

MASSIMO FILIPPI

QUESTIONI DI SPECIE

eleuthera

dello stesso autore nel catalogo elèuthera

Crimini in tempo di pace
la questione animale e l'ideologia del dominio
con Filippo Trasatti

Massimo Filippi

Questioni di specie

elèuthera

© 2017 Massimo Filippi
ed elèuthera editrice
Progetto grafico di Riccardo Falcinelli
Il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE
Siamo realisti, chiediamo l'impossibile!

CAPITOLO PRIMO
La questione animale

CAPITOLO SECONDO
La creazione dell'Uomo

CAPITOLO TERZO
Le macchine dello specismo

CAPITOLO QUARTO
Il movimento dell'antispecismo

CAPITOLO QUINTO
Manovre di occultamento e manovre di resistenza

CONCLUSIONI
La gioia del divenire animale

Ringraziamenti

Una *specie* di bibliografia

Alle moltitudini sterminate e alla gioia che, insieme a loro,
se n'è andata irrimediabilmente.
Il negro non esiste. Non più del bianco.
Frantz Fanon

Uno degli imperativi della pratica decostruttiva è quello di fissare il proprio sguardo critico non specificamente sull'identità putativa dei due poli in opposizione binaria, bensì sull'agenda [...] politica nascosta che muove le differenziazioni tra i due.
Gayatri Chakravorty Spivak

L'idea di opporre la specie singola «uomo», come controparte equipollente, alle miriadi di specie e generi animali infinitamente diversi fra di loro, e trattare queste miriadi come se formassero un unico e solo blocco tipico di esistenza animale,
non è altro che megalomania antropocentrica.
Günther Anders

Noi usciamo dall'ombra. Non avevamo diritti e non avevamo gloria, ma proprio per questo prendiamo parola
e cominciamo a raccontare la nostra storia.
Michel Foucault

Siamo realisti, chiediamo l'impossibile!

Il «troppo possibile» del dominio ha bloccato l'apertura verso l'impossibile.
Jean-Luc Nancy

L'interesse per gli animali non umani è una costante della storia umana, a partire dalle sue origini, dai primi segni che i nostri antenati, affascinati e impauriti da questi esseri dalle forme e dai comportamenti più vari, hanno tracciato sulle pareti delle caverne in cui abitavano, in cui si relazionavano gli uni con gli altri, in cui svolgevano i loro riti, in cui hanno cominciato a dar vita a quella che da qualche secolo a questa parte chiamiamo, con enfasi autocompiaciuta, *umanità*.

A ben pensarci, quella che riteniamo essere la nostra storia, sia da un punto di vista culturale sia da un punto di vista materiale, non sarebbe neppure immaginabile senza gli animali. Noi siamo animali che si sono co-evoluti insieme a tutti gli altri. Non ci troveremmo qui dove siamo se da un lato non li avessimo svalutati al rango di cose, merci, beni di consumo e forza lavoro e dall'altro non li avessimo temuti come forme divine o amati come compagni di vita. Chi saremmo, almeno in Occidente, se non avessimo condiviso per millenni, nel bene e nel male, le nostre esistenze con quelle di cani e di gatti fino a farne talvolta attori irrinunciabili del nostro immaginario culturale e psicologico? Chi saremmo se non avessimo addomesticato le più differenti specie animali, dai molluschi ai mammiferi, per produrre carne, latte e uova? Se non avessimo utilizzato per millenni i non umani come mezzi di traino e di trasporto? Se non avessimo esposto, tra moltissimi altri, roditori e scimmie alle più atroci sofferenze per costruire l'impianto di buona parte delle nostre conoscenze scientifiche? O cavalli, muli e delfini per condurre, con sempre maggior virulenza, le nostre guerre? O leoni, tigri ed elefanti per glorificare le regge e le dimore dei potenti? Se non avessimo animalizzato – dagli schiavi ai migranti – innumerevoli schiere di umani? O, in termini più generali, chi saremmo e dove ci troveremmo se non avessimo speso tanto tempo e tante energie per costruire e

rendere egemone un ordine sociale capace di *fissare* in posture governabili l'incessante movimento dei corpi desideranti che, in quanto animali, anche noi siamo?

Nonostante tutto questo, gli animali sono stati rimossi dall'orizzonte umano, almeno a partire dal sorgere della cosiddetta civiltà, con un'ossessione e una meticolosità che sarebbero ridicole e grottesche se non avessero contribuito in maniera significativa alla realizzazione dell'orrore planetario in cui oggi siamo immersi fino al soffocamento. In epoca moderna, con l'avvento della rivoluzione industriale e di quella tecno-scientifica, la rimozione dei non umani e dell'animalità – inclusa quella che ci percorre da parte a parte – ha raggiunto livelli iperbolici, tanto che, per usare un termine caro a Lacan, si potrebbe parlare di *forclusione*, ossia della completa cancellazione degli animali dalla sfera della memoria, della considerazione e del riconoscimento sociale. I non umani sembrano essere totalmente evaporati nello scintillante mondo delle immagini e delle merci e la nostra animalità progressivamente svaporata nella *sterilizzazione* degli aspetti ritenuti più disturbanti e fastidiosi dei nostri corpi animali.

L'entità di questa rimozione si renderebbe evidente se si prestasse almeno un po' di attenzione a ciò che spesso viene detto senza riflettere, quasi in maniera automatica. Non parliamo forse di guerre e di stragi come *carneficine*? E delle ricadute delle sempre più aggressive operazioni finanziarie in termini di *macelleria* sociale? Non discutiamo, in maniera più o meno accesa, di come bisognerebbe *allevare* i figli? In quanti, quando usano queste espressioni, pensano fino in fondo al significato di ciò che dà pregnanza a quanto stanno dicendo? La rimozione, però, raggiunge il suo acme quando i non umani vengono fatti scomparire nel momento stesso in cui vengono chiamati in causa: solitamente si denuncia lo sfruttamento degli oppressi affermando che non dovrebbero essere *trattati come animali*. Ci siamo perfino dimenticati di quello che il capitalismo, con la sua stessa etimologia – «capitalismo» deriva da *caput* (capo di bestiame) –, non smette mai di affermare: sono stati gli animali tra i primi ad assumere, di certo non volontariamente, la forma di beni mobili e di denaro, a vedere i loro corpi offerti sull'altare della divinità spettrale e onnivora che, a partire da Marx, ha preso il nome di *equivalente universale*.

È noto però che il rimosso ritorna. E oggi, forse proprio a seguito dei livelli quantitativi e qualitativi raggiunti dal sistema istituzionalizzato di smembramento dei corpi animali – neppure lontanamente pensabile dagli umani di solo poche generazioni fa – si può parlare della *scomparsa* degli animali come di uno dei *sintomi* più importanti del presente. In altri termini, gli animali e l'animalità, malgrado tutto, sono *sopravvissuti* e sempre più umani si stanno rendendo conto, seppur lentamente e con difficoltà, dell'assordante *non detto* che attraversa il pensiero e le prassi dell'ordine sociale che si è imposto o si sta imponendo sull'intero pianeta.

Certo, non possiamo dimenticare quei pochi individui isolati che, in tutte le epoche, hanno assunto un atteggiamento di rispetto e di considerazione nei confronti dei non umani e neppure possiamo ignorare che a partire dall'Ottocento, in particolar modo nei paesi anglosassoni, sono state fondate società organizzate, zoofile e protezioniste, a loro difesa. Tuttavia, è solo a partire dagli ultimi decenni del Novecento – in concomitanza con lo sviluppo di altri movimenti di emancipazione sociale e a seguito della pubblicazione di *Liberazione animale* di Peter Singer (1975) e de *I diritti animali* di Tom Regan (1983) – che si può parlare a tutti gli effetti di *antispecismo* e del progressivo ritorno del rimosso animale nella forma di un sintomo che ormai è difficile ignorare o derubricare a questione marginale per anime belle, sfaccendate, depoliticizzate e più o meno colpite da una qualche turba dell'affettività o del pensiero.

L'antispecismo è un movimento giovane. Pertanto non è sorprendente che non abbia ancora elaborato in maniera coerente le proprie idee e le proprie prassi e che sia ancora percepito dall'opinione pubblica e dagli altri movimenti politici più come una galassia in perenne e caotica espansione (o contrazione) che per quello che è o dovrebbe essere: *un movimento politico di critica radicale dell'esistente*. A tale percezione dell'antispecismo – che purtroppo è molto frequentemente anche un'auto-percezione – contribuiscono fattori interni e fattori esterni. Tra i fattori interni vanno certamente menzionati gli effetti a lungo termine tuttora esercitati dal *milieu* accademico, *middle-class*, liberal-riformistico che ha dato i natali all'antispecismo e che continua a limitarne le potenzialità socialmente destabilizzanti. Tra i fattori esterni è innegabile che l'antispecismo si sia trovato a compiere i primi passi in una fase storica che, a seguito dell'incedere perentorio e incontrollato del neoliberismo e del turbocapitalismo, ha visto tutti i movimenti di emancipazione e di liberazione cadere in uno stato di profonda confusione, sofferenza e disorientamento.

Il termine antispecismo è comunque diventato popolare – tanto che, per il momento, lo si è potuto introdurre senza doverne precisare il significato – almeno quanto il veganismo che sta vivendo un periodo di relativo successo commerciale. Forse il termometro più indicativo dell'attuale situazione è la comparsa negli ultimi pochi anni, almeno in Italia, di numerosi «manifesti» antispecisti (tra cui il più famoso, al di là di ogni dubbio, è quello scritto dall'ex ministra di Forza Italia Maria Vittoria Brambilla). Manifesti per modo di dire, perché tutto sono tranne che il tentativo di definire programmi politici di cambiamento. A meno che, nell'epoca della più estrema miseria intellettuale, per manifesto non si intenda il *manifesto pubblicitario* disegnato su misura di chi lo propone allo scopo di occupare una nicchia nell'ambito di un mercato culturale che, seppure tuttora modesto, è comunque in rapida e costante crescita.

Lo sviluppo del settore economico che ruota attorno al veganismo e la proliferazione delle più variegate «teorie antispeciste» sono tuttavia indicativi che lo sfruttamento animale ha in qualche modo raggiunto la soglia della visibilità e dell'intelligibilità sociali. Il che è ovviamente un aspetto positivo per coloro che si battono a favore della liberazione animale la cui voce, fino a pochi anni fa, si perdeva in un deserto di incomprensione e di scherno. Da un altro punto di vista, però, il processo a cui stiamo assistendo (e che abbiamo brevemente descritto) non può che essere guardato con sospetto e preoccupazione. Se, infatti, fossimo chiamati a indicarne il tratto saliente, non esiteremmo ad affermare che ciò che più di ogni altro fenomeno caratterizza il capitalismo contemporaneo è la sua incredibile capacità di funzionare come un *apparato digerente* (un «ventre», avrebbe detto Adorno): qualunque idea e qualunque prassi, anche le più rivoluzionarie, destabilizzanti e disturbanti, sono senza apparente difficoltà ingerite, processate ed eliminate sotto forma di escrementi produttivi e riproduttivi. Il capitalismo contemporaneo è davvero ciò che pensa di essere: *liberal* e «democratico» e, in quanto tale, senza pregiudizi verso qualsiasi istanza, richiesta, denuncia o rivendicazione a patto che possa essere trasformata in stile di vita o, meglio ancora, in *stile di consumo* e quindi in nuova fonte di profitto. Detto altrimenti, il capitalismo ha raggiunto un tale grado di forza da potersi permettere di lasciar vivere i *corpi critici* – abietti, contronatura o anormali che siano –, purché possano essere messi al lavoro e purché la loro contestazione possa essere resa funzionale all'operatività e alla riproduzione (materiale e simbolica) dello stesso sistema capitalista.

