald Griffin² – Bekoff offre una rassegna di esempi, repertori e contesti relativi alla vita emozionale di alcuni animali. Gioia, gioco, risate, senso dell'umorismo, stupore di fronte a spettacoli naturali, afflizione e tristezza, amore materno, innamoramento, imbarazzo, rabbia, aggressione e vendetta, giustizia selvatica, empatia e gioco leale, equità, moralità e correttezza: sono tutti argomenti trattati nella parte centrale del libro, sempre attraverso una duplice attenzione scientifica ed etica, caratteristica imprescindibile della ricerca proposta e perorata da studiosi come Bekoff.

Cambiare paradigmi

L'importanza della trattazione di tali argomenti è a sua volta duplice: lo è a livello di trasferimento delle conoscenze da un ambito strettamente accademico (la cerchia degli studiosi, degli addetti ai lavori) al pubblico variamente interessato a conoscere tali tematiche; ma lo è anche nella misura in cui solleva una serie di questioni epistemologiche e metodologiche, oltre che etiche, fondamentali in senso ampio, dal momento che vanno a toccare paradigmi culturali su cui si fondano sia il discorso scientifico che il senso comune, in quanto appartenenti a (ed espressioni di) una medesima tradizione di pensiero.

Quali sono questi paradigmi, alla cui revisione invita l'analisi di Bekoff, ora esplicitamente ora implicitamente?

Sostituire l'interpretazione di "selezione"

Innanzitutto, una differente prospettiva da cui guardare al fenomeno dell'evoluzione e della selezione naturale. Bekoff fa notare come «la sopravvivenza è frutto della collaborazione, non della competizione»³, in parziale correzione della visione che da Darwin prese le mosse. E nella collaborazione trovano

² Donald R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, The Rockefeller University Press, New York 1976.

³ M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, cit., p. 105.

collocazione quelle emozioni, quell'empatia e quella conoscenza di ciò che è giusto o sbagliato, che costituiscono vere e proprie chiavi per la sopravvivenza sia per animali umani che non umani.

Porre l'accento su tale comportamento in relazione alla selezione e all'adattamento può portare a conclusioni radicalmente opposte rispetto a quanto certa tradizione scientifica ha sostenuto fino a oggi. Allargando il campo di osservazione e seguendo tale tendenza ci si può chiedere, ad esempio, come fanno gli ecologi «disertori» menzionati nel saggio, se nello studio delle interazioni fra diverse specie animali e le interazioni tra animali, alberi e vegetazione non sia più corrispondente al vero «concentrarsi su interazioni ecologiche positive, piuttosto che sulla competizione e la predazione»⁴. Ciò significa, in altre parole, ribaltare la tradizionale lettura e interpretazione dell'evoluzione e delle motivazioni che stanno alla base di molti fenomeni a essa correlati.

Contro l'esclusivismo del genere umano

Quando si parla di evoluzione non si intendono solo gli apparati corporei, la componente organica degli esseri, ma anche quella emozionale e cognitiva. Il debito nei confronti di Darwin è esplicitamente riconosciuto: «Le emozioni sono un dono dei nostri antenati. Le abbiamo noi così come le hanno gli altri animali. Non dobbiamo dimenticarlo»⁵, ammonisce Bekoff. Particolarmente significative, a questo proposito, le pagine in cui vengono descritte le relazioni evolutive fra emozioni primarie e sistema limbico del cervello (soprattutto l'amigdala), in cui quest'ultimo costituisce un substrato neurale e un circuito emozionale condiviso da numerose specie. Quanto alle emozioni secondarie, a essere coinvolti sono i centri cerebrali superiori a livello della neocorteccia. Infine, vengono illustrati anche i processi di empatizzazione che passano attraverso i cosiddetti "neuroni specchio": l'aspetto forse più interessante è che grazie a queste strutture la comprensione della mente e degli stati mentali ed emozionali degli altri passa attraverso la percezione, e non la concettualizzazione razionale. Ebbene, questi substrati sono presenti in molte specie e ci rammentano, ancora una volta, che non siamo (stati) soli nel processo evolutivo, neanche a questo riguardo. Omologie ed analogie, convergenze e somiglianze evolutive ci portano a sottolineare, con Bekoff, come «sicuramente, a dispetto delle differenze, tutte le specie devono condividere un

4 *Ibidem*, p. 108.

5 *Ibidem*, p. 23.

nucleo di emozioni simili»⁶.

Ciò, tuttavia, non significa che conoscere gli altri esseri animali per proiezione sia una strategia efficace, tutt'altro. Gli elementi di condivisione possono essere numerosi, ma il modo in cui il mondo è percepito dalle diverse specie è variegato, così come, all'interno di ogni specie, la variabilità individuale moltiplica ulteriormente la diversità di esperienze dello "stare al mondo". Come direbbe Darwin, la natura ha prodotto solo individui, e non specie, che sono invece uno strumento della nostra classificazione. Come porsi, quindi, di fronte a questa diversità? E come la approccia un etologo cognitivo?

Dalla risposta di Bekoff emerge come sia fondamentale una costante tensione conoscitiva da parte del ricercatore, nel suo tentativo di entrare, seppur in punta di piedi, nel mondo percettivo, cognitivo, sociale ed emozionale degli animali osservati. Se a essere studiati sono i cani, l'etologo cercherà di «vedere il mondo in modo cino-centrico»⁷, il più possibile. Ciò non può non rammentarci la prospettiva "emica", nello studio antropologico delle diversità culturali: per "emico" si intende il tentativo, da parte dell'antropologo, di cogliere il punto di vista dell'"osservato" e di guardare alla realtà esperita con i suoi occhi. Il ricercatore deve essere preparato a cogliere la variabilità individuale, che frammenta la presunta omogeneità comportamentale di specie e lo pone di fronte a individui unici, irripetibili, con un loro portato personale e una potenziale biografia.

Nonostante le differenze comportamentali di specie, filogenetiche ed ontogenetiche, possano apparire spiazzanti, Bekoff tuttavia dichiara che «gli animali hanno i loro segreti ma i loro sentimenti sono trasparenti» e ci ricorda come «le code» ci dicano «cosa gli animali provano ed altrettanto vale per le diverse posture, le andature, le espressioni facciali, i suoni e gli odori»⁸. Gli (altri) animali rendono così visibili i loro stati d'animo, ma cosa siamo in grado di cogliere di questa comunicazione? E con quali strumenti? L'autore sottolinea come il processo di antropomorfizzazione sia un passaggio ineludibile di questo avvicinamento al mondo degli altri animali. L'antropomorfizzazione, afferma Bekoff, costituisce una strategia percettiva evoluta, connaturata alla nostra natura, esito della selezione naturale che ci ha resi quali siamo: in altri termini, siamo stati plasmati per vedere gli animali in questo modo e non ci è possibile percepire in modo non antropomorfo⁹. Detto ciò, diventa evidente come il

6 *Ibidem*, p. 7.

7 *Ibidem*, p. 38.

8 *Ibidem*, p. 13.

9 *Ibidem*, pp. 10 e 131.

rifiuto del linguaggio antropomorfo (di un antropomorfismo critico, si intende) equivalga di fatto al rifiuto della conoscenza, perché non abbiamo alternative.

Per una nuova accezione di “scienza”

Sottesa a queste riflessioni, un’ulteriore revisione di paradigmi: quella che propugna la riappropriazione da parte della conoscenza scientifica di riflessioni morali e osservazione appassionata. Bekoff dichiara apertamente la propria diffidenza scientifica verso la ricerca che non sia partecipata e condotta col cuore e gli esempi più virtuosi di studi sul comportamento animale gli danno ragione: si pensi alla ricerca sul campo condotta da Jane Goodall (che firma la premessa a questo libro) presso le comunità di scimpanzé del *Gombe Park*, negli anni Sessanta del secolo scorso. Una ricerca appassionata, un intreccio dell’esperienza di vita della primatologa con quegli “oggetti di studio” nei quali ha riconosciuto altrettante persone non umane, con relative personalità, caratteristiche e nomi propri (da lei attribuiti, al posto di sigle numeriche, ingenerando uno scandalo nella comunità scientifica).

Da entrambi, Marc Bekoff e Jane Goodall, viene un monito chiaro: si riconcilino la scienza con l’etica, il rigore scientifico con la compassione, perché, come scrive Bekoff, «possiamo operare nella scienza a mente aperta e con un cuore grande». La compassione, infatti, «è come un grande ombrello sotto cui ripararci tutti insieme, liberamente e senza remore»¹⁰.

10 *Ibidem*, p. 25.

Marco Mazzeo
Lingua animale

È molto diffusa la credenza che le lingue verbali (il tedesco o l'inglese, il cinese o l'arabo) siano nate per etichettare, allo stesso modo delle pistole "stampaprezzo" in uso nei supermercati. L'obbligo di un test che certifichi la conoscenza dell'italiano, imposto dal governo Berlusconi ai migranti che richiedono il permesso di soggiorno, incarna la versione più becera e appariscente di questa idea poiché si fonda sul presupposto che condividere una lingua sia una marca in grado di stabilire appartenenze, diritti ed esclusioni.

Il carattere greve della norma non deve però trarci in inganno e farci pensare che si tratti di semplice folklore italico. Quello della parola come etichetta è un assunto sul quale si basa tanta filosofia e parecchia ricerca contemporanea. Una parte consistente delle scienze della mente e del linguaggio considera le incertezze e le anomalie del parlato, gli errori di pronuncia, le espressioni idiomatiche o le importazioni indebite da un'altra lingua solo come forme devianti da scartare. Il saggio di Paolo Vignola *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*¹ dà voce a un modo differente di concepire le lingue verbali.

Episodio centrale del parlare umano sarebbe il balbettio: non tanto la difficoltà cronica e stereotipata di chi soffre di un disturbo specifico, quanto tutti i casi nei quali la nostra attività linguistica tradisce incertezze. Sarebbe errato confinare questa esperienza di estraneità verso la propria lingua nella sfera del disturbo patologico o nell'ambito di una singola fase dello sviluppo perché è proprio balbettando, cioè storpiando suoni, inventando parole, ripetendo fino alla nausea lo stesso vocabolo, che i cuccioli della specie che chiamiamo *Homo sapiens* imparano a parlare.

Nel ricostruire alcuni momenti chiave del pensiero di Deleuze e del suo rapporto con Kafka, Artaud e Melville, Vignola cerca di analizzare la relazione tra filosofia e letteratura partendo dall'idea che sia proprio questa estraneità verso le parole a costruire la loro possibile cifra comune. La letteratura e la filosofia subalterne si affidano a *cliché*, a modalità di pensiero che si conformano a una

1 Paolo Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011.

precisa emozione linguistica: sentirsi a proprio agio nella lingua che si parla. Un agire rivoluzionario, sia letterario che filosofico, si basa invece sull'esperienza inversa: una presa di distanza non solo da quel che si dice, ma dal nostro intero linguaggio, per mezzo della costruzione di ciò che Deleuze chiama una "lingua minore". Attenzione: non siamo di fronte alla glorificazione del dialetto, entità verbale a diffusione limitata che spesso continua a fare appello a identità territoriali cristallizzate (non importa, naturalmente, se inventate o meno: si pensi al caso Padania). Parlare una lingua minore significa utilizzare un qualsiasi idioma al fine di metterne in tensione i punti critici e le possibilità di trasformazione. Per ottenere questo punto di fusione, occorre creare ibridi tra varianti linguistiche: Kafka lavora con i tentacoli dialettali del tedesco, le sue propaggini *yiddish*, il legame spinoso con l'ebraico. Per fare un esempio più vicino all'italiano, può essere utile pensare al lavoro di Beppe Fenoglio nel romanzo *Il partigiano Johnny*². Italiano e inglese si sovrappongono fino a creare un idioma paradossale: amalgama perfetto di lingue diverse; fonte di continuo spaesamento per parole che sembrano un'eco sempre lontana. Secondo Deleuze, l'esperimento riesce quando dà vita a «una lingua animale»: un passaggio al limite con la condizione animale e le sue forme espressive. Non si tratta di imitare le altre forme di vita o cercare di farne la caricatura, ribadisce Vignola, quanto di ritrovare un livello espressivo che riporti il mondo verbale a una componente musicale originaria e selvaggia.

Ed è qui che le cose, inevitabilmente, si complicano. L'impressione è che il libro sia alle prese con la sovrapposizione di due proposte teoriche. La prima è chiara e appuntita: lavorare negli interstizi tra le diverse lingue consente di recuperare potenzialità perdute di una facoltà generica come quella del linguaggio, capacità che consente a ogni infante di apprendere la parlata del luogo nel quale cresce così come all'adulto di esitare e correggersi. Questo è un punto importante perché impedisce di compiere quel che potremmo chiamare "l'errore di Chomsky" (dal nome del celebre linguista che è anche, non dimentichiamolo, pensatore politico radicale). Se si considera la varietà delle lingue come il rumore di fondo di una grammatica soggiacente e invariante (Chomsky la definisce «grammatica universale»³), la possibilità di cogliere il volto rivoltoso di una simile incertezza sfuma irrimediabilmente.

Il libro di Vignola, però, è ardito e non si limita a una critica a Chomsky (che, per eccesso di severità, finisce col riversarsi anche contro Saussure e la

2 Beppe Fenoglio, *Il partigiano Johnny*, Einaudi, Torino 2005.

3 Cfr., ad es., Noam Chomsky, *Regole e rappresentazioni. Sei lezioni sul linguaggio*, trad. it. di G. Gallo, Baldini&Castoldi Dalai, Milano 2009.

linguistica strutturalista europea). L'autore, infatti, si impegna in una seconda proposta teorica interessante perché controintuitiva: l'arte, la letteratura, ma anche la pittura e la musica, non costruirebbero un vertice evolutivo elitario e tutto umano, ma il punto di confusione tra sfera umana e dimensione animale. La proposta è suggestiva e, proprio per questo, chiama a confrontarci con un interrogativo ancora privo di risposta.

Occorre comprendere se il residuo potenziale della nostra facoltà di linguaggio cui attingono Kafka e Fenoglio, ma anche ognuno di noi quando si destreggia nei punti bui del proprio idioma (con domande semplici come «obiettivo si scrive con una o con due b?»), finisca col coincidere inevitabilmente con la condizione propria degli animali non umani. Esiste, infatti, almeno un'altra possibilità: che sia proprio lo scarto tra la parola e la nostra esistenza a costituire un motivo di distanza ulteriore tra noi e quell'orso che, appassito per il caldo estivo, ci spia dalla vasca del Bioparco cittadino.

Emilio Maggio

Il cavallo – motore (della storia)

War Horse: considerazione e sfruttamento estetico del cavallo soldato

Il cavallo irrompe nuovamente sugli schermi cinematografici e televisivi. Al galoppo nelle scintillanti produzioni delle *major* e dei network americani¹, mestamente al passo in quelle d'autore della vecchia Europa sull'orlo del baratro politico-economico.

Questo animale è sempre stato un potente archetipo cinematografico. Si può dire che il cinema nasca e consolidi la sua struttura di fabbrica dell'immaginario collettivo proprio attraverso l'ottimizzazione dello sfruttamento simbolico del cavallo al lavoro. Parafrasando Weber, il consenso presuppone una dominazione simbolica. È infatti un magnate dell'industria ferroviaria americana a finanziare nel 1872 a San Francisco uno dei primi esperimenti di quello che successivamente sarà chiamato cinema: un apparecchio in grado di catturare la cinestesia di corpi vivi restituendone l'afflato dinamico, in conformità all'ideologia sviluppatista del moto come conquista e sfruttamento del colonialismo occidentale. All'inglese Eadweard Muybridge² fu commissionata l'impresa di collaudo del rudimentale sistema di ripresa in grado di sfruttare le potenzialità fotodinamiche di alcuni cavalli al galoppo:

Lungo una pista su cui correvano alcuni cavalli erano sistemate ventiquattro cabine, delle camere oscure nelle quali ventiquattro operatori dovevano preparare ad un determinato segnale ventiquattro lastre di collodio umido (dato che con tale procedimento le lastre cessano di essere sensibili dopo pochi minuti, appena asciugatesi). Una volta caricati i ventiquattro apparecchi si lanciavano i cavalli sulla pista, e questi si fotografavano da soli spezzando i fili disposti sul percorso³.

1 Il rinnovato interesse che vede il cavallo al centro di una cospicua produzione seriale si manifesta soprattutto in *Luck*, serie prodotta dal regista di culto Micheal Mann per il network HBO. Ambientata nel mondo a sé stante delle corse dei cavalli, ne fu sospesa la produzione, dopo solo sette episodi, ufficialmente a causa delle proteste delle associazioni animaliste per la morte di tre cavalli durante le riprese.

2 Eadweard Muybridge è considerato l'inventore del fotodinamismo – ripreso anni dopo anche dai fotografi e cineasti futuristi italiani – e il precursore del cinema vero e proprio. Nel suo *The Horse in Motion* (1878) utilizzò la tecnica della cronofotografia (serie di scatti in successione a brevi intervalli di tempo regolari) che permetteva, dopo il montaggio in sequenza, di suscitare nello spettatore la percezione di cavalli in movimento.

3 Georges Sadoul, *Storia del cinema mondiale. Volume I. Dalle origini alla fine della II guerra*

È curioso notare come l'alba della dominazione sulla natura da parte dell'uomo sia perfettamente sovrapponibile alla preistoria del cine-spettacolo. In entrambi i casi il cavallo assurge a epitome del dinamismo volitivo accreditato a *Homo sapiens-faber*. Da motore della causa espansionista umana a simulacro dell'immagine-movimento. Se la storia dell'industria cinematografica è storia di sfruttamento di lavoro vivo – maestranze, *troupe*, tecnici, autori, attori, ecc. – e di sfruttamento tematico⁴, il cavallo ne rappresenta il naturale contraltare simbolico, formalizzando il genere hollywoodiano per eccellenza, il western, e proseguendo a tappe forzate nella canonizzazione dell'*epos* pragmatista americano legato al mito di una frontiera che sposta continuamente i propri confini, perfino nella cesura dissenziente dell'altra Hollywood degli anni '70 del Novecento (*Un uomo chiamato cavallo*, *Corvo Rosso non avrai il mio scalpo*) o nelle strategie bucoliche del cinema civile di fine secolo (*L'uomo che sussurrava ai cavalli*)⁵. Anche il cosiddetto cinema d'autore non è esente da pericolose riduzioni iconiche e il cavallo si presta ancora una volta a varie declinazioni metaforiche: dalla sessualità rimossa (*La bestia*) alla ieraticità naturale (*Melancholia*)⁶.

Alla luce della rielaborazione nostalgica di una cineclassicità compromessa dal neo-cinema muscolare e iper-cinetico dell'effetto speciale digitale, Hollywood e Steven Spielberg si lanciano in un'operazione di recupero di legittimità storica che ne ristabilisca la supremazia universale sull'immaginario collettivo. Si veda a tale proposito il clamore critico-mediatico con cui sono stati accolti due film paradigmatici dell'attuale riesumazione di cadaveri eccellenti utili per la formalizzazione dell'industria cinematografica futura quali *The Artist* e *Hugo Cabret*⁷.

L'ultima opera di Spielberg, *War horse* (USA, 2011), si iscrive nel solco di questa celebrazione del grande cinema classico statunitense, recuperando

mondiale, trad. it. di M. Mammarella, Feltrinelli, Milano 1978, p. 3. L'occhio umano è in grado di percepire l'illusione del movimento dei soggetti ripresi in un arco di tempo, detto "frequenza", che corrisponde a 24 fotogrammi al secondo.

4 Sotto il termine inglese "*exploitation*" si classifica certo cinema marginale che sfrutta temi prossimi alla violenza e al sesso. Il filone che ha riscosso maggiore fortuna commerciale e un'incondizionata ammirazione da parte dei cinefili è stato quello della cosiddetta "*Blackexploitation*", genere che si è sviluppato intorno alle sottoculture delle metropoli americane e grazie al quale la minoranza afroamericana ha potuto rivendicare i propri diritti e contemporaneamente stigmatizzare l'ufficialità della cultura bianca della *middle-class*.

5 *A Man Called Horse*, regia di Elliot Silverstein (USA, 1970); *Jeremiah Johnson*, regia di Sydney Pollack (USA, 1972); *The Horse Whisperer*, regia di Robert Redford (USA, 1988).

6 *La bête*, regia di Walerian Borowczyk (Francia, 1975); *Melancholia*, regia di Lars Von Trier (Danimarca, 2011).