Questa è la ragione principale per cui la repressione, almeno in Occidente, non è tanto legata alla censura quanto piuttosto alla proliferazione di saperi e di pratiche capaci, nel loro incessante moltiplicarsi, di far perdere di vista, di annacquare, di normalizzare, il nucleo sovversivo delle

istanze di cambiamento che via via si affacciano sulla scena politica. E così «quote rosa» per portare soccorso a un patriarcato tutt'altro che agonizzante, *gay street* per continuare a riprodurre la norma eterosessuale, quote di ingresso per extra-comunitari regolate dalla disponibilità di posti di lavoro sottoproletari e sottopagati per mettere in sicurezza l'economia neocoloniale, presidenti neri (per pochi anni, tra un fautore del liberismo più sfrenato e un sostenitore della supremazia bianca) per ritinteggiare una democrazia sfinita e di facciata, qualche programma di rimboschimento per gettare ombra sull'incedere di una crisi ecologica senza precedenti, ecc. In questa logica rientra anche la creazione di un mercato di beni materiali e immateriali teso a soddisfare il «consumatore vegano» nonché il grande interesse che tutti i settori industriali e istituzionali di sfruttamento e di messa a morte dei non umani manifestano per il «benessere animale». Se non presterà attenzione a questi *meccanismi digestivi* e se non saprà superare i *dolori della crescita*, l'antispecismo non potrà che finire divorato da questo ventre onnivoro al pari di molti altri movimenti antisistema che lo hanno preceduto.

A partire da queste riflessioni sono sorti la necessità e il desiderio di scrivere questo libro. Un libro che intende mostrare *come e quanto* la nostra architettura sociale abbia utilizzato la carne dei non umani (e di chi a questi è o è stato equiparato) come materiale da costruzione; per mostrare come le lenti deformanti con cui guardiamo gli animali, l'animalità e le moltitudini animalizzate diano forma e sostanza al mondo in cui ci ritroviamo a vivere. Un libro che sostiene una tesi molto chiara: *la presa sui corpi animali è parte integrante dell'ideologia e delle pratiche di dominio*. Per questa semplice ragione, l'antispecismo, che qui si vorrebbe delineare nei suoi tratti principali, dovrebbe da un lato lasciarsi ibridare dalle acquisizioni teoriche e dalle esperienze politiche di movimenti di liberazione di più lungo corso e dall'altro guadagnare sufficiente credibilità per poter smascherare con autorevolezza il *non detto antropocentrico* che in quelle acquisizioni ed esperienze tuttora si annida indisturbato. E questo non per un qualche oscuro interesse a presentarsi nell'ambito della politica radicale come ideologia più avanzata o come «teoria unificante» dello sfruttamento, ma per affermare, senza tentennamenti e a vantaggio di qualunque istanza genuinamente progressista, che *il sistema di smembramento di tutti i corpi (umani inclusi) continuerà a funzionare a pieno regime finché le bestie saranno trattate come sono trattate*.

Sebbene si auspichi che un giorno, non troppo lontano, un autentico manifesto di liberazione dei corpi animali possa davvero vedere la luce, questo libro non è, e non vuole essere, un altro manifesto antispecista ma, più modestamente, un contributo per porre le basi di un pensiero politico capace di mettersi all'ascolto di ciò che l'*immenso dolore animale* ha da dirci. Partendo dalla consapevolezza che l'edificio sociale di cui stiamo parlando non necessita di un qualche abbellimento ma di essere smantellato dalle fondamenta, il libro che avete tra le mani, pur non avendo pretese di esaustività, cercherà di sottolineare gli snodi cruciali del tema in discussione per affrontarlo con la serietà intellettuale che la sua gravità richiede. Per questa ragione, si farà inizialmente ricorso a una terminologia ancora interna alla tradizione da cui prendiamo parola per affinarla progressivamente man mano che si procederà. L'andamento del libro sarà, così, a tratti *teorico* – evitando di cedere a semplificazioni grossolane ma senza indulgere in asperità linguistiche – e a tratti *militante* – mantenendo la mira sui suoi obiettivi polemici ma senza scadere in slogan propagandistici.

Questo libro si propone insomma di amplificare il *sintomo animale* che già ci attraversa collettivamente e individualmente, riconoscendo che, al pari degli altri, anch'esso non è un'anomalia da curare per sentirci meglio, ma un *disturbo* di cui *prendersi cura* per liberare e liberarsi. Da una

prospettiva politica, infatti, il sintomo è la configurazione che, in un dato momento storico, viene assunta dai gradienti di forza che caratterizzano il conflitto tra potere e resistenza. A differenza di quanto ci viene frequentemente raccontato e di quanto a volte, in preda allo sconforto e alla disperazione, siamo tentati di credere, l'emergenza dei sintomi è l'indice più rassicurante che non stiamo vivendo nell'epoca acquietata che dovrebbe far seguito alla fine della storia, che la resistenza e l'opposizione al potere sono tutt'altro che reperti museali di un tempo irrimediabilmente defunto.

Oggi il sintomo animale è forse il segno più evidente che la resistenza al potere è attiva. Di fronte alle macerie fumanti dell'umanismo, imploso sotto il peso del suo ingombrante universalismo, l'antispecismo indica che la resistenza non è stata completamente *addomesticata* e che forse proprio nel suo radicale materialismo corporeo si nasconde uno degli *ultimi rifugi della speranza*. Speranza non meno gioiosa di quelle che hanno animato le rivoluzioni del passato. Rivoluzioni che, indipendentemente dalle loro ripetute sconfitte, non hanno mai smesso, come ha sottolineato Foucault, di lasciare tracce indelebili nelle esistenze e nelle teste di chi ne è stato testimone e di chi continua a renderne testimonianza. Rivoluzioni che in tal modo continuano a tenere aperta la porta a un lavoro storico e politico che, per usare le parole di Benjamin, sia in grado di assumersi il compito, immane ed esaltante, di *ricomporre l'infranto, di onorare la memoria dei senza nome che innumerevoli* – anche ora, in questo preciso istante – sono sospinti a colpi di bastone e di mannaia oltre quel labile confine che separa le vite infami dalla messa a morte istituzionalizzata.

L'inquietudine e l'attesa, al contempo tragiche e liberanti, che il sintomo animale porta con sé sono la dimostrazione più lampante che *uno spettro continua ad aggirarsi nel continente dell'Uomo*. Uno spettro a cui tutte le istituzioni stanno dando la caccia e che ha un bisogno sempre più urgente di trovare riparo per darci riparo. Uno spettro che, come si leggeva su un muro parigino nel maggio '68, con le sue fugaci apparizioni e con la sua sopravvivenza carsica e tenace, ci ricorda che per essere realisti si deve chiedere l'impossibile. Che il realismo dovrebbe dismettere i panni grezzi e reazionari del «troppo possibile» per aprirsi all'impossibile e chiedere, né più né meno, la *liberazione animale*.

La questione animale

Nell'epoca delle energie fossili l'inevitabile slittamento dello sfruttamento ha creato un nuovo proletariato [...]. Il peso maggiore dell'attuale exploitation *è passato agli animali utili, per i quali è cominciata l'era dell'allevamento e della messa a valore di massa grazie all'industrializzazione dell'agricoltura.*
Peter Sloterdijk

Con l'espressione «questione animale» si intendono le condizioni materiali e istituzionalizzate di sfruttamento e messa a morte degli animali. Questo capitolo, che analizza gli aspetti principali di tale questione, è il necessario preambolo per poter inquadrare nelle giuste proporzioni ciò di cui si sta discutendo e per poter dar conto, nei capitoli successivi, di che cosa siano lo specismo e l'antispecismo.

Riassumendo molto, ma senza perdere in precisione, la questione animale è sinonimo dell'*orrore più cupo*, dell'orrore che ha raggiunto il massimo grado di incandescenza. Di un orrore *osceno*, di un orrore che, nonostante la sua enormità, resta fuori scena, di un orrore che corre, in maniera quasi impercettibile, sotto la superficie levigata della nostra società andandone a costituire, per usare le parole di Derrida, la sua *struttura sacrificale*. Più analiticamente, le caratteristiche che ci restituiscono un quadro sufficientemente dettagliato di questa ecatombe incessante, quotidiana e invisibile sono quattro: dimensione, intensità, moltiplicazione e pervasività.

La *dimensione* del massacro è talmente esorbitante da risultare pressoché inconcepibile. Il numero degli animali macellati ogni anno nel mondo per produrre alimenti varia, a seconda delle stime – sempre datate e verosimilmente molto imprecise per difetto –, tra i 15 e i 70 miliardi, senza contare gli animali di piccola taglia, i cui cadaveri vengono venduti a tonnellaggio. Tra questi i pesci uccisi a scopi alimentari raggiungono una cifra astronomica compresa tra i 37 e i 120 miliardi all'anno – cifra destinata ad aumentare visto il consumo in costante aumento di carne marina. E, vale la pena

sottolinearlo, le stime riportate, spesso di difficile lettura, sono redatte da organizzazioni governative o sovranazionali che possono essere accusate di tutto meno che di provare una qualche forma di empatia o di compassione nei confronti dei non umani. Agli animali macellati a scopi alimentari vanno poi aggiunti i circa 115 milioni (sempre all'anno) sacrificati nei laboratori per la ricerca biomedica, veterinaria e militare, per la didattica nell'ambito delle discipline biologiche e per i test di tossicità richiesti da tutte le legislazioni per la commercializzazione di qualsiasi prodotto con cui gli umani possono entrare in contatto. Ma questa macabra contabilità non si chiude qui. Seppure i numeri siano inferiori e, per evidenti motivi, le stime più grossolane, alle decine di miliardi di cui si è detto vanno aggiunti gli animali che muoiono sul lavoro nei circhi, negli zoo e negli acquari, quelli che costituiscono le vittime designate di attività «sportive» o «ricreative», quali caccia, pesca, ippica, fiere e gare, quelli che invece sono vittime collaterali di un'urbanizzazione sempre più invasiva (ad esempio, quelli travolti dai veicoli o i «selvatici» abbattuti dopo che hanno «sconfinato» nei territori delle nostre città), quelli trasformati in capi e accessori di abbigliamento, quelli che non rispondono agli standard commerciali degli allevamenti di «pet», quelli che costituiscono, insieme al traffico di armi, umani e sostanze stupefacenti, una delle maggiori fonti di reddito delle organizzazioni mafiose internazionali, quelli che ritenuti «nocivi» o «infestanti» (dai topi agli scarafaggi, ai piccioni e alle nutrie) vengono eliminati con una semplice scrollata di spalle, ecc.