7 *The Artist*, regia di Michel Hazanavicius (Francia, 2011); *Hugo*, regia di Martin Scorsese (USA, 2011).

l'idea di un capitalismo fondativo e dal volto buono attraverso la mediazione feticista del cavallo che fa da epitome della fine della discriminazione nell'era del rinascimento obamiano. Senza soffermarmi troppo sulle presunte qualità estetiche del film, cercherò, servendomi di una ripartizione per assunti, di mettere in risalto la relazione complice che questa pellicola intrattiene con l'abusata figura retorica del cavallo nella storia del cinema.

La libertà secondo Spielberg

L'idea di libertà in Spielberg si traduce in una traslazione metaforica. I cavalli del Devon, aspra e incolta regione inglese in cui *War Horse* è ambientato alle soglie dello scoppio della Prima guerra mondiale, sono noti per la loro robustezza. La loro forza lavoro viene sfruttata nelle sterili terre di campagna che costituiscono i latifondi di questa provincia britannica. Un cavallo che non lavora, pur se bellissimo, non ha motivo di esistere. Il prologo del film è tutto calibrato sulla dicotomia selvaggio-libertà/domazione-coercizione.

Joy, il nome che assume il cavallo per essere ammesso nel *campo* dell'affettività sociale e nel *campo* cinematografico come coprotagonista animale non umano, nasce libero, in un edenico stato brado. Su di lui si focalizza lo sguardo meravigliato di Albert, il coprotagonista animale umano interpretato da Jeremy Irvine. In questa sovrapposizione di sguardi, in cui l'occhio di Albert diventa l'occhio dello spettatore e conseguentemente dell'umano, già si percepisce il mito che costituisce l'archetipo ideale della libertà secondo la *costituzione* hollywoodiana. L'idea, cioè, di un immaginario quanto irrealistico stato di grazia originario, successivamente corrotto dall'avidità del capitalismo di inizio secolo. Il contadino Ted Narracot (eccellentemente interpretato da Peter Mullan), padre di Albert, si scontra con il capitalismo tecnologico del ricco possidente Lyons. Viene così enucleata la dialettica che strutturerà le due facce della medaglia democratica-liberale nell'Europa del XX secolo. Il valore fondante della domazione/nominazione di Joy viene assorbito dal nucleo familiare a cui Albert appartiene – un padre alcolizzato da uccidere epidemicamente e una madre concreta e comprensiva a cui affidare la sua fragile psicologia di adolescente – e subito contrapposto all'aberrazione dell'arrogante latifondista privo di scrupoli che sfrutta i cavalli per ottimizzare il lavoro nei campi e sbaragliare la concorrenza dei contadini e dei piccoli allevatori.

La libertà secondo Spielberg è fondata sul mito familista dell'addomesticamento della natura, della sua circoscrizione territoriale in proprietà privata,

e sullo sfruttamento della forza lavoro animale, purché esteticamente rappresentabile. La sequenza che incrocia in dissolvenza le trame del tessuto che la madre di Albert tesse all'uncinetto con i solchi del campo che Joy è costretto ad arare simboleggia quanto il lavoro – inteso qui come *technè*, qualità che connota *Homo faber* e lo libera dalle perturbanti spire del caos naturale – sia il nodo strategico da cui si dipana la poetica pragmatista del regista americano.

Da *Duel* a *Incontri ravvicinati*, da *Lo Squalo* alla saga avventurosa di *Indiana Jones*, fino alle incursioni nella storia con *Schindler's List* e *Salvate il soldato Ryan*⁸, il perturbante, che sia la paura dell'ignoto, il mistero dell'alieno, il fascino del meraviglioso o l'orrore della guerra, viene dominato da facoltà che esaltano il mito di *Homo sapiens* e che definiscono la *mediocritas* super-eroistica del sogno americano: l'intelligenza, la sagacia, l'astuzia, così come il senso del dovere e lo spirito di sacrificio.

Il cavallo-motore (della storia)

Una delle sequenze più felici di *War Horse* è quella in cui Albert in sella a Joy sfida un suo coetaneo, appartenente ad una classe sociale più agiata, alla guida di un'automobile in una corsa che vede simbolicamente contrapposta la forza naturale del cavallo a quella tecnologica dei cavalli-motore e che fa da prologo allo scoppio della Prima guerra mondiale. L'intuizione di Spielberg è certamente fondata e calza perfettamente con la trasformazione di un'età ancora in balia di arcaismi suggestivi e fortemente ancorata alla tradizione nella modernità senza futuro del XX secolo. L'irruzione della storia viene stigmatizzata dal regista facendola coincidere con una guerra che per la prima volta coinvolge l'intero pianeta. Spielberg sorvola, però, sulla stretta connessione tra sacralità della proprietà privata e devozione al combattimento. Difendere il territorio, il suolo, la patria significa applicare il paradigma della proprietà su scala internazionale. Il teatro bellico rappresentato dalla Prima guerra mondiale fu uno sterminato campo di battaglia dove sperimentare un immenso massacro a cielo aperto. La battaglia individuale che ingaggia Joy riguarda i simulacri tecnologici di questo conflitto, i cavalli-vapore che

8 Diretti da Steven Spielberg: *Duel* (1971); *Close Encounters of the Third Kind* (1977); *Jaws* (1975); la saga di *Indiana Jones: Raiders of the Lost Ark* (1981), *Indiana Jones and the Temple of Doom* (1984), *Indiana Jones and the Last Crusade* (1989) e *Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull* (2008); *Schindler's List* (1993); *Saving Private Ryan* (1998).

facevano muovere treni carichi di corpi-soldato sacrificabili. Corpi che sarebbero stati falciati da palle di fucile, dilaniati da colpi di mortaio, recisi dai fendenti delle baionette, feriti dalle schegge delle granate. A Spielberg interessa la guerra in cui a fronteggiarsi sono il passato e il futuro, la purezza incontaminata delle origini che grava sulla groppa di Joy e la terrificante spietatezza della sofisticata macchina bellica. Il pacifismo che *War Horse* profonde ha lo stesso valore che scaturisce dal suo sospetto animalismo. Spielberg non si interroga sulle conseguenze reali in termini di ridefinizione dell'umano che la questione animale pone. Il suo sentimentalismo trae la propria linfa vitale dall'universalismo dei diritti umani che struttura le società sul confine normale/diverso – inglesi (buoni)/tedeschi (cattivi) – umano/animale.

Il cavallo è il migliore amico dell'uomo o anche l'uomo è il migliore amico del cavallo

Ripercorrendo le tracce antropomorfe di certo classico intrattenimento popolare (*War Horse* è distribuito con il *brand* della Walt Disney Company), Spielberg traspone su Joy le qualità specifiche di tutto il suo cinema e fornisce alla specie umana il discrimine che la rende così peculiare ai suoi occhi. In tal modo realizza il sogno, debitamente occultato ma sempre agognato dal regista, di una relazione tra uomo e animale da tesaurizzare. Ovviamente, la gradazione amicale che viene ad instaurarsi tra uomo e cavallo si misura in attitudinalità umana. Eroismo, altruismo e martirio sono i parametri attraverso cui certificare l'autenticità dell'amicizia.

Dal momento in cui Joy viene arruolato nelle fila della cavalleria britannica inizia il suo percorso di allontanamento da Albert che culminerà con la spettacolare fuga dalle trincee lungo la Somme francese, non prima però di aver sperimentato, in un graduale percorso antropomorfizzante, la morte in battaglia dell'ufficiale a cui era stato affidato, la compassione di due fratelli tedeschi disertori, l'amicizia con un suo simile dal manto corvino per il quale si sacrifica sostituendolo nel titanico sforzo di trainare i cannoni dell'artiglieria pesante tedesca, l'innocenza contagiosa di Emily, bambina compagna di giochi, l'alienazione e lo sfruttamento del lavoro coercitivo a cui viene sottoposto, la paura alimentata dall'assurda modalità della guerra di trincea nel continuo riposizionamento strategico con cui si affrontano i due eserciti nemici. Tappe che lo consegneranno definitivamente all'inclusività simbolica della specie umana e a ricongiungersi con Albert, fatalmente accecato dal gas nervino

che gli impedisce il suo immediato riconoscimento, innescando così la sua *cattura* metaforico-rappresentativa. Le *affinità elettive* tra i due coprotagonisti stabiliscono l'assimilabilità tra un cavallo speciale e l'animale massimamente speciale, l'uomo:

È così che l'umano recide i suoi rapporti con il resto del vivente e con la sua stessa corporeità, distanziandosi dal naturale che si svapora nello *spirito* che [...] perde la sua originaria dimensione di *respiro* [...] a favore di una spettralità fantasmatica sempre più accentuata. Il *flatus vocis* muore e ritorna come *zombie* nella forma di afflato verso un divino antropomorfizzato e metafonico, un divino che ha assunto le sembianze del Verbo aleggiante sulle acque di una "terra [...] informe e deserta" e quindi già pronta per essere manipolata dall'uomo, per diventare sua proprietà⁹.

La metaforia umana si esplica attraverso una mediazione culturale organizzata nella polarità tecnico-simbolica della lingua e delle mani. Al cavallo non rimane che un nitrito disperato.

Spielberg e l'*epos* del cavallo soldato

All'inizio del XX secolo in Inghilterra l'immaginario mitopoietico del cavallo è ancora molto pervasivo. La sua costruzione simbolica è in grado di ordire una retorica carismatica capace di ispirare sotto molti aspetti la realtà. Pur essendo ancora visto come semplice forza lavoro, rivaleggiando in tal modo con le più sofisticate innovazioni tecnologiche, il cavallo sfruttato veicola una forte propensione allegorica. L'uso massiccio del cavallo soldato sui fronti europei nella Prima guerra mondiale è dovuto, oltre alle ovvie caratteristiche fisiche comprensive di forza, capacità di adattamento e velocità, alla straordinaria empatia che era in grado di suscitare nelle terrorizzate truppe britanniche. I 65.000 *war horses* arruolati nell'esercito inglese erano la terapia adeguata per porre rimedio alla totale anaffettività che migliaia di soldati sperimentavano nelle gelide trincee di frontiera. Sono tantissime le testimonianze a tale proposito tramandate dai militari superstiti. È proprio il cavallo, infatti, a suggerire loro un nuovo senso da assegnare alla vita e alla morte e, addirittura a volte, a consentirne la sopravvivenza.