Ma fermiamoci qui, perché non è necessario allungare la lista dell'orrore per rendere evidente che la definizione della precisa dimensione del massacro è meno rilevante rispetto alla sua indubitabile *enormità* e all'*indifferenza sfacciata e avvilente* con cui vengono presentate le cifre dell'eccidio, cifre che, come detto, possono variare – senza suscitare alcun sussulto o alcun moto di sorpresa sia nei burocrati che le hanno stilate sia nelle persone che le ascoltano – di qualche decina di miliardi (all'anno!) a seconda delle organizzazioni deputate a registrarle e a renderle pubbliche. A questo punto, chi è in possesso anche solo di un briciolo di capacità critica non potrà che arrestarsi incredulo e inorridito di fronte a questa immane necro-statistica, per prendere atto, subito dopo, che la questione animale è una *questione politica*: le sue cifre ricordano da vicino quelle della più sfrenata *speculazione finanziaria* e denunciano l'*inflazione svalutativa* che le vite di questi esseri, quantomeno capaci di provare dolore, hanno subito da parte dell'impresa industriale di sfruttamento globale. Non solo non ci si cura di contabilizzare con un minimo di precisione il numero delle vittime, ma neppure si prova un lieve senso di vergogna a fornire «dati» che, per la loro *volatilità*, sarebbero privi della pur minima credibilità in qualsiasi altro settore.

L'*intensità* dello sfruttamento animale è letteralmente inimmaginabile, soprattutto nel caso degli allevamenti intensivi e dei laboratori di sperimentazione, tanto che le «esistenze» dei non umani lì rinchiusi sono delle vere e proprie *non-vite*. Chi viene fatto entrare in queste istituzioni totali diventa seduta stante una specie di *zombie invertito*: non un morto vivente che, nutrendosi della carne e del sangue di altri, continua a vivere anche dopo la morte, ma un vivente già morto che, ancora in vita, non smette di morire fino al giorno in cui viene ucciso e la sua carne e il suo sangue utilizzati per alimentare il profitto. Negli allevamenti, gli animali per tutto il corso della loro misera esistenza sono pressoché completamente immobilizzati in gabbie poco più grandi dei loro corpi, subiscono ogni forma di mutilazione (dalla castrazione al debeccamento), sono rinchiusi in capannoni di cemento e acciaio dove l'espressione «necessità etologiche» è semplicemente priva di senso, sono alimentati con mangimi industriali (in quantità e con scansioni temporali rigide e immutabili) e

riempiti di farmaci (dagli ormoni agli antibiotici) affinché aumentino di peso il più rapidamente possibile e affinché non muoiano, in quantità economicamente rilevante, a causa di malattie epidemiche scatenate dalle condizioni di sovraffollamento e incuria.

Un numero incalcolabile di animali ha trascorso e trascorre la sua non-vita su questo pianeta senza aver mai conosciuto l'amore, l'amicizia o le cure parentali, senza aver mai saputo che cosa significhi incontrarsi, che cosa sia un rapporto non improntato alla più cupa violenza, senza aver mai ricevuto un gesto di affetto e di tenerezza, senza aver mai visto la luce del giorno o aver corso su un prato o in un bosco, senza mai essere stato accarezzato dal vento o dalla pioggia. Tanto che, dopo l'interminabile viaggio verso il mattatoio con il suo carico di fame, sete, terrore, catene e botte, il colpo letale, che pone termine alla loro «esistenza», è paradossalmente *l'unico gesto di compassione* che questi animali abbiano mai ricevuto. Nonostante tutto questo, la descrizione dell'intensità dell'orrore non è ancora completa: i corpi degli «animali (per) utili» sono infatti sottoposti a un controllo continuo, capillare e totale, a una presa che inizia prima del concepimento e che perdura invariata fino al momento dell'abbattimento. Gli animali degli allevamenti vivono in veri e propri *nonluoghi* – se, come afferma Augé, nonluogo è ciò che «ospita» individui perennemente sostituibili in quanto trasformati in codici –, dove nulla è lasciato al caso e tutto è rigidamente regolamentato da normative industriali precise e istituzionalmente certificate: le madri sono ingravidate artificialmente, la durata della vita è stabilita specie per specie, il momento della morte deciso prima della stessa nascita. Chiaramente, le condizioni variano a seconda dei diversi nonluoghi deputati allo sfruttamento, ma l'intensità del dolore somministrato rimane comunque vertiginosa, dai laboratori di sperimentazione ai serragli dei circhi e degli zoo. E non si può certo ignorare o sottovalutare questo immenso dolore sostenendo che gli animali, non essendo in grado di vedere oltre il presente, non possono cogliere fino in fondo la miseria estrema della loro condizione. Perché semmai vale il contrario: per chi vive solo di presente – e che, quindi, non può prefigurarsi la fine della sua sofferenza o attendersi le gioie del paradiso o sperare che il suo sacrificio potrà assumere valore per altri – l'orrore è estremo.

Ancora una volta, basterebbe soffermarsi un attimo a riflettere per capire che l'*economia politica* che domina in questi nonluoghi ricorda da vicino quella che regge la nostra struttura sociale: nelle fabbriche animali l'economia politica mostra il suo volto più autentico ed esprime la sua forza nella maniera più incondizionata, senza dover ricorrere a quegli infingimenti, a quelle remore e a quella disgustosa parvenza di benevolenza con cui si maschera quando la «carne» trattata è di origine umana.

Lo sterminio degli animali è uno sterminio per *moltiplicazione* ed è tale capacità moltiplicativa che permette alla questione animale di raggiungere le dimensioni e l'intensità di cui si è detto. L'attuale sistema di sfruttamento e messa a morte dei corpi animali non potrebbe esistere se le loro funzioni riproduttive non fossero completamente controllate. Gli animali «da carne», in particolare, sono riprodotti artificialmente e all'infinito: i pochissimi padri sono macchine per produrre sperma, le moltissime madri sono uteri sotto sequestro e la loro prole, che non conosceranno mai, il risultato di una «copulazione» a distanza, condotta in maniera più o meno violenta e con l'ausilio di strumenti meccanici. La riproduzione degli «animali utili» è riproduzione di DNA altamente selezionato – nel corso del tempo con l'attento incrocio tra portatori di tratti economicamente proficui o per sintesi chimica nelle provette dei laboratori. DNA che necessita di passare il più rapidamente possibile da un corpo all'altro per poter sopravvivere e così produrre «pezzi di carne» identici e in grado di

mantenere, generazione dopo generazione, le caratteristiche rivelatesi più vantaggiose per il mercato di quei settori industriali le cui materie prime sono gli animali «da reddito».

Diversi autori – tra i quali Coetzee e Derrida – si sono soffermati su questo aspetto dello sterminio animale per sottolineare che la sua natura moltiplicativa costituisce una delle principali differenze, se non la principale differenza, tra l'attuale condizione dei non umani e quanto è accaduto nel corso dei genocidi che hanno costellato la nostra storia (*Shoah* inclusa). Poiché questo confronto è suonato e continuerà a suonare *scandaloso* è necessario prendersi un momento di pausa e sottolineare che lo scopo di questi autori non è quello di *spoliticizzare* i genocidi umani (come frequentemente accade nella pubblicistica animalista più deteriore), ma quello di *politicizzare* e *rendere socialmente visibile* l'oscenità del trattamento subito da un numero incalcolabile di animali. Come sostiene Derrida, non si dovrebbe né abusare né dismettere troppo frettolosamente tale confronto, dal momento che esso indica, al di là delle innegabili differenze culturali, politiche, sociali, tecniche, giuridiche ed economiche tra i fenomeni in esame, l'esistenza di un comune – e comune non significa identico – meccanismo ideologico e operativo: la trasformazione industriale, sterilizzata e burocratizzata di singolarità viventi in esemplari di specie perennemente sostituibili e smembrabili; *la trasformazione del vivo in morto* che, come riconosciuto da Marx in poi, rappresenta lo spirito più pervicace del capitalismo. La presa d'atto che anche nelle nostre «democrazie» è all'opera, senza sosta, un *sistema di eliminazione* di massa dovrebbe farci alzare, e non abbassare, la guardia di fronte all'eventualità, tutt'altro che peregrina, che la violenza istituzionalizzata possa tornare a erompere con le sue fattezze più orrende anche nella sfera umana. Tra l'altro, le acquisizioni tecnologiche e le attuali derive reazionarie non permettono di escludere che il sapere accumulatosi sulla riproduzione animale possa in futuro realizzare le condizioni per lo sviluppo di distopie politiche intraumane che, facendo proprio il sistema fondato sulla moltiplicazione riproduttiva delle vittime, si potranno rivelere ancora più nefaste e oscure di quelle che già conosciamo.

La *pervasività* è l'aspetto della questione animale che forse dovrebbe maggiormente colpire chi, pur opponendosi alla miseria dell'esistente, è ancora lontano dall'antispecismo. Riprendendo quanto già descritto, lo sfruttamento materiale degli animali è ramificato e sostiene il sistema agro-alimentare, l'industria dell'abbigliamento (non solo pellicce, ma anche capi in pelle e di lana), l'impresa tecno-scientifica e militare (con la produzione di farmaci, armi e conoscenze), l'allevamento e la vendita dei «pet» (cani, gatti, conigli, uccelli, pesci, ecc.), alcune pratiche «sportive» e diverse forme di intrattenimento (circhi, zoo, bioparchi, acquari, ecc.). Esso inoltre è ulteriormente ingigantito da attività poco o per nulla istituzionalizzate, quali disinfestazioni e macellazioni casalinghe, dai traffici illegali (dalla zoomafia al bracconaggio di terra e di mare) e dagli «effetti collaterali» associati alla progressiva antropizzazione e urbanizzazione.

Fin qui abbiamo parlato esclusivamente di sfruttamento materiale degli animali, al quale dovrebbe aggiungersi quello «misto», al contempo materiale e immateriale, che caratterizza, ad esempio, l'impresa pubblicitaria. Questo sfruttamento – certo meno drammatico ma altrettanto pervasivo di quello descritto in precedenza – si configura nei termini di quella che potremmo chiamare *pornografia animale*: nelle pubblicità di cui stiamo parlando, infatti, la concupiscenza dello spettatore/consumatore viene suscitata tramite la deliberata esposizione di corpi o di pezzi di corpi di cui ci si può facilmente appropriare in cambio di denaro. Se si presta attenzione, ben pochi sono gli spot pubblicitari in cui gli animali non compaiano direttamente o indirettamente. *Direttamente* per rendere appetibili le merci più svariate (ad esempio, cuccioli di *golden retriever* per dimostrare

quanto sia morbida una certa marca di carta igienica) oppure, aggiungendo la beffa al danno, per pubblicizzare i prodotti del loro stesso smembramento (ad esempio, mucche lilla che, con somma letizia, donano all'industria casearia il latte destinato ai loro cuccioli miracolosamente «scomparsi» o tonni che, spontaneamente e acrobaticamente, saltano in scatolette di metallo, felici di poter essere venduti a tranci). *Indirettamente* sotto forma di cartoni animati, pupazzi e affini, oppure come materie prime dei prodotti pubblicizzati (ad esempio, pastiglie per il mal di testa o per i dolori articolari, automobili, detersivi, cosmetici, adesivi per dentiere, capi di vestiario, ecc.). Per arrivare alla situazione paradossale rappresentata dalle pubblicità degli alimenti per gli animali «da compagnia», in cui animali addestrati sollecitano i possibili acquirenti a comprare pezzi di animali «da reddito» per i loro «pet». Se, come detto, la merce è il risultato della trasformazione del vivo in morto, è necessario rivestirla con una patina di affettività, di calore e di vita per renderla accattivante e quindi maggiormente vendibile. E così il cerchio si chiude: gli animali, che sono serviti alla produzione delle merci, si trovano a essere sfruttati anche per la loro commercializzazione.

A tutto questo vanno infine aggiunte quelle situazioni in cui la pervasività della questione animale raggiunge il livello più elevato di invisibilità. Tra queste, ad esempio, l'architettura rigidamente antropocentrica delle nostre città – dove la maggior parte degli animali è uccisa, rigorosamente bandita, rinchiusa o parzialmente tollerata solo se al guinzaglio e in compagnia di umani – o l'organizzazione delle case in cui abitiamo – certamente poco interessanti, se non assolutamente noiose, per gli inquilini non umani (dai gatti ai cani, dai canarini ai furetti, dai conigli ai pesci).

Quanto detto sulla pervasività dello sfruttamento animale, al netto di tutte le altre considerazioni, dovrebbe far comprendere che la cessazione dello sfruttamento dei non umani comporterebbe l'immediato collasso dell'architettura economica della società occidentale o, ancora meglio, dell'intera struttura sociale ormai egemone a livello planetario. In fondo, uno sguardo anche superficiale ai fatturati delle multinazionali agroalimentari e chimico-farmaceutiche – che si stanno progressivamente fondendo tra loro a costituire veri e propri monopoli tesi alla gestione completa e globale del vivente – potrebbe essere sufficiente a mostrare la correttezza di quanto affermato. Alla luce di questa constatazione, chi ancora non fosse disposto a considerare la questione animale una questione politica dovrebbe assumersi il compito di definire che cosa sia la politica.

Per articolare ulteriormente il rapporto tra questione animale e politica e per cominciare a chiarire che cosa sia l'antispecismo è bene aprire una parentesi e prendere in esame tre fenomeni che spesso vengono confusi tra loro: violenza, potere e dominio. Sebbene il termine violenza comprenda nella sua accezione più ampia sia l'esercizio del potere che quello del dominio, la *violenza* in senso stretto può essere intesa come un evento occasionale, puntiforme e «personale». Se si viene aggrediti a scopo di rapina si subisce violenza, chi caccia a colpi di bastone un cane randagio intrufolatosi nel suo giardino esercita violenza. Certo, anche in questa accezione «ridotta» la violenza rimane esecrabile, ma è qualcosa di molto diverso dal potere e dal dominio.

Il *potere* agisce all'interno di campi di forze in cui si contrappongono gruppi con interessi diversi e in contrasto tra loro. Quando una delle parti in causa ha il sopravvento sull'altra, la prima esercita il proprio potere su quella che è stata sottomessa. In questo caso, il potere può istituzionalizzarsi per periodi più o meno lunghi di tempo e assumere le fattezze del Potere (con la «p» maiuscola), quello più facilmente riconoscibile e noto, quello che opprime, censura, controlla, disciplina e sanziona, in una parola quello che assoggetta. Il potere, quindi, è la causa (forze e interessi contrapposti in lotta tra loro) e contemporaneamente il risultato (l'instaurarsi del Potere) del conflitto politico.

Come insegna Foucault, il potere è un fenomeno complesso per diverse ragioni. In primo luogo, il potere non è monolitico, ma distribuito secondo *gradienti* (ad esempio, il patriarcato non esercita la stessa «pressione» sulle donne bianche eterosessuali, sulle donne bianche lesbiche, sulle donne nere e sulle donne nere lesbiche). In secondo luogo, il potere è *plurivettoriale*: oltre al vettore più noto che corre verticalmente dall'alto al basso, ve ne sono altri che si dispongono orizzontalmente o trasversalmente (ad esempio, all'interno della stessa classe sociale o della stessa etnia gli uomini hanno più potere delle donne, gli eterosessuali più potere dei gay e delle lesbiche e questi/e ultimi/e più dei/delle trans; nell'ambito dello stesso genere e della stessa etnia, gli appartenenti alle classi più abbienti godono di un potere maggiore di quello dei proletari e dei sottoproletari). In terzo luogo, il potere non è solo repressivo e assoggettante, ma anche *produttivo* e *soggettivizzante*: il potere esercita il suo controllo, soprattutto oggi e in Occidente, regolando gli spazi e i tempi di vita, producendo discorsi e saperi, riproducendo incessantemente (e facendoci riprodurre altrettanto incessantemente) norme sociali atte a plasmare soggettività a esse conformi. È proprio quest'ultimo aspetto – la necessità della ripetizione continua delle norme nei contesti più disparati – a rendere possibili «errori» di replicazione e di interpretazione con la conseguente formazione di soggettività altre, sovversive o disturbanti. Detto altrimenti, il potere può agire anche *affermativamente*. In quarto luogo, il potere si costituisce insieme alla *resistenza*: anche il potere apparentemente più stabile è comunque percorso da movimenti più o meno tellurici e più o meno intensi di contropotere, movimenti volti a liberare/emancipare i gruppi oppressi. Infine, il potere è *inestricabilmente e indissolubilmente intrecciato alla vita*. La vita stessa è potere: io *posso* camminare, io *posso* mangiare, io *posso* parlare, io *posso* soffrire e *posso* perfino morire: anche questo è potere! Tanto che chi afferma che la vita e il potere sono fenomeni completamente separati l'uno dall'altro sta di fatto lavorando, consapevolmente o meno, a favore del Potere, dal momento che sta spogliando la vita della sua *potenza*. Potenza che non è solo *potere di*, ma anche *potere di non*, ossia possibilità di resistere e di disobbedire, di affermare le proprie istanze, di dire «No!» – a gran voce nel momento della rivolta o silenziosamente con la messa in atto di strategie di boicottaggio.

Quando perde questa complessità, quando è senza gradienti e senza vettori, quando le *vite precarie* sono ridotte a *nuda vita* e, soprattutto, quando raggiunge un tale livello di forza da escludere a priori ogni forma di soggettivazione «anomala» e di resistenza, il potere si trasforma in *dominio*. Il dominio si realizza nell'assoggettamento annichilente, nel controllo sistematico, assoluto, totale, capillare e completo sulla vita di chi, più che oppresso, è *già-morto*. L'altra caratteristica peculiare del dominio è la sua capacità di fare questo rendendosi invisibile in maniera direttamente proporzionale alla sua estensione e pervasività, tanto da venire spesso considerato alla stregua di una calamità naturale. È questa invisibilità a far sì che, come diceva Brecht, sia ritenuto più grave rapinare una banca che fondarla. In ambito intraumano, il nonluogo dove il dominio si manifesta compiutamente è il campo di sterminio, dove impossibilità di resistenza e invisibilità sociale raggiungono il loro acme.

Terminata questa parentesi, possiamo tornare a considerare la questione animale con un equipaggiamento teorico più adeguato. I non umani sono esposti – a seconda delle specie di appartenenza e in gradi e per tempi variabili in durata e intensità – alla violenza, al potere e al dominio. Che gli animali possano essere attori o vittime di episodi di violenza, che possano entrare in rapporti di potere tra loro e che possano essere annientati dal dominio – come di fatto accade – è tanto evidente da non meritare che se ne discuta ulteriormente. Al contrario, è forse meno evidente che si instaurino rapporti di potere tra gli animali detenuti e l'apparato di detenzione. Per confermare

l'esistenza di tali rapporti è sufficiente pensare agli animali «da compagnia» che sviluppano soggettività differenti a seconda delle condizioni di vita imposte dal livello di antropocentrismo degli spazi in cui si trovano a vivere e degli umani con i quali convivono. Oppure basti pensare – e questa è la prova più lampante che non sono sempre sottoposti alla presa totale del dominio – agli animali «da reddito» che, quando possono, *oppongono resistenza* e si ribellano alla loro condizione (ma di questo ci occuperemo in dettaglio più avanti).

Dal momento che sono costitutivi dei rapporti tra viventi animali, violenza e potere possono essere «modulati», ma non completamente cancellati; chi sostiene il contrario è più un sacerdote che un attivista politico. Il dominio, invece, è il prodotto più terribile di un ben preciso ordine sociale storicamente e geograficamente definibile – quello che ha raggiunto il suo apice nell'Occidente moderno e contemporaneo, tanto per capirci – e come tale può, e deve, essere superato da processi politici trasformativi degni di questo nome.

Pertanto, un antispecismo che si riconosca come movimento politico di radicale contestazione dell'esistente dovrebbe elaborare e realizzare strategie e programmi atti a *ridurre* gli episodi di violenza, a *esprimere apertamente la propria solidarietà attiva* nei confronti degli animali resistenti e, soprattutto, a *smantellare* le ideologie e i dispositivi di dominio. Anche nella migliore delle «società liberate» persisteranno episodi di violenza (umani che bastonano cani, cani che mordono umani, leoni che predano gazzelle, ecc.) e rapporti di potere (l'assenza di conflitto è, infatti, sinonimo di stato di morte sociale irreversibile). E, all'opposto, anche nella peggiore delle «società liberate» non potranno esistere allevamenti, mattatoi e laboratori di sperimentazione animale al pari di lager, sedie elettriche, bombe atomiche e stanze di tortura.

La descrizione delle caratteristiche salienti della questione animale dovrebbe aver sfatato la vulgata secondo cui l'antispecismo sarebbe o una sorta di setta religioso-evangelica – i cui fedeli sono quotidianamente impegnati nella conversione porta a porta al veganismo (come alcuni pensano e altri si auspicano) – o una branca oscura e marginale della filosofia morale o di qualche altro campo di studi accademici – come spera chi vorrebbe addomesticarne le istanze più disturbanti. Al contrario, l'antispecismo, come cercheremo di mostrare nelle pagine che seguono, è una delle più potenti espressioni di una politica di inflessibile opposizione alla più consolidata delle norme che regolano la nostra società: la *norma sacrificale*. L'antispecismo, se correttamente inteso, rientra a pieno titolo nella galassia dei movimenti antagonisti e rivoluzionari, ai quali può offrire la sua inedita capacità di «vedere» ciò che, pur essendo costantemente davanti agli occhi, riesce molto spesso a dileguarsi nell'invisibilità: le moltitudini dei corpi animali che contribuiscono a reggere, *con il loro sudore e il loro sangue*, l'edificio sociale in cui abitiamo.