Il quadro storico ricostruito da Spielberg è stupefacente. Lo stesso dicasi della maestria con la quale getta lo spettatore nella mischia bellica. Molto efficace, poi, il modo con cui riesce a modulare la tensione fra compassione, emozione

9 Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010, p. 11.

e senso del dovere. Tutto questo si risolve però in un'epica consolatoria in cui il cavallo funge da fustigatore di un'umanità che ha smarrito la sua origine divina. Nelle numerose sequenze in cui Joy fa da muto contrappunto messianico alle follie della guerra sacrificandosi per qualsiasi essere vivente, si percepisce come l'animale sia sempre un *fuori campo* anche se continuamente inquadrato dall'obiettivo della *macchina da presa*. È come se l'animale abitasse uno spazio altro in cui l'umano l'ha confinato. Spazio dal quale viene tuttavia costantemente richiamato attraverso le lacrime, il terrore, lo sgomento, la disperazione, la solitudine degli uomini visti come esseri mancanti. In un certo senso è proprio l'identità umana scissa da quella animale a evocare e materializzare la presenza risoltrice di Joy nelle situazioni più critiche. La sua romantica fuga dai campi di battaglia, sottolineata dall'enfatico *score* di John Williams, nella bruma appiccicosa delle lande bruciate dai gas e dai fumi dei mortai, finisce nei laceranti viluppi del filo spinato che lo intrappolano definitivamente, negandogli anche l'ultimo bagliore di libertà. In questo passaggio Joy si fa figura spettrale, richiamato in gioco dai due eserciti nemici che si fronteggiano dalle opposte trincee. La sua sofferenza muove a compassione le truppe contrapposte. Il suo è il lamento di tutti gli animali innocenti sacrificati sull'altare dell'anestesia civilizzatrice. Un soldato inglese e uno tedesco lo liberano dal fitto intrico metallico che ne dilania il corpo. Poi se lo contendono. Si giocano il suo possesso con una moneta. L'animale viene elaborato, da una vastissima produzione artistica e culturale moderna e pre-moderna, come intermediario tra il *paradiso di Adamo* e l'*albergo di Adamo*¹⁰. Il *margin*e continuamente aperto da Joy, cioè la possibilità dell'Aperto – spazio abitato dall'animale conteso dai due eserciti – di farsi spazio condiviso, si richiude malignamente sul *mondo* dell'uomo, quell'albergo di Adamo, descritto magistralmente da Adorno come nonluogo chiuso e autoreferenziale, che segna il passaggio dal presunto paradiso edenico (l'originario stato brado di Joy) al fin troppo reale inferno terrestre della civiltà (la trasformazione di Joy in macchina bellica e motore della storia narrata da Spielberg).

Dopo aver ritrovato Albert che intanto ha miracolosamente riacquisito la vista, Joy, alla fine della guerra, formalmente ancora di proprietà dell'esercito inglese, viene messo all'asta. Il suo vincitore, il vecchio nonno di Emily, nel frattempo morta a causa di una grave malattia, lo dona però al "proprietario legittimo". Albert ritorna così nel Devon in groppa a Joy. Il padre e la madre lo vedono arrivare all'orizzonte da cui si staglia un'alba infuocata. Albert riabbraccia

10 Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad.it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 329.

il padre. La madre piange. Joy in primissimo piano irradia la sua aura protettrice. L'alba è sempre più rossa. L'ordine è ricostituito. Fine.

La nostalgia del cinema che verrà

1. Il corpo in tensione che tira un carro, il volto sfigurato dalla fatica, il morso che impone il passo cadente, i muscoli e i tendini tirati, gli occhi spenti, il manto schiumante, la furia ostile del vento che ostacola il suo triste incedere, la polvere che lo inghiotte. Un uomo lo vede e annichilisce inorridito. L'atroce scena indurrà l'uomo a presagire uno dei periodi più tragici dell'intera storia dell'umanità e lo porterà alla follia¹¹.
2. Ad una carrellata sulle icone di ispirazione religiosa dipinte da Andrej Rubliov – pittore russo del '400 – segue una breve sequenza di alcuni cavalli sotto la pioggia in prossimità della riva di un fiume, impassibili¹².

11 *The Turin Horse*, regia di Bela Tarr (Ungheria, 2011). La sequenza da me maldestramente descritta rievoca il leggendario incontro tra Nietzsche e un povero cavallo frustato a sangue da un vetturino di Torino nel 1889.

12 *Andrej Rubliov*, regia di Andrej Tarkowskij (URSS, 1966). La sequenza descritta è l'epilogo del film, in cui il grande regista russo abbraccia, attraverso la figura del *più grande pittore della Cristianità*, 23 anni di storia russa, dal 1400 al 1423.

Roberto Giuseppe D'amico
Religioni orientali e antispecismo

– I –

Una delle caratteristiche salienti dell'odierno etnocentrismo occidentale è l'appropriazione di elementi culturali patrimonio di gruppi assai più ampi; questa operazione può essere compiuta con atteggiamenti ritenuti positivi (ad esempio, denunciando che nel campo della ricerca si è trascurato il carattere scientifico che ebbe moltissima speculazione indiana e cinese, specie di ispirazione taoista) o negativi (ad esempio, rilevando l'assenza di specismo). Con simili rivendicazioni non si fa però che proclamare, ancora una volta, la superiorità dell'uomo bianco, sia pure sotto una luce negativa. Gli altri uomini, trasformati in modelli morali, vengono circonfusi di un'aura di innocenza, riproponendo in tal modo l'immagine del "buon selvaggio" che ha popolato i sogni di tanto Ottocento e, ancora prima, di autori classici come Tacito. Questi proclamava, infatti, la superiorità dei Germani sui debosciati compatrioti; oggi si fa lo stesso con i popoli conquistati dall'imperialismo occidentale, siano essi gli indiani cacciatori di bisonti, i giapponesi dello Shogun o i cinesi del celeste impero.

Questo saggio si pone come obiettivo quello di sfatare il luogo comune, assai radicato, che vorrebbe il mondo orientale estraneo al pensiero specista. Per far questo in maniera più efficace e per evitare inutili dispersioni concentrerò l'analisi sull'area del Subcontinente indiano e in particolare sulle due religioni più conosciute dell'India: induismo e buddhismo¹. Farò riferimento ad alcuni scritti religiosi e presterò particolare attenzione alla cultura e alle evoluzioni del tessuto sociale evitando di compiere l'errore grossolano di ritenere le religioni come qualcosa di piovuto dal cielo, come separate dal mondo di cui furono espressione.

A questo punto è necessario chiarire che cosa intendo con il termine

¹ Il buddhismo è ormai quasi del tutto svanito dai luoghi di origine (il bacino del Gange), tanto che oggi può essere definito una religione indocinese se non addirittura sino-giapponese. Tuttavia, lungo tutta la sua evoluzione rimane comunque legato alle sue origini indiane, allontanandosene forse soltanto in alcuni esiti giapponesi che, per troppa notorietà, a volte eclissano aspetti centrali del restante pensiero asiatico.

antispecismo. L'unica sua definizione possibile è negativa: esso consiste infatti nella lotta contro quel pregiudizio, lo specismo, che porta a ritenere un individuo inferiore perché non appartenente alla specie umana. Non bisogna tuttavia pensare che specismo e antispecismo siano due categorie metastoriche, demoni che percorrono tutta intera la storia dell'umanità; essi sono invece prodotti di una cultura che ha acquisito consapevolezza dell'aberrazione originaria che l'ha resa possibile e del conseguente tentativo di rifondarsi. Lontani dalla loro terra natia questi termini, quindi, non possono avere alcun significato se prima chi li utilizza non introietta le categorie mentali che rappresentano. Ha dunque poco senso parlare di specismo e di antispecismo al di fuori della cultura contemporanea, se si intende comprenderli: né l'antico greco, né il cinese di epoca Ming, né il contadino balcanico di età bizantina potrebbero capire qualcosa che è intrinsecamente nostro. Eppure è invalsa la pratica di cercare antenati dell'antispecismo in culture lontane dalla nostra: buddhismo, taoismo e induismo sarebbero espressioni di una maturità e di una nobiltà d'animo che anticipano di millenni il pensiero antispecista e i loro fondatori avrebbero riservato un occhio di riguardo alle "bestie" non umane che, condannate dalle religioni monoteistiche occidentali, sarebbero invece state poste tutte in queste culture sullo stesso piano degli umani. Davvero le cose stanno così? L'Oriente fu in qualche modo antispecista prima ancora che il termine venisse coniato?

Simili domande nascono dall'idea che quella indiana e quella cinese siano culture "aliene", sorte e sviluppatesi su pianeti separati dal nostro; non è difficile rendersi conto, però, dell'assurdità di un simile punto di vista. Europa ed Asia, infatti, furono sempre in uno stretto *continuum* culturale, con momenti di maggiore o minore isolamento, ma senza la possibilità di una reale estraneazione. La civiltà (intendo con questo termine l'insediamento mediante l'edificazione di città) dalla mezzaluna fertile si estese verso Est, in India, e verso Ovest, in Europa², e le modalità con cui si realizzò questo nuovo modello non furono granché differenti tra i due continenti³. Allora non esistevano quelle religioni

2 Esistono oggi visioni alternative a quella dell'irradiazione da un nucleo centrale del modello urbano. Ad es., secondo Domenico Musti il modello urbano si presenterebbe in modo spontaneo ogni qualvolta le condizioni ambientali lo rendano possibile (*Storia greca*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 41-45). Personalmente sono però piuttosto scettico al riguardo e vorrei far notare che in un continente isolato come l'America il modello urbano euro-asiatico non si è mai sviluppato: i luoghi che noi oggi comunemente indichiamo col nome di città avevano funzioni assai diverse, cioè sacrali e non residenziali.

3 Damodar D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1969, pp. 53-71. Vale la pena evidenziare la somiglianza tra la civiltà minoica e quella dell'Indo, due civiltà in apparenza molto distanti. In entrambe queste aree culturali le città mancano di cinte murarie efficaci e le pitture parietali non presentano l'esaltazione eroica del guerriero; anche le armi sembrano aver avuto un ruolo secondario,

indiane oggi tanto amate, ma solo culti per nulla distinguibili da quelli praticati nel resto del mondo sconvolto dalla rivoluzione neolitica. Questa, come spiegano in maniera assai convincente Jim Mason⁴ ed Enrico Manicardi⁵, pose l'uomo in un rapporto del tutto nuovo col resto dell'esistente e diede inizio a quella discrasia uomo/natura che porterà, circa 10.000 anni dopo, all'odierna catastrofe⁶. Se prima, non sentendosi che una parte del tutto, l'uomo sembra essere privo di qualunque forma di culto⁷, da questo momento in poi, impossessatosi dell'altro non umano e avendo creato un mondo di totale alienazione, sente l'esigenza di ingraziarsi potenze ritenute ormai come entità estranee e pericolose: nascono così i culti della Grande Madre, della Signora delle fiere ed altri simili, di cui è testimonianza, in India come in Europa, una grande quantità di ritrovamenti archeologici.