La creazione dell'Uomo

Che cos'è l'uomo se esso è sempre il luogo – e, insieme, il risultato – di divisioni e cesure incessanti?
Giorgio Agamben

L'Uomo – con la «u» maiuscola e declinato al maschile – è al centro di un'infinità di discorsi che vanno dalla filosofia alla scienza, dalla religione alla politica, dalla morale all'estetica. Basta prestare un po' di attenzione e ovunque sentiremo risuonare espressioni quali «i diritti dell'Uomo», «la storia e i destini dell'Uomo», «il progresso dell'Uomo», «la morte dell'Uomo», «il benessere e la salute dell'Uomo», «la bellezza dell'Uomo», «la sacralità dell'Uomo», ecc. In pochi, però, si sono presi la briga di dirci chi sia quest'Uomo onnipresente, quando e come sia nato e come abbia raggiunto l'onnipotenza e l'onniscienza che paiono appartenergli a pieno titolo. Di seguito proveremo a mostrare come l'insistenza con cui l'Uomo viene evocato nei contesti più disparati sia legata a doppio filo alla rimozione/forclusione dell'Animale (anch'esso con la «a» maiuscola, ma declinato al neutro); in altre parole, come la creazione dell'Uomo rappresenti la controparte ideologica di quanto discusso nel capitolo precedente.

Horkheimer e Adorno sono stati sicuramente tra quelli che hanno colto con maggiore chiarezza il fatto che nella nostra cultura, l'Uomo si è sempre compreso come *antitesi* dell'Animale. Non a caso, tra le dicotomie gerarchizzanti più nette e più costantemente ripetute, si trova quella che sorge e si sviluppa dalla ricerca spasmodica – puntigliosa e spesso grottesca – della *differenza* in grado di separare in maniera inequivocabile l'Uomo dall'Animale. I tratti costitutivi di tale differenza fondante e fondamentale si sono modificati storicamente, ma il *volto dell'Uomo*, come dovremmo aver imparato dal lavoro di Foucault, ha assunto le fattezze attuali soprattutto a partire dal XVII secolo con l'instaurazione dei moderni stati nazione europei – con le loro guerre e la loro espansione coloniale –, con lo sviluppo del pensiero e delle tecnologie biopolitiche e con il successo delle

teorie neuro-psico-politiche della degenerazione individuale e sociale che hanno portato al consolidamento delle figure del criminale, del folle, dell'anormale e del mostro, ossia delle vite infami da sorvegliare e punire, da internare e curare, secondo l'imperativo *Bisogna difendere la società*. Altrettanto certo, però, è che un contributo decisivo alla creazione dell'Uomo sia stato offerto anche dal pensiero sviluppatosi dopo gli orrori della Seconda guerra mondiale come risposta ai processi di animalizzazione messi in atto dal regime hitleriano. Per far sì che l'orrore nazista non avesse modo di ripetersi, questo pensiero – sostenuto dai risultati della Nuova sintesi in biologia, risultati che provavano in maniera definitiva l'inesistenza delle razze umane – si è infatti impegnato ad approfondire il solco abissale che già separava l'Uomo dall'Animale. Mossa sicuramente lodevole e generosa ma che ha ribadito la svalutazione dell'Animale e quindi, paradossalmente e contro le sue stesse intenzioni, ha mantenuto aperta quella porta che intendeva chiudere per sempre – la storia successiva, purtroppo, si è incaricata di confermare quanto detto con il succedersi sempre più frequente di fenomeni di animalizzazione su larga scala.

In breve, la modernità, grazie a una serie di eventi molto diversi tra loro sia sul piano etico sia su quello politico, ha portato a compimento, più o meno consapevolmente, il costrutto filosofico e scientifico di *umanità*, intesa come la somma di individui così uguali tra loro da essere sempre intercambiabili e sostituibili. Tale costrutto, che sarebbe apparso poco comprensibile in contesti culturali differenti e in altre epoche, non ha mai cessato di far sentire i propri effetti deleteri anche in ambito intraumano. Ripetiamolo: finché esisterà la Bestia, la *bestialità* dell'Uomo non potrà che continuare a rialzare la testa.

La creazione dell'Uomo non è comunque opera della sola modernità e non sarebbe stata possibile nella forma che conosciamo senza la progressiva accumulazione, in processi di lunga durata, del *capitale* di svalutazione reificante dell'Animale, della sua trasformazione in cosa. Questi processi sono verosimilmente iniziati nel Neolitico con l'abbandono del nomadismo e la costituzione dei primi insediamenti umani di una certa dimensione, la cui organizzazione ha comportato, tra le altre cose, la divisione/specializzazione del lavoro e la nascita di classi improduttive (governanti, funzionari, guerrieri e sacerdoti). L'accresciuta complessità sociale, altamente dispendiosa da un punto di vista energetico, ha necessariamente richiesto, per poter reggere il suo stesso peso in continuo aumento, un supplemento di risorse che è stato «estratto» dal lavoro degli schiavi e delle classi subalterne, dallo sfruttamento intensivo dell'ambiente grazie allo sviluppo dell'agricoltura e dalla domesticazione degli animali. Lo sfruttamento e la messa a morte di esseri così simili all'Uomo – schiavi umani e animali – ha comportato, a sua volta, la necessità di elaborare ideologie che trasformassero decisioni politiche in presunti fatti di natura, assegnando a ogni gruppo un posto ben preciso e indiscutibile lungo la cosiddetta scala degli esseri.

La storia non si è fermata al Neolitico e altri eventi hanno contribuito al fenomeno che stiamo analizzando. Oltre a quelli già evidenziati, vanno ricordati per la loro importanza almeno la diffusione a livello globale delle religioni monoteiste (il cui Dio, creato a immagine e somiglianza dell'Uomo, consegna all'Uomo la signoria sull'intero vivente), l'Umanesimo e il Rinascimento (con la loro enfasi sull'Uomo fatto ascendere alla posizione di osservatore divino completamente sganciato dal resto del mondo naturale) e la rivoluzione industriale e tecno-scientifica (che ha messo a disposizione gli strumenti – dalle catene di (s)montaggio alle celle frigorifere, dal produttivismo fordista ai sistemi di trasporto – che hanno reso possibile la crescita esponenziale del consumo di corpi animali fino alle cifre riportate nel capitolo precedente).

Al di là dell'individuazione degli snodi storici che hanno reso possibile l'attuale condizione animale, è forse più importante sottolineare che questa ha subito profonde modifiche quantitative e qualitative dettate non solo da cambiamenti del clima ideologico ma anche, e soprattutto, dallo sviluppo di sistemi di distruzione di massa sempre più efficienti e meccanizzati. Anzi, come cercheremo di precisare nel prosieguo di questo libro, sono le condizioni materiali di sfruttamento che necessitano dell'elaborazione di un'ideologia che le legittimi e non quest'ultima – non si sa bene come – a innescare *ex nihilo* le prime. In ambito umano, questo è ormai riconosciuto: prima nasce il razzismo e poi si inventano le razze, prima si instaura il patriarcato e poi si naturalizzano/normalizzano i generi. Tornando alla questione animale, è ragionevole pensare che sia all'opera un meccanismo analogo: lo sfruttamento degli animali, così necessario al mantenimento di società sempre più «energivore», ha richiesto che tra «noi» e «loro» venisse inserita un'incolmabile distanza materiale (tramite una ferrea distribuzione degli spazi di vita: gli umani nella *polis* e nelle sue varie propaggini e gli animali nelle *enclosure* o in «natura») e simbolica.

È alla luce della necessità di sancire un distanziamento simbolico tra l'Uomo e l'Animale, a sua volta indispensabile per consentire lo svolgimento indisturbato delle pratiche di smembramento, che il proliferare delle versioni storico-politiche della differenza Uomo/Animale diventa meno sorprendente e innocente di quanto possa apparire a prima vista. Tale differenza è stata declinata sia in negativo sia, più frequentemente, in positivo. *In negativo*: l'Uomo è un animale *senza zanne e senza artigli* che ha dovuto costruire eroicamente (antropopoieticamente, direbbero alcuni, per occultare la componente militare e coloniale di questa operazione) il proprio habitat culturale, separandosi progressivamente dalla «violenza» ritenuta connaturale al resto del vivente animale. *In positivo*: l'Uomo è un animale con *qualcosa in più*. E qui l'elenco delle differenze ontologiche fondamentali (spesso in contraddizione tra loro) è pressoché infinito: l'Uomo è l'unico animale dotato di anima, di linguaggio, della ragione; l'unico animale con la capacità di realizzare azioni politiche o morali; l'unico animale in grado di utilizzare strumenti, di celebrare riti funebri, di anticipare la propria morte; l'unico animale che ride o l'unico animale che piange; l'unico animale che danza, che compone musica, che scrive, che risponde, che prova empatia, che sogna, che sa far di conto; l'unico animale simbolico, storico, ecc.

Tuttavia, più che la lunghezza dell'elenco e la grottesca bizzarria di alcune delle sue voci, sono gli aspetti seguenti quelli che dovrebbero colpire maggiormente: 1) l'idea secondo cui esisterebbe un tratto presente, senza eccezioni, in tutti gli umani e assente, senza eccezioni, in tutti gli altri animali – divisione alquanto improbabile, soprattutto alla luce delle acquisizioni della biologia darwiniana e post-darwiniana che mostrano come le specie si differenzino per grado (distribuzione differenziale di capacità e caratteristiche condivise) e non per genere (la capacità o la caratteristica è presente o è assente); 2) la qualità psicocentrica dei tratti scelti per tracciare la linea di confine; 3) l'ostinazione con cui non si è mai smesso di cercare, con poche prove e molti errori, *la* differenza definitiva e incontrovertibile.