Il progressivo insediamento di stanziamenti stabili lungo il percorso del fiume Indo fu favorito dalla presenza di una vegetazione poco fitta e quindi facilmente rimovibile con i mezzi disponibili all'epoca: la terra veniva spogliata della sua

confermando l'impressione che si abbia a che fare con popoli pacifici. Inoltre, la causa della scomparsa di entrambe queste popolazioni è verosimilmente attribuibile a cataclismi e non a invasioni straniere: terremoto e maremoto nel primo caso, terremoti nel secondo. Si potrebbe far notare che una vecchia lettura etnica della storia, che confondeva ceppi linguistici con razze umane, riteneva che l'India e l'Europa, prima dell'arrivo degli Indoeuropei, fossero abitate da popoli imparentati etnicamente e professanti religioni naturali.

4 Jim Mason, *Un mondo sballiato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, trad. it. di M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2007.

5 Enrico Manicardi, *Liberi dalla civiltà*, Mimesis, Milano 2010.

6 Seppure con evidenti differenze: Mason ritiene che la causa della rivoluzione neolitica sia stata la pratica della caccia, divenuta sempre più specialistica fino a trasformarsi in pastorizia; Manicardi avanza invece una visione molto più tradizionale e ritiene causa della stessa l'introduzione dell'agricoltura. Quest'ultima posizione mi sembra meno convincente della prima. È infatti vero che l'agricoltura implica un nuovo rapporto con la natura, ma è altresì evidente che l'attuale concetto di proprietà non si è evoluto da quello di possesso della terra: in Paesi come l'Inghilterra le recinzioni sono un fenomeno assai tardivo e nelle comunità antiche greco-latine la terra era intesa come bene collettivo; il termine latino per danaro, invece, è *pecus*, cioè pecora, e mostra chiaramente quanto la nostra idea di scambio e di finanza nasca da beni mobili. Per parlare di beni mobili è, però, necessario un nuovo concetto di possesso, e questo sembra essere proprio quello derivato dalla visione pastorale. Esiste poi una terza posizione, quella di Marco Maurizi, espressa in «Cos'è l'antispecismo?», in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/MauriziM-06.htm>, che ritiene che la rivoluzione neolitica si sia realizzata a seguito dell'abbandono degli antichi ideali egualitari delle prime comunità umane a favore di una concezione gerarchica della società; ciò avrebbe provocato la contemporanea instaurazione di gerarchie di specie e di classe. A me pare che Maurizi inverta il rapporto causa-effetto e che l'idea di gerarchia possa nascere solo dove già esista un elemento debole e potenzialmente sottomesso che, proprio per questo, potrà poi essere ritenuto un reietto. È difficile che d'improvviso un gruppo abbia potuto porsi al vertice di tutto; l'operazione deve aver richiesto millenni per essere portata a termine e deve essere passata per la concentrazione del monopolio della violenza nelle mani di pochi (l'unico aspetto che permetta lo stabilirsi di una gerarchia ferrea); non è illogico supporre che questa comunità di uomini addestrati all'uccisione fosse prima quella dei cacciatori e poi quella dei pastori.

7 E. Manicardi, *Liberi dalla civiltà*, cit., pp. 179-181.

copertura arborea e coltivata per sostenere le crescenti richieste dei centri urbani. Questa fase storica prende il nome di “Civiltà dell’Indo” ed ebbe fine probabilmente per un concorso di motivi: mutazione delle condizioni climatiche, terremoti ed invasione da parte di popoli bellicosi come gli Arii⁸. È importante ricordare che queste popolazioni giungevano da Occidente, probabilmente da una zona intorno al bacino del Volga, e che erano strettamente imparentate, almeno a livello linguistico, con Latini, Greci, Celti e Germani. Simile, inoltre, è la loro organizzazione sociale, con una struttura di tipo patriarcale e una rigida gerarchia, esito probabilmente dell’introduzione di una pratica di sfruttamento diffuso degli animali non umani. Testi sacri degli Arii sono i *Veda*; per lo stupore di molti, si deve osservare che solo certi passi della *Bibbia* grondano tanto sangue quanto quello di queste altre antiche scritture.

A tal proposito, è utile precisare che il termine “indù” non è antico come comunemente si ritiene, ma esito dell’uso coloniale britannico per designare i non bianchi; presto passò ad identificare i non musulmani. Ridurre la molteplicità delle pratiche religiose non monoteiste ad una sola è un artificio pieno di incongruenze che porta ad associare espressioni dello spirito altrettanto diverse (non da ultima, ad esempio, la credenza nell’esistenza dell’*atman*⁹, l’anima, esistenza non universalmente accettata da tutte le popolazioni del Subcontinente).

Tuttavia, per semplicità di esposizione, utilizzerò anch’io questa semplificazione, facendo risalire le origini dell’induismo ai *Veda*. Essi sono scritti in una lingua di origine indoeuropea, il sanscrito, e furono modelli letterari per l’intero Subcontinente determinandone l’evoluzione linguistica in maniera assai simile a quella svolta dal latino in Europa. Seguendo Kosambi¹⁰, possiamo sostenere che quei testi, prima di essere reinterpretati secondo la nuova etica che si andava diffondendo nel VI secolo a.C., non ipotizzavano l’esistenza di alcun principio ultimo (detto *Brahma*), codificavano una società rigidamente divisa in *Varna*¹¹ e prescrivevano una dieta a base di carne bovina per i sacerdoti¹².

8 In realtà avrebbe molto più senso utilizzare l’antica denominazione di Ariani (dal greco “arianoi”, da cui l’italiano “Iran”), ma preferisco seguire l’uso accademico che sembra voler evitare un termine caro al Terzo Reich.

9 Alcuni ritengono che questo principio permetta di stabilire una divisione netta tra induismo e buddhismo, in quanto quest’ultimo è legato alla concezione di *Anatman*, cioè di non possesso di alcuna realtà o natura permanente. Tuttavia, l’insistenza di certe scuole, come ad esempio quella tibetana, sul principio della reincarnazione complica notevolmente le cose.

10 D.D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, cit., p. 102.

11 Il termine “*Varna*”, con cui gli indiani indicano ciò che noi designiamo col termine casta, indica il colore della pelle e contiene un’accezione razzista. Le classi più elevate si suppone siano quelle meno contaminate dal colore nero degli originari abitanti dell’India.

12 Nello *Shatapatha Brahmana* si legge, accanto a quello che è comunemente inteso come

Gli invasori non erano in numero tale da superare gli autoctoni; inoltre la loro avanzata verso oriente fu resa difficile dalla presenza delle foreste della regione gangetica, tanto fitte da risultare difficilmente superabili con gli strumenti in pietra dei primi colonizzatori. Il segreto degli Aarii era, però, lo stesso che aveva permesso ai loro cugini indoeuropei di impadronirsi dell'Europa: il metallo. Con questo forgiarono strumenti per il disboscamento e per arare in profondità; così anche l'area gangetica andò incontro ad una forma di devastazione ambientale ad ampio raggio non dissimile da quella perpetrata dai bianchi nel Vecchio continente e in America. Era addirittura in uso un rito religioso, lo *Yajna*¹³, che prevedeva che si appiccasse il fuoco ad una porzione di foresta vergine e si uccidessero tutti i viventi che tentavano di fuggire, umani compresi¹⁴: a volte i massacri assunsero proporzioni simili a quelle delle *venationes* romane¹⁵. Dunque, né la società né i testi sacri da cui facciamo originare l'induismo hanno alcunché di antispecista e, anzi, sono piuttosto evidenti in essi elementi gerarchici e di classe.

– II –

Un vero sistema di pensiero, una filosofia religiosa, si sviluppò solo in un secondo momento, quando ormai la società era organizzata in caste e la vita era fondata su rigide basi agricole. A quel punto vennero rielaborati i concetti di reincarnazione¹⁶ e di *Moksha*¹⁷, ossia la liberazione dallo straziante processo

un divieto a mangiare carne bovina: «Può davvero essere così, tuttavia seguirò a mangiare fintanto che essa metterà carne sul mio corpo», cit. in D.D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, cit., p. 102 (traduzione dell'autore).

13 Ho modificato la grafia con cui il termine viene convenzionalmente riportato per facilitarne la pronuncia. Adotterò questa prassi ogni volta che lo riterrò opportuno. Il rito, codificato nei *Veda*, è ancora oggi officiato, seppure in forma modificata per adattarlo all'*Ahimsa* ormai affermatasi in tutti i culti.

14 Ciò potrebbe essere interpretato come un segno dell'assenza di una visione specista; a mio parere, è invece l'indicazione del fatto che gli invasori avevano già compiuto un passo ulteriore in direzione dello specismo e potevano trattare con il massimo disprezzo anche gli umani in quanto li assimilavano alle bestie.

15 Per farsi un'idea di quanto potesse essere cruento questo rito, si può prendere in considerazione il *Gadhimai*, evento religioso che avviene ancora oggi in Nepal e che implica il sacrificio di 300.000 animali non umani di ogni specie.

16 Sembra che in origine questa credenza, presente anche nell'Occidente greco-latino (non necessariamente, come supposto da alcuni studiosi, per importazione dall'India), fosse legata a culti totemici.

17 Il termine "*Moksha*" significa "liberazione dal ciclo delle reincarnazioni". Il termine buddhista "*Nirvana*" ha significato affine ma indica l'Estinzione, la liberazione da *Trshna*, che viene solitamente identificato con il desiderio, ma in realtà è una pulsione spasmodica verso qualcosa, la brama.

di nascita e morte. Il metodo più efficace per liberarsi dal *Samsara*¹⁸ è quello di accumulare meriti realizzando così un *Karma* positivo. Maggiore è il numero di opere benemerite messe in atto, maggiore è l'elevazione dell'anima che le ha compiute e, dunque, migliore l'esistenza che si prepara a vivere. In questa cultura non esiste una visione del paradiso¹⁹; il massimo auspicabile è l'Estinzione, cioè il perdersi nella propria originaria identità col principio ultimo, ossia quel *Brahama* che vedrà la sua elaborazione attorno all'VIII secolo. Esiste, però, una piramide non solo sociale ma anche delle specie che vede all'apice le divinità e in basso le bestie. Il posto di privilegio, in questa costruzione, non è riservato agli dei, come nel pensiero europeo coevo: le divinità sono anzi ostacolate nel raggiungimento della Liberazione proprio dalla loro condizione privilegiata fatta di agi e di beatitudine. Non si accorgono, così, che la vita è sofferenza e, rimanendo nell'*Avidya*²⁰, sono costrette ad ulteriori rinascite; gli animali sono impossibilitati a conseguire l'Estinzione perché gravati dalla loro scarsa capacità di padroneggiare gli impulsi. Anche fra gli uomini non tutti possono liberarsi subito: è necessario essere dei *Brahamani*, essersi cioè guadagnati la salvezza con le buone azioni precedenti per raggiungere il *Moksha*. È assolutamente evidente, da quanto detto, che una visione di questo tipo si basa su uno specismo smaccato che considera l'animale non umano come la forma più infima di vita; il non ucciderlo è un merito solo in quanto atto di bontà, offerta gratuita ad un essere inferiore al fine della propria purificazione²¹.