Prima di spiegare perché questi tre aspetti dovrebbero insospettirci, vale la pena presentare qualche esempio illuminante dell'indefessa epopea intrapresa dall'Uomo alla ricerca del Sacro Graal dell'Uomo. Il primo: l'Uomo è l'unico animale capace di utilizzare strumenti. Poi si scopre che (almeno) molte altre scimmie li utilizzano. Crisi e nuova definizione: l'Uomo è l'unico animale capace di utilizzare strumenti per produrre altri strumenti. Il secondo: l'Uomo è l'unico animale dotato di linguaggio. Poi si rapiscono scimpanzé e gorilla, li si segrega in laboratori di

sperimentazione e si insegna loro il linguaggio dei segni dei sordomuti. Lo imparano e, addirittura, lo insegnano ai loro figli nati in cattività. Stupore, qualche pubblicazione scientifica sensazionalistica e poi la smentita: in fondo, si tratta di pochi esemplari, chi ci dice che tutti gli scimpanzé e tutti i gorilla siano davvero così intelligenti come quelli che si sono potuti «studiare»? Questi esemplari, poi, hanno imparato un numero limitato di segni e la loro sintassi è quantomeno rudimentale. Inoltre, come facciamo a sapere che non stiano semplicemente imitando gli sperimentatori senza comprendere appieno il significato di ciò che stanno «dicendo»? Il terzo: Hans, il cavallo che sapeva contare. Hans batteva lo zoccolo un numero di volte pari al risultato delle operazioni aritmetiche che gli venivano richieste di eseguire. Hans suscita scalpore e richiama intorno a sé schiere di ricercatori decisi a risolvere il mistero che avvolge questo caso a metà tra la curiosità scientifica e il fenomeno da baraccone. E, ovviamente, il mistero viene dissipato: Hans non conta, ma intuisce dagli impercettibili cambiamenti della mimica dell'umano che lo mette alla prova quando è il momento di smettere di battere lo zoccolo. Quindi, rassicuriamoci, i cavalli non sanno far di conto! Che, invece, sappiano leggere molto meglio di noi il linguaggio extra-verbale è faccenda poco rilevante e non degna di essere menzionata: non era questo ciò che si voleva dimostrare!

Forse, però, ancora più istruttiva è la vicenda narrata da Raymond Corbey perché, inserendosi appieno nel paradigma darwiniano («più/meno» e non «sì/no»), mostra quanto l'antropocentrismo sia inscritto fin dentro le pieghe più intime della nostra carne. La vicenda in questione è, in poche parole, il susseguirsi spasmodico di una serie di progressivi «aggiustamenti empirici» che hanno consentito, nonostante le prove contrarie, di poter continuare a sostenere l'assioma ideologico dato per scontato ancora oggi. Eccone i dettagli. L'assioma aprioristico: l'Uomo è l'animale *più* intelligente. L'assunzione acritica: intelligenza è sinonimo di capacità argomentative e razionali e non certo, ad esempio, dell'abilità di rendersi «invisibili» agli occhi dei predatori, di ritrovare la strada di casa nell'intrico di una giungla o di modificare, muovendo le ali, la rotta di volo a seconda delle correnti ascensionali; ossia, l'intelligenza di cui si parla è già e solo quella dell'Uomo. Aggiustamenti empirici: l'Uomo è l'animale più intelligente perché ha il cervello più grande. L'espansione coloniale, però, porta l'Uomo a incontrare sempre più frequentemente animali, ad esempio balene ed elefanti, con cervelli di maggiori dimensioni del suo. Il sistema entra in crisi e bisogna correre ai ripari. Ecco allora che l'Uomo diventa l'animale più intelligente perché dotato del più elevato rapporto tra massa cerebrale e massa corporea. Sfortuna volle che un animale vissuto fino ad allora nell'ombra raggiungesse gli onori della ribalta: l'animale con il «migliore» rapporto cervello/corpo è, udite, udite, il topo-scoiattolo! Nuova crisi e, senza perdersi d'animo, nuova correzione: l'Uomo è l'animale più intelligente perché caratterizzato da una «migliore» allometria (ossia da un rapporto *più* efficiente tra dimensioni relative degli organi e prestazioni fisiologiche o comportamentali). Ma in questo caso sono i delfini a soffiare, da vicino, sul collo dell'Uomo. Delfini immediatamente costretti alla resa dall'introduzione di una nuova correzione basata sui tassi metabolici. Morale della storia: avanti così, senza vergogna, purché si continui a ribadire l'eccezionalità dell'Uomo.

Gli esempi riportati – che sarebbero esilaranti se non fossero essenziali al mantenimento dell'orrore descritto nel capitolo precedente – non sono fenomeni bizzarri e isolati come dimostra il modo in cui la nostra specie si è autodefinita: *Homo sapiens*. La scelta di una simile denominazione è tutto fuorché il risultato di un meticoloso e neutro lavoro di sintesi dei caratteri di un determinato gruppo di animali. La definizione *Homo sapiens*, insomma, non è una descrizione innocente, ma il risultato prescrittivo di una tagliente operazione di appropriazione colonizzante di ciò che con la

stessa mossa viene escluso. Innanzitutto domandiamoci: perché il sostantivo, sessuato e sessista, *Homo*? Così facendo non si sta implicitamente escludendo e sottomettendo almeno la metà dei membri di questa specie? E poi perché l'aggettivo, pretestuoso e presuntuoso, *sapiens*? Si sta affermando che sì, siamo animali, ma così particolari, unici e superiori che nel momento stesso in cui fingiamo di sottometterci alla classificazione linneana degli esseri in realtà ce ne stiamo smarcando definitivamente?

Adesso siamo nella condizione di poter rendere conto del perché i tre aspetti sottolineati in precedenza dovrebbero quantomeno essere guardati con sospetto. Essi dovrebbero attirare la nostra attenzione critica perché denunciano in maniera lampante la malafede e l'artificiosità della costruzione della barriera Uomo/Animale, barriera che si consolida proporzionalmente alla sua capacità di dileguarsi in una presunta *naturalità*, di spacciarsi per la mera presa d'atto, neutra e asettica, di una «realtà esterna» tanto naturale quanto immodificabile. Zoomando sulle narrazioni intorno all'unicità dell'Uomo, non sarà difficile, come già accennato, vedere delinearsi nella loro trama una falla gigantesca: chi classifica è così *interessato* al «risultato» della sua classificazione da averlo già in mente prima di «scoprirlo». Ecco allora spiegata la scelta apparentemente innocente del metro di misura: tratti psichici o cognitivi già fortemente caratterizzati in senso umano. Ecco la ragione della pervicacia con cui viene tracciata e continuamente ritracciata la linea di confine quando nuove osservazioni empiriche la mettono in discussione e la fanno vacillare.

La creazione dell'Uomo come differenza dall'Animale, al pari della questione animale, ha più a che fare con la politica che con la biologia. Dicendo questo, ovviamente e come articoleremo meglio in seguito, non si intende affermare che non esistano tratti biologici differenti tra le varie singolarità animali – tratti che comunque non si distribuiscono in maniera rigidamente binaria secondo una logica «tutto o niente» –, ma che tali tratti diventano *eloquenti* solo all'interno di una cornice normativa – simbolica e materiale – già data. Cornice caratterizzata dalla strabiliante capacità di sapersi rendere invisibile, trasformandosi in *legge di natura* («È così e non può che essere così»), nel momento stesso in cui sancisce le modalità «normali» di pensare, vivere e relazionarsi. Questo dovrebbe far drizzare le orecchie almeno a chi ha compreso in ambito intraumano la forza oppressiva, discriminante e gerarchizzante del valore socio-politico assegnato a caratteristiche biologiche di per sé neutre: il colore della pelle o l'essere portatore o portatrice di pene o di vagina, per citare due tra gli esempi più tristemente noti. Quando si capisce che l'acribia grottesca con cui non si è mai smesso di tracciare la fatidica linea di separazione tra l'Uomo e l'Animale è – né più né meno – una vera e propria operazione di *pattugliamento dei confini*, non ci si può che domandare: a chi serve tutto questo? A questo punto, la risposta dovrebbe essere immediata: è utile a chi vuole produrre utili.

Una volta riconosciuta l'artificiosità strumentale della divisione Uomo/Animale, la questione animale, da cui siamo partiti, si allarga, si approfondisce e assume, se possibile, tinte ancora più fosche. L'Uomo di cui stiamo parlando – e che fino a qui è apparso in maniera poco definita – è, infatti, «qualcuno» che possiede delle caratteristiche ben precise: è *maschio*, *bianco*, *eterosessuale*, *cristiano*, *adulto*, *abile*, *sano* e *proprietario*. L'Uomo che si distingue dall'Animale non è l'insieme di tutti i membri della specie *Homo sapiens*; al contrario, è *un ventre molto selettivo ed elitario* che si alimenta di ciò che esclude; è l'espressione, tanto invisibile quanto categorica, di un sistema di classificazione gerarchizzante che opera, rimuovendo l'Animale, non solo fuori ma anche dentro la nostra stessa specie. Del pari, l'Animale (ciò che viene rimosso) è a sua volta un altro mostruoso

singolare collettivo composto non solo dall'insieme dei non umani (dalle pulci agli scimpanzé), ma anche dai resti sezionati di uteri e vagine, di ani e movenze sinuose, di «stupidità» e «arretratezza», di deliri e follie, di balbettamenti e vulnerabilità, di emozioni e corporeità, di sentimenti e compassione, di pulsioni e inconscio. Animale che, come discuteremo più avanti, non è semplicemente escluso, ma escluso e appropriato poiché costruito appositamente per definire il margine esterno dell'Uomo, la sfera dell'abietto da cui, per contrapposizione, l'Uomo può stagliarsi e prendere forma.

Questa è una componente essenziale delle operazioni che, nel corso della storia, hanno legittimato e reso possibile il perpetuarsi della discriminazione, dell'oppressione e dello sterminio di infinite moltitudini di umani. Operazioni che, naturalizzandoli, trasformano i processi materiali di animalizzazione in fenomeni di *speciazione*, ossia nella produzione di nuove specie di umani subumani che, in quanto tali, possono essere trattati alla stregua degli animali. Il che mette in evidenza almeno quattro aspetti strettamente correlati su cui vale la pena di soffermarsi. Il primo: la dicotomia Uomo/Animale è politicamente rilevante non solo per l'orrore che comporta, ma anche per il fatto che tutte le dicotomie gerarchizzanti che strutturano il nostro assetto sociale (uomo/donna, eterosessuale/omosessuale, bianco/non-bianco, ecc.) prevedono la subordinazione di un termine all'altro in quanto il secondo si avvicina così pericolosamente all'Animale da potervi coincidere: la separazione Uomo/Animale, che piaccia o meno, interviene in tutte le cesure che continuano a sezionare il corpo ritenuto indivisibile dell'umanità. Il secondo: l'equiparazione all'Animale è parte tutt'altro che secondaria dei meccanismi di trasformazione di singolari collettivi discriminanti e oppressivi (il Negro, l'Ebreo, l'Islamico, il Frocio, la Lesbica, il Selvaggio, il Migrante, ecc.) in vuoti a perdere: l'intersezione tra stigma sociale e animalizzazione è spesso, se non sempre, l'anticamera della fine. Il terzo: il confine Uomo/Animale è più o meno permeabile a seconda della direzione di attraversamento. La permeabilità della barriera è pressoché nulla dall'Animale all'Uomo ed elevatissima dall'Uomo all'Animale nel momento in cui specifiche contingenze, il più delle volte di natura economica, scatenano e legittimano eventi di speciazione che relegano interi gruppi di umani nella sfera dell'Animale. È necessario ripetere che questa differenza di permeabilità è indice del fatto che la barriera Uomo/Animale è politica e non biologica? È necessario sottolineare, per fare un esempio drammaticamente attuale, che i confini su cui si infrangono le vite dei migranti sono regolati da un analogo gradiente di «porosità», completamente permeabile per europei e nordamericani e assolutamente impermeabile per quasi tutti gli altri? Il quarto: le responsabilità del massacro animale sono distribuite in modo molto differente tra i membri della specie *Homo sapiens*. Non esiste una «specie padrona», ma *Umani padroni*. Come è possibile considerare la questione animale in un tale vuoto pneumatico tanto da non riuscire più a fare distinzione tra le vittime umane di questo sistema economico-sociale – quelle che in questo stesso momento stanno morendo dopo essere state animalizzate – e i veri carnefici?

Breve parentesi: l'Uomo non si è mai definito come differenza dalle piante. La società umana non si è mai edificata sull'esclusione dei vegetali e nessun gruppo umano ha mai subito speciazioni vegetalizzanti. Da qui l'urgenza politica della questione animale che, ovviamente, non corrisponde a porre il mondo vegetale al di fuori di ogni forma di considerazione morale o a dimenticarsi della forza distruttiva che l'agricoltura industrializzata esercita sui viventi. Con questa parentesi, si spera di aver risposto in maniera convincente alla fatidica domanda che fa invariabilmente la sua comparsa non appena si accenni alla sofferenza animale: «Perché gli animali sì e le piante no?».

Quanto detto ci permette di articolare ulteriormente il compito politico dell'antispecismo. Se altre elaborazioni teoriche e altri movimenti hanno decostruito e continuano a decostruire gli *attributi* dell'Uomo (il femminismo la presunta supremazia naturale dell'essere maschio, il queer quella dell'eterosessualità e del binarismo di genere, il postcolonialismo quella della bianchitudine, ecc.), l'antispecismo, per realizzare le proprie potenzialità dirompenti ancora per gran parte inespresse, dovrebbe intraprendere un analogo corpo a corpo con il sostantivo, l'Uomo, che regge la serie di aggettivi ricordata in precedenza. Ecco così delinearsi gli obiettivi politici di un antispecismo che mantenga le sue premesse e le sue promesse: *la liberazione animale*, *la liberazione umana* e *la liberazione dell'animalità* che, volenti o nolenti, percorre da parte a parte anche gli umani più paradigmatici e «normali». In effetti, a ben pensarci, è impossibile disgiungere questi movimenti di liberazione se non altro perché – suonerà banale, ma ce ne dimentichiamo spesso e volentieri – noi siamo *corpi animali vulnerabili* che offrono al potere e al dominio gli stessi punti di presa di quelli degli altri animali. L'indissolubilità dei processi di liberazione dei corpi non è, allora, il risultato della meschina ricerca di alleanze fittizie o del persistere di un sottaciuto antropocentrismo che fa rientrare dalla finestra ciò che aveva fatto uscire dalla porta, ma una presa d'atto risolutamente materialista, laica e sovversiva. Questo punto è talmente centrale che non sarà mai enfatizzato abbastanza: la questione animale non è estranea alle questioni umane – come credono alcuni che la derubricano a preoccupazione borghese – ed è sempre più necessario, alla luce della moltiplicazione distraente dei discorsi intorno agli animali di cui parleremo in seguito, marcare la distanza tra *questo* antispecismo e l'animalismo *mainstream* che non solo pretende spesso di escludere gli umani dall'interesse del movimento di liberazione animale, ma che addirittura accusa di cripto-antropocentrismo chi sostiene l'inestricabilità delle condizioni di Potere/dominio e delle lotte di liberazione.

Se davvero abbiamo ancora voglia di parlare di religioni è l'antropocentrismo a configurarsi come tale. Come sottolinea Agamben, l'etimologia del termine *religio* ha a che fare con l'ininterrotta e puntigliosa opera di separazione tra ciò che è sacro e ciò che non lo è. Se quanto si è detto finora non è completamente privo di senso, antropocentrismo è sinonimo di *antropolatria*: l'irrazionale e nefasta esaltazione delle magnifiche sorti e progressive dell'Uomo, di fronte ai cui altari sacrificali – da dove si alzano in volute di fumo e di incenso il resto e i resti dei viventi – tutti gli *uomini* di buona volontà devono inginocchiarsi in devota adorazione.

Le macchine dello specismo

C'è qui un'orribile scoperta, quella della carne che non si vede mai, il fondo delle cose, il rovescio della faccia, del viso, gli spurghi per eccellenza, la carne da cui viene tutto, nel più profondo del mistero, la carne in quanto sofferenza informe, in quanto la sua forma è per se stessa qualcosa che provoca angoscia. Visione di angoscia, identificazione di angoscia, ultima rivelazione del tu sei questo – Tu sei questa cosa che è la più lontana da te, la più informe.
Jacques Lacan

In questo capitolo descriveremo la struttura dello specismo, al fine di approfondire alcuni temi già toccati e porre le basi per un'adeguata comprensione delle strategie discorsive e militanti sviluppate dall'antispecismo. Per orientarci all'interno della complessa architettura dello specismo, ecco la mappa che seguiremo: lo specismo è la *norma sacrificale* in cui si realizza l'intersezione letale tra l'*ideologia* che legittima lo smembramento istituzionalizzato dei corpi e l'insieme dei *dispositivi* che rendono possibile ed effettuano tale smembramento. La prestazione principale di questa intersezione sacrificale è quella di separare i *corpi che contano*, da tutelare, proteggere e sacralizzare, dai *corpi che non contano*, che possono essere sfruttati e uccisi impunemente.

Cominciando dall'*ideologia*, lo specismo può essere pensato come una *macchina*. Una macchina simile, in termini di funzionamento, a quella che Agamben ha chiamato «macchina antropologica». Entrambe queste macchine lavorano, infatti, per produrre l'Uomo – ciò che si intende per umano –, separandolo dalla nuda vita attraverso un'operazione geometrica complessa che, ruotando attorno a un centro vuoto, si avvale di meccanismi che sono, simultaneamente, escludenti e includenti.

Per entrare più nel dettaglio e per chiarire quella che a prima vista potrebbe apparire come una formulazione astrusa, proviamo a definire, nel modo più semplice possibile, che cosa si intenda per centro vuoto e per meccanismi escludenti/includenti. Il concetto di *centro vuoto* sta a indicare che, al di là delle differenze storiche che ne hanno caratterizzato il funzionamento e i «prodotti», la macchina

specista è messa in moto, come detto nel capitolo precedente, da definizioni stabilite a priori di che cosa sia l'Uomo. In altre parole, la materializzazione dell'umano non è il risultato della scoperta empirica di tratti biologici identificativi, ma la certificazione burocratica dell'origine presuntamente naturale dei rapporti sociali vigenti e la trasformazione della corrente continua del vivente animale in corrente alternata (o si è riconosciuti o non lo si è). In breve: *ciò che sembra essere il prodotto del lavorio della macchina specista è in realtà ciò che essa è chiamata a giustificare*. Ciò che conferisce a questa macchina tutta la sua efficacia operativa è il centro vuoto, dove si realizza il cortocircuito tra produzione e giustificazione dell'Uomo.

Per quanto riguarda invece il sincronismo dei meccanismi di *esclusione/inclusione*, si può dire che, come tutte le macchine, anche quella specista produce (include) dissipando energia e accumulando scarti (escludendo) – e viceversa. Questi fenomeni sono indissociabili: il dentro e il fuori si formano insieme e si «piegano» l'uno sull'altro; l'inclusione (il riconoscimento, l'intelligibilità sociale) si realizza tramite il *rigetto* (la rimozione, l'invisibilizzazione, la smaterializzazione) di determinati tratti e di determinati gruppi e l'esclusione tramite l'*appropriazione* e la *cattura* di chi e di ciò che viene escluso.

Per essere ancora più chiari, ecco un paio di esempi che si spera siano sufficientemente illustrativi. Spostiamoci nell'Atene antica: Uomo è chi ha accesso all'*agorà*, ossia chi non deve dedicarsi a lavori materiali, chi sa argomentare senza farsi travolgere dalle passioni, chi parla correttamente il greco. È evidente che l'appartenenza a questo club non richiede alcun apprendistato e che la tessera di riconoscimento è consegnata a chi di fatto ne fa già parte in quanto, appunto, ateniese, proprietario e maschio (questo è il centro vuoto). Altrettanto evidente è che l'inclusione degli ateniesi si realizza nel momento stesso in cui si escludono, esplicitamente, i barbari (chi non parla greco), le donne (che sarebbero facili prede della passione) e gli schiavi (che non posseggono neppure il proprio corpo) e, implicitamente, la corporeità animale che «infesta» chiunque, anche il più ateniese tra gli ateniesi. Simultaneamente, però, l'Ateniese non esisterebbe se non si fosse appropriato del Barbaro, della Donna e dello Schiavo; se non avesse *esternalizzato* le proprie funzioni corporee alle donne e agli schiavi e se non li utilizzasse, assieme ai barbari, per tracciare i bordi che ne delimitano l'identità. Questo meccanismo incrociato fa sì che l'Ateniese sia contemporaneamente dentro (come «spirito») e fuori (come «corpo») la sfera del privilegio e che il Barbaro, la Donna e lo Schiavo siano contemporaneamente fuori (come corpi che non contano) e dentro (come forza lavoro o beni di consumo) la *polis*.

Con un balzo di un paio di millenni, non si dovrebbe far fatica a riconoscere un meccanismo analogo nella cesura che attualmente viene fatta correre tra l'Occidentale e il Migrante? I due singolari collettivi contrapposti non costituiscono il centro vuoto di Bruxelles o di Washington? L'Occidentale e il Migrante non sono entrambi il frutto della contingenza casuale del luogo di nascita definito da confini stabiliti da considerazioni d'ordine politico ed economico e non da leggi di natura? L'Occidentale non si materializza nel momento stesso in cui respinge il Migrante come Clandestino e se ne appropria come Badante?

Abbiamo affermato che il funzionamento della macchina specista è simile a quello della macchina antropologica. Il che corrisponde a dire che le due macchine sono diverse per qualche altra ragione. Ciò che le differenzia è il singolare collettivo attorno a cui ruota il centro vuoto: nella macchina antropologica (riflesso di un pensiero ancora antropocentrico) è una qualche forma di Uomo (l'Ateniese o l'Europeo per continuare con gli esempi precedenti), mentre in quella specista è

l'Uomo *tout court*. Di conseguenza, cambia anche ciò che le due macchine restituiscono come scarti produttivi: una qualche forma di meno che umano (lo Schiavo o il Migrante) la prima, l'Animale la seconda.