Attorno al VI secolo, in molti si opposero a tale visione del mondo e si assistette a cambiamenti radicali nel pensiero fino ad allora condiviso. L'opposizione più efficace, per estensione e portata speculativa, giunse da un uomo, di cui è piuttosto difficile ricostruire la biografia, ma certamente non appartenente alla casta sacerdotale: Gautama degli Shakya, passato alla storia con i mille appellativi devozionali dei fedeli, non da ultimo quello di Risvegliato, ossia Buddha.

18 Il termine "*Samsara*" indica il ciclo "nascita-morte-rinascita".

19 Il paradiso è tipico delle religioni semitiche e poi iraniche, grazie alle quali potrà diffondersi sia in Occidente sia in Oriente.

20 Il termine "*Avidya*" è tradotto in italiano con "ignoranza".

21 Questo rimarrà sempre l'atteggiamento di Gandhi, uomo preso a modello della saggezza orientale. Nella sua autobiografia è possibile evincere in più punti quanto la sua visione sia di natura assai diversa da quella antispecista: partendo dalla certezza che gli indiani siano più deboli degli inglesi proprio per il fatto di non assumere carne, Gandhi apprende a Londra la possibilità di vivere senza cibarsi di animali e abbandona la dieta onnivora non per una maturazione o una convinzione profonda, ma per una promessa fatta alla madre (devota induista e preoccupata dell'allontanarsi del figlio dalla tradizione. Gandhi, infatti, consumava carne per incrementare le proprie energie in vista della lotta per l'indipendenza politica). Solo successivamente farà del vegetarianismo un elemento costante di auto-educazione, di perfezionamento spirituale, mettendo in evidenza la forza d'animo necessaria alla rinuncia della sarcografia.

Per comprendere se nel suo pensiero vi sia traccia, seppur minima, di antispecismo dobbiamo tornare a quelle che sono ritenute le scoperte più importanti di Shakyamuni: le quattro nobili verità e l'ottuplice sentiero. La metafora all'origine di questa schematizzazione è quella del malato e del medico che fa una diagnosi e che prescrive una cura. La malattia che affligge l'uomo è la sofferenza: la vita umana, caratterizzata da un incessante ciclo di nascita, invecchiamento e morte²², non è che un'esperienza, in ultima analisi, dolorosa. Causa di questa sofferenza è la *Trshna*, che però può essere vinta tramite l'ottuplice sentiero, cioè la conquista di Retta Comprensione, Retta Motivazione, Retta Parola, Retta Azione, Retta Vita, Retto Sforzo, Retta Consapevolezza, Retta Concentrazione.

Benché la propaganda buddhista insista sull'eccezionalità della scoperta del suo fondatore, è evidente, invece, che una simile elaborazione sia figlia del proprio tempo rappresentando una delle rotture fondamentali venutesi a creare nell'India del VI secolo. A partire da allora si iniziò a pensare che l'uomo non fosse costretto a seguire un percorso ascensionale di nascite e morti, ma che avesse la possibilità di realizzare il *Nirvana* anche con una sola esistenza. Per raggiungerlo non era più necessaria un'affannosa raccolta di meriti, ma un *training* che il fedele doveva compiere rinunciando una volta per tutte al proprio sé individuale²³. Il modello di comportamento positivo non è più quello di chi conquista la salvezza, per sé e per gli altri, per mezzo di elargizioni materiali anche ingenti, bensì quello del rigido schiavizzatore di se stesso pronto a sottoporsi ad ogni forma di privazione pur di elevarsi fin sulle vette della purezza più raffinata.

Un simile schema costituirà uno dei *topoi* delle varie religioni indiane e porterà

22 Si tenga presente che nel pensiero di Gautama la concezione della reincarnazione era assai diversa da quella che sarebbe stata, ad es., per il suo successore Dogen; per il primo è probabilmente un principio metempsicotico, per il secondo una semplice metafora. Sulle differenze, anche notevoli, tra zen e buddhismo canonico torneremo in seguito.

23 Il jainismo, religione elaborata da un importante contemporaneo di Buddha, farà addirittura della rinuncia alla vita e del lasciarsi morire per fame l'esito auspicabile di un corretto *training* religioso. Alcuni considerano il jainismo, che in effetti non riconosce un dio creatore all'origine del mondo, come una religione della nonviolenza e dell'antispecismo; personalmente rifiuto tale interpretazione. Il termine *Ahimsa*, che significa "amore/benevolenza", indica un atteggiamento paternalista e un costante sforzo per reprimere gli istinti (ossia l'animalità dell'uomo) avvertiti come molesti; la pratica jainista è tutta incentrata su questo atteggiamento. Il saggio, posto su un gradino più elevato rispetto al non iniziato (e qui è importante notare che, come afferma Lao-Tze, il saggio per elevarsi si deve abbassare), mostra la via a qualcuno che ancora non la conosce. Basta poi leggere le fiabe jainiste per rendersi conto che l'animale non umano è sempre inteso come un essere a uno stadio inferiore nel ciclo delle reincarnazioni: non appena una bestia si rende conto del proprio errare e si emenda si reincarna in un uomo. Insomma, il jainismo nel suo atteggiamento verso il non umano non si discosta affatto da quel gruppo di religioni che, per comodità, abbiamo chiamato induismo.

da una parte alle famose e ammirate pratiche yogiche, dall'altra al buddhismo del Piccolo Veicolo e alla venerazione della figura dell'*Arhat*²⁴, colui che ha superato ogni attaccamento materiale per mezzo della sua determinazione alla rinuncia. L'ottuplice sentiero si inserisce certamente in quest'ottica di auto ed etero irreggimentazione, indicando al fedele un percorso da seguire per depurarsi dalle scorie accumulate nel *Karma* passato. Si noti che in una tale ottica anche l'adozione di una dieta vegetariana, pure frequente, non nasce da quella comprensione dell'altro che è alla base dell'antispecismo, ma dalla volontà di un'educazione morale che renda l'individuo capace di privarsi del desiderio della gola; si ritiene inoltre, soprattutto nell'induismo, che l'uccisione di un essere inferiore (e cioè un animale) ne rallenti il moto ascensionale, cioè gli impedisca di diventare presto un uomo. Sembra qui molto evidente l'assenza di ogni convergenza con l'antispecismo che la speculazione odierna tanto sottolinea.

– III –

Quella degli Aarii non fu l'ultima invasione del Subcontinente: assai prima dell'apertura della Via della Seta²⁵ arrivarono da Occidente un buon numero di popoli portatori di elementi fondanti del pensiero europeo: i Persiani che affermarono la loro supremazia su tutto l'attuale Pakistan e parte dell'Afghanistan; Alessandro e i greci da lui lasciati in loco che presto diedero origine a regni autonomi e penetrarono nel territorio dell'attuale India; i Kushana che, sulle macerie della rivalità ellenistica, costruirono un impero che mantenne come lingua ufficiale il greco. Tali invasioni agevolavano il viaggio del pensiero indiano verso l'Europa, introducendo, al contempo, elementi che definiremmo occidentali nei centri vitali dell'elaborazione delle religioni locali.

È proprio a seguito dell'occupazione greca di Taxila e del Punjab che il buddhismo subisce un cambiamento profondo, almeno a livello iconografico: il fondatore, fino ad allora rappresentato tramite simboli come la Ruota del *Dharma*²⁶ o le impronte dei piedi, comincia ad essere rappresentato con fattezze

24 Il buddhismo si divise presto in buddhismo del Piccolo Veicolo (ancora oggi vitale in Vietnam e in Sri-Lanka) e buddhismo del Grande Veicolo. Il primo riteneva che solo un numero esiguo di persone potesse ambire alla salvezza, il secondo invece pensava che questa fosse riservata all'intera umanità. In seguito si svilupperà il Veicolo di Diamante, detto *Tantra*, che ritiene che la salvezza sia possibile solo tramite la recitazione di formule magiche.

25 La produzione e il commercio della seta dovrebbero già di per sé suggerire cautela prima di ritenere l'Oriente una culla di compassione e antispecismo.

26 Il termine ha molti significati ma, nel buddhismo, indica principalmente l'insegnamento del

umane che prendono a modello la statuaria ellenistica²⁷. Anche la dottrina propriamente detta accoglie numerosi elementi occidentali: nasce l'idea che l'uomo meritevole si reincarni in un mondo paradisiaco, la Pura Terra, e si affermano visioni messianiche che fanno oggetto di devozione Maitreya, il Buddha del futuro²⁸. È questo il buddhismo che si diffonderà in Cina, a tal punto simile al primo cristianesimo da confondersi ed essere confuso con questo.

In questa fase emerge, in quel Sud dell'India rimasto in qualche modo periferico, il movimento della *Bhakti*. Punto centrale di questa nuova spiritualità è il devoto abbandono d'amore da parte del fedele che riconosce la sua unità col Dio. Anche questa innovazione verrà accolta nel *mainstream* buddhista e fornirà elementi per la nascita dell'Amidaismo, scuola che prescrive un totale abbandono al divino, all'Infinita Luce dell'Essere; per ottenere tale abbandono il fedele può, in alcune varianti, anche solo pronunciare il nome del Dio²⁹. Spiraglio per un simile innesto fu un punto su cui ben presto i seguaci del Risvegliato si divisero: chi può diventare Buddha? Alcuni, si dice gli anziani, rimasero legati al dettato del maestro e ritennero che solo chi si fosse attenuto alla lettera di quanto da lui proclamato potesse ambire alla salvezza³⁰; altri invece, i più giovani, ritennero che in ogni essere senziente fosse presente un principio, detto Natura di Buddha o Buddhità, che doveva essere portato alla luce. Su questo argomento si verificarono scontri di non poca importanza³¹; comunque, il riconoscimento di un tale elemento in ogni essere senziente sembrerebbe rappresentare un'apertura per la salvezza delle altre specie. Questo, però, rappresenta un errore simile a quello che si compie quando si interpretano come antispeciste alcune forme di cristianesimo solo perché Francesco di Assisi

Buddha.

27 Vale la pena di segnalare che non esiste accordo sulla primogenitura del modello statuario che poi si affermerà in tutta l'Asia; se alcuni ritengono che la prima statua sia nata nelle greche Taxila, altri insistono che ciò sia avvenuto nella città-stato di Mathura. Qui non importa se l'area, comunque già sottoposta a forti ingerenze persiane, cercasse o meno di elaborare autonomamente una propria statuaria, ma il fatto che i greci abbiano fornito elementi accolti poi dalle culture locali. Se il modello antropocentrico di raffigurazione greco poté affermarsi anche nei centri più vitali dell'India è certamente perché in esso vi erano elementi di richiamo e suggerimenti considerati validi che, da molte parti, si ritengono invece estranei a quel mondo.

28 I maestri successivi cercheranno di dare un carattere simbolico a questi elementi ritenuti estranei al pensiero autenticamente buddhista, ma è innegabile che, almeno presso le classi popolari, essi furono vissuti in modo paragonabile a quello dei corrispondenti occidentali.

29 Da caratteristica della Buddhità, *Amitabha* (in giapponese *Amida*) diviene poi un vero e proprio dio dell'amore.

30 Si pensa che da loro abbia avuto origine il Piccolo Veicolo.

31 È da sfatare la leggenda che considera il buddhismo la religione della nonviolenza. In Giappone, ad es., non erano infrequenti monaci guerrieri che, a volte, non esitarono a mettere a ferro e fuoco intere città; i samurai erano seguaci dello zen Rinzai, e questa scuola ancora oggi si contrappone a quella Nichiren.

non mangiava carne o parlava con i lupi. È senza dubbio vero che accettando l'ipotesi che fa della Natura del Buddha un elemento simil-panteista si possa evidenziare una scheggia di divino anche negli animali non umani; così facendo, si dimentica, però, che la Salvezza, la possibilità di farla emergere e darle la sua dimensione più autentica, è possibile solo per gli umani: soltanto questi possono pronunciare il nome di Amida, o del Sutra del Loto.

L'ultima "rivoluzione" del buddhismo è piuttosto tardiva ed avvenne probabilmente in risposta al rapido complicarsi della speculazione filosofica e allo sviluppo sempre più evidente di una vera e propria metafisica che poco o nulla aveva a che fare con le prime manifestazioni della scuola³²; in questo ambito l'apporto dell'antica filosofia taoista fu tutt'altro che trascurabile³³. Promotore di questo ulteriore passaggio fu colui che viene considerato il secondo Buddha: Nagarjuna. Questi si sofferma su un elemento che, dopo di lui, rimarrà centrale in tutta la speculazione buddhista: lo *Shunyata*. Questo termine viene generalmente tradotto con Vacuo, Vacuità o Vuoto, rimanendo sempre legato a sfumature in qualche modo nichilistiche volte ad affermare una visione negativa del reale. Per capire meglio cosa sia lo *Shunyata*, può essere utile la lettura di un breve testo caro allo zen, il *Sutra del Cuore* (cioè del cuore della dottrina buddhista); anche se non è stato scritto da Nagarjuna, ne riassume efficacemente il pensiero:

O Shariputra, la forma è vuoto, il vuoto è forma. La forma altro non è che vuoto, il vuoto altro non è che forma; tutto ciò che esiste è espressione del vuoto; non è nato né distrutto, né macchiato, né puro, senza perdita e senza guadagno. Poiché nel vuoto non c'è forma, né sensazione, concetto, distinzione, consapevolezza. Non occhio, né orecchio, naso, lingua, corpo, mente. Non c'è colore né suono, odore, gusto, tatto, né alcuna realtà esistente [...] Non c'è il regno della vista, né quello della coscienza. Non c'è ignoranza, né fine dell'ignoranza, non c'è vecchiaia né morte. Non c'è sofferenza, né causa o fine della sofferenza. Non c'è via, né sapienza, né accrescimento. Non c'è accrescimento, perché i Bodhisattva vivono nel perfetto intendimento, senza più alcun ostacolo alla mente; senza più ostacolo e dunque senza più paura. Molto al di là dei pensieri illusori, e questo è il Nirvana.

Non bisogna lasciarsi ingannare dalla terminologia. Ciò che questo brano esprime non è un giudizio sprezzante sull'esistente, ciò che comunemente viene definito "distacco dalle cose materiali", quanto piuttosto una critica verso ogni forma di mentalismo, verso ogni forma di attaccamento a quelle

32 Si pensi, ad es., al fiorire ormai quasi irrefrenabile di aspetti della Buddhità assurti a vere e proprie divinità: Vairochana, Avalokitshvara/Kannon, Amida, ecc. o a spiegazioni sulla natura del mondo basate su elementi come il *Tathagatagarbha* (Natura di Buddha).

33 Le origini del taoismo vengono fatte risalire a Lao-Tze, contemporaneo, sembra, di Socrate e Buddha.

distinzioni intellettuali, a quel dualismo che la mente crea per rendere possibile il pensiero. Pensare è evidentemente necessario in certi momenti e rende possibile l'azione, ma l'individuo deve tener presente che il pensiero non è che uno strumento da adoperare solo quando opportuno. Credere in una categoria mentale, in qualsivoglia distinzione, sia quella io-altro sia quella *Nirvana-Samsara*, non è che intellettualismo, illusione prodotta dalla mente che finisce per credere che quanto ha sovrapposto alle cose sia la Realtà stessa a cui attenersi, inseguendola continuamente ma vedendola così sfuggire sempre più. Una volta scoperto che tutto è *Shunyata*, il soggetto non si metterà più di traverso, rimarrà nella cosa, nell'azione, senza farsi distogliere da fantasmi e vivrà una vita autenticamente compiuta. Le sue azioni non saranno più ispirate da egoismo, ma saranno atti necessari: l'uomo agirà, per così dire, non agendo. I cinesi avevano già riassunto questo principio con i termini "*Wei-wu-wei*" (letteralmente, "azione senza azione") ed il Santo taoista conduceva già una vita volta al conseguimento di quest'arte suprema. Quando dunque, a metà del V secolo d.C., il monaco Bodhidharma giunse alla corte dell'Impero di Mezzo trovò terreno fertile per la propria predicazione e orecchie bramosi di ascoltarlo. Il suo era, però, un insegnamento eminentemente pratico: scopo ultimo della vita è quello di realizzare lo *Shunyata*, l'agire non agendo, smettere di intorbidare l'acqua, di portare confusione nell'esistente. Scopo supremo dell'uomo compiuto è «mangiare quando si ha fame, bere quando si ha sete e dormire quando si ha sonno»³⁴. Per giungere a tale compimento è necessario praticare la meditazione quasi come unica attività della vita, senza mai lasciarsi distogliere da altro³⁵. Questo atteggiamento estremamente severo, che recupera anche elementi importanti dell'insegnamento del Piccolo Veicolo, è stato ereditato e addirittura esasperato da coloro che se ne considerano i successori, come Joshu³⁶, famoso per i metodi spicci, o Rin-zai, noto per la violenza delle percosse che infliggeva con il bastone³⁷. Malgrado queste premesse, il nuovo insegnamento incontrò un notevole successo diventando una delle scuole egemoni dell'estremo

34 Detto taoista. Lo si fa risalire a Lao-tze (che significa "nato con i capelli bianchi"), la cui esistenza è oggi fortemente messa in dubbio e il testo che porta il suo nome altro non sarebbe che una raccolta di aforismi di periodo precedente. Il detto fu però fatto proprio dallo zen e ripetuto da quasi tutti i maestri.

35 Il mito racconta di Bodhidharma che sarebbe rimasto addirittura nove anni a contemplare un muro bianco nella posizione del loto. Per non dormire sarebbe giunto a strapparsi le palpebre con le quali avrebbe poi dato vita alla pianta del tè.

36 Come il lettore più attento avrà notato, seguiamo i nomi di tradizione giapponese, ove possibile, per un fatto di formazione e perché più facilmente pronunciabili per chi parla italiano che non gli originali cinesi o indiani.

37 Colpi per nulla metaforici. Sembra addirittura che uno dei suoi studenti sia morto raggiunto alla testa da un colpo vibrato dal maestro.

Oriente. Folle di giovani si assieparono davanti ai monasteri dei maestri più affermati tanto che per il clero divenne necessario condurre una selezione con dei veri e propri esami di ammissione e introdurre livelli differenti di istruzione. Una tendenza più moderata, quella della scuola zen del Soto, ebbe un certo successo: questa poneva l'accento su questioni posturali (come il mantenimento di una posizione impeccabile durante la meditazione), ma per il resto riteneva che chiunque potesse ambire al Risveglio purché praticasse un rigidissimo *training* meditativo. Lo zen Rinzai³⁸, invece, si legò in modo assai rigido alla pratica del *koan*³⁹ alleggerendo invece, almeno all'inizio, le richieste di una realizzazione formale perfetta.

Sembrirebbe ad alcuni di poter leggere nell'atteggiamento di questa scuola un'apertura in qualche modo non antropocentrica: lo zen offrirebbe a chiunque lo pratici l'opportunità di essere nella cosa, nell'azione, e gli animali non umani, poco inclini alle grandi speculazioni di *Homo sapiens*, sarebbero in un certo senso già salvi o più salvi *a priori*. Anche questa è però una lettura superficiale che non tiene conto del desiderio zen di vincere non solo le "distorsioni" del pensiero speculativo, ma anche quelle delle emozioni: il prodotto compiuto di un'educazione zen è l'uomo che non teme la morte, colui che può lanciarsi nelle fiamme o nelle acque senza batter ciglio e che sul campo di battaglia può compiere una strage con cuore sereno magari, come avvenne nella tarda storia nipponica, affrontando all'arma bianca un esercito armato di fucili col colpo in canna. L'adepto, lungo tutto il suo iter formativo, esercita la propria volontà⁴⁰ giungendo, grazie al trionfo sulla paura della morte e della vita, ad una lettura autentica della realtà e ad un controllo sulle cose e sugli eventi privo di distrazione. In quest'ottica, anche la Natura di Buddha viene intesa come un espediente per attirare la volontà verso uno scopo che tuttavia si rivelerà ingannevole; solo allora l'iniziato scoprirà la fallacia del dualismo sé-natura e l'insensatezza della ricerca di se stesso.

Il percorso descritto non è qualcosa che si possa scegliere di affrontare o meno, ma è piuttosto un viaggio obbligato per chiunque intenda impadronirsi della propria autenticità, per chiunque, cioè, voglia essere un uomo compiuto.

38 Le scuole in cui si divise lo zen furono molte di più e seguirono vicissitudini molto intricate; qui seguiamo solo le due principali sopravvissute fino ad oggi. Esse si differenziano, oltre che per quanto già detto, anche per il bacino d'utenza: il Soto sarà, specie in Giappone, la scuola dei poeti, degli artisti e dei contadini; il Rinzai la scuola dei samurai e, più in generale, dei militari.

39 Generalmente si ritiene si tratti di un indovinello senza soluzione; nei fatti è un espediente per mettere l'adepto di fronte alla limitatezza della logica: fin da principio, non è prevista né domanda né risposta.

40 Le convergenze tra il pensiero zen e alcune tendenze del pensiero occidentale, quali quelle incarnate da Schopenhauer e Nietzsche, non sono casuali e sono state notate da molti studiosi.

E non potrebbe essere altrimenti: se non vi fosse la necessità di una pratica e se la Via fosse aperta a tutti, senza l'obbligo di un rito da celebrare, non ci sarebbe neppure la necessità di una struttura ecclesiastica e, dunque, il culto e la tradizione verrebbero meno. L'insistenza dei maestri zen sulla necessità della pratica è straordinaria⁴¹: il Risveglio non piove dal cielo, non lo si consegue spontaneamente né lo si possiede dalla nascita, ma lo si raggiunge dopo un percorso irto di ostacoli, a volte anche a costo della vita⁴². Dogen sostiene che un uomo che assume la posizione meditativa è già Buddha⁴³; non pochi sono i passi in cui il celebre monaco afferma la necessità di essere monaci per conseguire il Risveglio; altrettanto numerosi sono i passi in cui Dogen si fa beffe di certi "sentimentalismi" che ritengono che anche una volpe possa conseguire il *Nirvana*.

La verità è che, malgrado tutti gli alleggerimenti e le differenziazioni venutisi a realizzare nel corso del tempo⁴⁴, la Via del Buddha rimane un privilegio umano, l'unico vivente che può ambire a divenire l'Essere autenticamente compiuto, l'apice dell'evoluzione spirituale. Anche i dubbi esistenziali, elemento essenziale per iniziare la ricerca, non sono ritenuti un male, ma un pungolo per giungere al compimento di sé. Ora, chi si avvia su questo cammino è l'uomo piagato nell'animo dalla sofferenza e la cura che gli si prospetta per guarirne è evidentemente umana; siamo insomma davanti ad un pensiero che pone, ancora una volta, un unico essere al centro di ogni considerazione; i maestri lo sanno bene e ogni rituale è, in fin dei conti, inattuabile per chiunque non sia umano.

Infine, quanto il problema del veganismo sia sentito dalla cultura orientale come elemento marginale, se non addirittura estraneo, è facilmente dimostrabile con due semplici considerazioni: in primo luogo, i monaci zen indossano con tutta tranquillità abiti di seta⁴⁵; in secondo luogo, un buddhista non ha alcun

41 In più punti nello *Shobogenzo*, Dogen definisce il praticante, purché sia monaco, un "già Buddha" e gli intima di praticare come se la testa gli andasse a fuoco (cioè, come se stesse per morire), cfr. Eihei Dogen, *Shobogenzo. The Treasure House of the Eye of the True Teaching*, trad. ingl. di H. Nearman, Shasta Abbey Press, Mount Shasta (CA), 2007.

42 In un *mon-do*, cioè in un racconto di atti dei maestri, si narra di un ragazzo a cui venne dato un *koan* da risolvere. Il giovane aveva solo un anno a disposizione e il maestro sembrò indulgente, ma allo scadere di quell'anno, vista l'incapacità del giovane di fornire una soluzione, gli furono concesse altre due settimane, scadute le quali gli fu concesso di continuare per un altro giorno; alla fine il maestro mise il ragazzo di fronte a questa alternativa: o risolveva il *koan* o si doveva aprire lo stomaco; solo allora il ragazzo conseguì il Risveglio (*Satori*).

43 E. Dogen, *Shobogenzo*, cit., pp. 681-778.

44 La reincarnazione, ad es., è per Dogen una semplice metafora che descrive il rapido nascere e morire di ciò che erroneamente riteniamo essere un individuo.

45 Dogen critica apertamente la "teoria del filo trasformato" (cioè il divieto imposto in alcune scuole buddhiste all'uso della seta a causa della sua origine cruenta), definendola ridicola

obbligo di non cibarsi di carne⁴⁶. Quando nell'Aprile del 1872 un editto dell'imperatore Meiji concesse ai monaci la possibilità di consumare corpi animali, essi non esitarono a metterlo in pratica. Inoltre, l'impegno costante richiesto dal veganismo è percepito come una forma di attaccamento e, dunque, come una gabbia che ostacola il percorso del praticante. Per questa ragione qualunque maestro orientale rifiuta l'impegno costante richiesto da una presa di posizione antispecista sconsigliandola se non, addirittura, avversandola apertamente. Il praticante non deve essere legato ad alcuna forma di parzialità, non deve vivere la vita come un problema ma, come si è già detto, «mangiare quando ha fame, bere quando ha sete e dormire quando ha sonno».

Sembra addirittura che lo stesso Buddha non fosse vegetariano⁴⁷ e ciò sarebbe coerente con una regola di vita monastica che prescrive di mangiare ciò che i fedeli mettono come donazione nella ciotola del monaco.

(*Shobogenzo*, cit., p. 133). Inoltre impone l'applicazione di un bordo in seta alla lavagna su cui vengono riportati i nomi dei monaci e stabilisce l'obbligo di non fare distinzioni tra le offerte ricevute: qualora tra queste ci siano parti di corpi animali, il monaco le darà da mangiare a non monaci (*ibidem*, pp. 855-876). Dogen non esclude che il monaco possa vestire capi in pelle, se si tratta di un'offerta (*ibidem*, pp. 823-833) e racconta la storia di una volpe che avrebbe raggiunto il Risveglio, ironizzando al riguardo (*ibidem*, pp.1019-1027).

46 Aderenti di soka e zen, quando non monaci, possono tranquillamente mangiare carne e rimanere devoti. Il Dalai Lama dichiara di non essere vegetariano, ma di vedere di buon occhio questa scelta: «Il cibo non vegetariano è a spesa delle vite altrui. Pensiamo a queste grandi aziende moderne dove vi sono molti polli o molti pesci [...]. Ora con il progresso vi sono tanti polli, durante l'estate soffrono molto caldo e durante l'inverno soffrono molto freddo. Non c'è considerazione delle loro singole vite [...]. Pertanto, credo che per la nostra pratica della nonviolenza mantenere una dieta vegetariana sia una buona cosa. Anch'io ero diventato vegetariano, ma poi, dopo due anni, ho contratto una forma di epatite, avevo gli occhi gialli, ed anche le mie unghie erano gialle, il corpo era giallo... ero diventato una sorta di Buddha vivente [...]. Alcuni medici mi hanno suggerito di tornare alla dieta precedente. Comunque sia, essere vegetariani è molto importante», riportato in <http://www.sangye.it/wordpress2/?p=94> (leggermente modificato).

47 Nel mondo orientale è dibattuto se la sua morte sia stata causata dall'ingestione di carne di maiale guasta o di un fungo.

Note biografiche

*A*ntonio Volpe, laureato in Filosofia, è attivista antispecista e redattore di «Antispecismo.net». Ha scritto vari saggi, in particolare sul rapporto tra movimento animalista e violenza, pubblicati su riviste e blog di settore.

*S*abrina Tonutti è assegnista di ricerca e professore a contratto di Antropologia culturale presso l'Università degli studi di Udine. È Membro della European Association of Social Anthropology e Fellow dell'Oxford Centre for Animal Ethics (Oxford, UK). Ha pubblicato il volume *Diritti animali. Storia e antropologia di un movimento* (Forum, 2007).

*M*arco Mazzeo è ricercatore presso l'Università della Calabria. Ha scritto: *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole* (Editori Riuniti, 2003), *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson* (Quodlibet, 2005), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza* (Quodlibet, 2009) e *Melanconia e rivoluzione: antropologia di una passione perduta* (Editori internazionali riuniti, 2012). Ha curato l'edizione italiana di *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* di Jakob von Uexküll (Quodlibet, 2010). Collabora alle pagine culturali del quotidiano «il manifesto».

*R*oberto Giuseppe D'amico si è laureato in Lettere classiche con una tesi sulla storia dei greci d'India. Ha studiato per qualche anno il buddhismo sotto la guida di Shodo Harada, maestro zen della scuola Myoshinji, sottogruppo della più ampia scuola Rinzai. Collabora da alcuni anni con il «Laboratorio Antispecista» di Palermo.

Dove trovare la rivista

| | |
|-------------------|---|
| Aviano | Edicola Al chiosco - Via Pordenone |
| Bergamo | Libreria Il caffè letterario - Via San Bernardino, 53 Underground Spazio Anarchico - Via Furietti, 12/b |
| Catania | Reformhaus Casa della salute - Via Quieta, 27 |
| Conegliano | Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin 31/g |
| Firenze | Dolce vegan - Via San Gallo, 92 r |
| Forlì | Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org |
| Marina di Carrara | Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36 |
| Miglianico | LiberAnimali - liberanimali.wordpress.com |
| Milano | Libreria COOP Statale - Via Festa del Perdono, 12 Libreria Utopia - Via della Moscova, 52 Merry Cherry Vegan - Via Rubens 14 (ang. Via Caccialepori) |
| Monza | Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18 |
| Padova | Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12 |
| Palermo | Laboratorio Antispecista - presso i banchetti informativi e su www.distr-azione.net |
| Pescara | Libreria Naturista - Via Ancona, 66 |
| Pistoia | Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini |
| Pordenone | Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7 |
| Rimini | Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27 |
| Roma | Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76 Libreria Rinascita - Viale Agosta, 36 Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18 |
| Torino | Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2 |
| Verona | Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a |

L'elenco aggiornato è reperibile sul sito www.liberazioni.org

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