Con queste premesse e riprendendo quanto detto nel primo capitolo, è ora possibile definire con precisione i tre meccanismi attraverso cui opera la macchina specista: 1) la *definizione* del «proprio dell'Uomo» (definizione stabilita a priori che la macchina deve restituire invariata ma con la «certificazione di naturalità»); 2) la *misurazione* delle distanze che corrono tra questo standard di riferimento e tutti gli altri animali; 3) la *distribuzione gerarchica* delle specie secondo un ordine inversamente proporzionale alle suddette distanze (maggiore è la distanza dal proprio dell'Uomo, inferiore è la posizione che si andrà a occupare lungo la scala degli esseri). In breve: si assume ciò che in un dato momento è ritenuto esclusivo dell'Uomo (generalmente, come già discusso, un qualche tratto psichico o cognitivo), ci si reca là fuori, con il righello, per stabilire «scientificamente» chi è più o meno lontano da Lui e, infine, si redige una classificazione gerarchica che finge di descrivere ciò che da sempre sembrerebbe essere sancito dal Grande Libro della Natura.

Facendo ricorso alla terminologia utilizzata da Derrida per descrivere la struttura sacrificale da cui si erge il Soggetto – ma che cosa è il Soggetto se non l'Uomo separato da quanto ha reso oggetto? –, potremmo riassumere quanto detto finora nel modo seguente: la prima operazione della macchina specista (la definizione del proprio dell'Uomo) è la *favola* che, di volta in volta, ci raccontiamo per differenziarci dal resto dei viventi animali e le altre due (la misura delle distanze e la costruzione della scala gerarchica) sono il *calcolo* attraverso cui istituiamo e istituzionalizziamo differenziali di potere. Ovviamente, la favola e il calcolo, qui come altrove, non sono indipendenti l'una dall'altro ma si rincorrono in un circolo in cui *la favola naturalizza il calcolo* – lo legittima e lo fa scomparire – e in cui *il calcolo normalizza la favola* – la inscrive a lettere di fuoco nella nostra carne e la trasforma in verità indubitabile. Una volta che questo sistema funziona a pieno regime, favola e calcolo si rafforzano a vicenda: modifiche o innovazioni ideologiche sono al contempo la causa e l'effetto dell'introduzione di nuovi sistemi di misura del «valore» e di distribuzione gerarchica. E viceversa.

Per completare la descrizione di che cosa sia lo specismo vanno ora presi in esame i *dispositivi di smembramento* dei corpi animali. Questi dispositivi sono di due ordini principali: *materiali* e *performativi*. Dei dispositivi materiali abbiamo già ampiamente parlato; sono quelli descritti nel primo capitolo: l'allevamento, il mattatoio, il laboratorio e tutti gli altri nonluoghi di reclusione e reificazione con le loro strutture disegnate fin nei minimi dettagli e che non lasciano nulla al caso – dalla scelta del posto dove costruirli (generalmente lontani dai centri abitati in modo da sottrarli alla vista) all'architettura il più funzionale possibile agli scopi dello specifico settore di sfruttamento, dall'«ottimizzazione» dell'*interior design* (disposizione degli uffici, delle gabbie, dei tavoli operatori e delle catene di smontaggio) alla precisione maniacale, burocratica e, ovviamente, certificata ISO con cui ogni aspetto dell'attività industriale è standardizzato, dai tempi di lavoro alle mansioni degli operai o dei tecnici, dalle piastrelle per facilitare le operazioni di pulizia ai sistemi di smaltimento dei rifiuti non commercializzabili, ecc.

Per quanto riguarda i dispositivi performativi vale forse la pena di iniziare spiegando che cosa si intenda con il termine performativo in contesti come questo. Immaginiamo di trovarci in un qualunque palazzo municipale: siamo in una grande sala le cui pareti sono ingombre di stendardi e bandiere e in mezzo alla quale troneggia un tavolo di legno massiccio. La sala è affollata da persone in abiti

eleganti; di fronte al tavolo vediamo un uomo vestito di scuro e una donna vestita di bianco. Da una porta intarsiata fa il suo ingresso una persona con una fascia tricolore che va a mettersi dall'altro lato del tavolo. Dopo aver letto qualche paragrafo dal Grande Libro della Legge, il personaggio in tricolore scandisce con enfasi: «Vi dichiaro marito e moglie!». Potremmo assistere alla stessa scena davanti a un altare di una qualche chiesa o a scene analoghe in un'aula magna universitaria («Per i poteri conferitimi dalla Legge, dichiaro i Signori X, Y e Z, Dottori in Filosofia, Medicina, Ingegneria, ecc.»), nel salone principale di una reggia («Per decreto divino, ti dichiaro Re, Imperatore, ecc.») o in un tribunale («Sulla base della legge X, articolo W, comma Y, dichiaro Z colpevole dei reati ascrittigli»). Affermazioni del genere non sono descrittive; hanno invece un impatto immediato e significativo sulla realtà, modificando i rapporti in essere, distribuendo diritti e doveri, assegnando il posto che compete a ciascuno, decidendo il futuro degli attori coinvolti, ecc. Queste espressioni in grado di esercitare un effetto materiale sul mondo prendono il nome di performative. A quanto detto, va aggiunto che il termine performativo, soprattutto grazie alle elaborazioni del movimento femminista, ha assunto, come discuteremo più avanti, un'accezione più ampia che comprende anche le modalità corporee e collettive tramite cui si costituiscono e si riproducono soggettivazioni conformi o dissonanti rispetto alle norme egemoniche.

In ambito animale i dispositivi performativi sono molteplici. Ecco una lista tutt'altro che completa di *parole che uccidono*: 1) le leggi nazionali e sovranazionali che regolano sia le pratiche di smembramento – la «macellazione umanitaria», la «buona sperimentazione» e il «benessere animale» – sia le sovvenzioni pubbliche a loro sostegno; 2) le delibere delle associazioni degli industriali di settore o dei sindacati di categoria; 3) le disposizioni regolamentari su come e dove cacciare, su come e dove si possono attendare i circhi, su come fare ristorazione, su come gestire i canili, ecc.; 4) le misure amministrative volte, ad esempio, a definire gli spazi in cui gli animali «da compagnia» possono entrare o dai quali sono tassativamente banditi, oppure le condizioni che comportano la «soppressione» dei cani mordaci.

Da quanto detto, possiamo trarre alcune conclusioni riassuntive che ci porranno nella condizione di riconoscere e descrivere le principali versioni dell'antispecismo.

Prima conclusione. È la categoria di *specie* il centro vuoto attorno al quale lavora la macchina specista; la specie è il «carburante» che consente di riprodurre da una parte l'Uomo e dall'altra ciò che antropocentricamente definiamo *il più o il meno umano*, *l'inumano*, *l'anumano*, l'*extraumano*, l'*altrimenti che umano*, ossia l'*Animale*. In altre parole, il concetto di specie non è tanto la mera descrizione di un ordine naturale immutabile, come pensava Linneo, o di un processo evolutivo altrettanto naturale, come pensava Darwin, quanto piuttosto un costrutto performativo o, quantomeno, anche e soprattutto un costrutto performativo. La specie è un utile espediente retorico – come riconosceva lo stesso Darwin – per classificare l'infinita variabilità dei viventi e soprattutto, aggiungiamo noi, per naturalizzare e occultare i suoi effetti principali: la creazione di *specialità* (che sacralizzano alcune caratteristiche umane e i corpi che vi si conformano) e la legittimazione dei fenomeni di *speciazione* (l'animalizzazione dei corpi che possono essere smembrati impunemente). Abbiamo già detto che ad esempio razzismo, patriarcato ed eterosessualità obbligatoria fanno ricorso anch'essi a cornici normative prestabilite e a centri vuoti, producendo *corpi speciali* nel momento stesso in cui letteralmente ne fanno scomparire altri. Questo vale anche in altri ambiti che non sono connotati negativamente come quelli appena ricordati. Basti pensare al ruolo svolto dal concetto di persona, concetto cardine dei più svariati umanismi, laici e religiosi, dei più differenti regimi politici

e di una molteplicità di discorsi che spaziano dal diritto all'economia. La persona, termine che vede i propri natali nel teatro greco e che assume tutta la sua forza nell'incrocio tra giurisprudenza romana e teologia cristiana, non è forse una *maschera*, ossia un centro vuoto? Questa maschera non produce contemporaneamente, tramite dispositivi materiali e performativi, persone autentiche (soggetti) e non-persone (abietti)? Non si avverte anche qui una certa qual parentela con il concetto di specie?

Ribadiamo che ciò che si sta cercando di sostenere non è l'inesistenza di tratti biologici maggiormente o più frequentemente presenti in questa o quella specie o, con altre parole, che non esistano differenze tra umani, cani, gazzelle e coleotteri. Quello che si sta affermando è che *l'operazione di individuazione delle caratteristiche che permettono di tracciare la linea di confine tra l'Uomo e l'Animale non è un'operazione neutra e naturale, ma una decisione normativa e normalizzant*e. Detto più semplicemente: ciò che ci permette di distinguere *Homo sapiens* non è tanto la semplice osservazione di una serie «muta» di caratteristiche più o meno esclusive quanto piuttosto che queste si *mettono a parlare* grazie all'indiscutibilità della norma sacrificale (la somma di ideologia e dispositivi) che, nell'ombra, ha già deciso chi è degno di vivere e chi può invece essere macellato in tutta tranquillità.

Visto che viviamo in tempi di sentinelle in piedi, è forse più facile mostrare come meccanismi analoghi lavorino alla produzione dei generi, riprendendo quanto accennato di sfuggita in precedenza. Il pene o la vagina, di per sé, non parlano. Questa innegabile differenza biologica tra viventi animali (chi ha il pene e chi la vagina) assume la sua valenza socio-politica solo grazie alla *norma eterosessuale* che, tra le miriadi di altre differenze biologiche, riconosce il pene come aspetto eloquente per la costituzione del «corpo maschile» e la vagina come aspetto eloquente per la costituzione del «corpo femminile». In altri termini, non si danno i «maschi» e le «femmine» che, attratti per natura gli uni dalle altre – e viceversa –, rendono egemone l'eterosessualità, ma è la norma eterosessuale che produce soggettività maschili e femminili che poi spaccia per entità naturali. Soggettività maschili e femminili che, a loro volta, naturalizzano la norma che le ha costituite, continuando a riprodurla a partire dai più «insignificanti» gesti quotidiani, ad esempio, nella scelta degli abiti con cui ci si veste e ci si mostra in pubblico. Potremmo proseguire dicendo che il nazismo ha reso eloquente la forma dei nasi e il *fattore psi* – come lo chiamava Foucault – le bozze craniche o la forma di una qualche circonvoluzione cerebrale. In estrema sintesi, *i discorsi di sapere e i dispositivi di potere fanno parlare alcune caratteristiche della realtà e conferiscono alle proprie narrazioni l'aspetto di verità*. Alla luce di queste considerazioni, è lecito domandarsi se il concetto di specie non operi facendo leva su meccanismi analoghi. I corpi che la norma sacrificale ha soggettivizzato come umani, da umani si comportano, in tal modo ribadendola e naturalizzandola ogni giorno e con ogni minimo gesto, ad esempio sedendosi a tavola in un determinato modo per nutrirsi di corpi che non contano. È, allora, davvero così bizzarro o insensato sostenere che la distinzione Uomo/Animale è una questione politica e non un tema di anatomo-fisiologia comparata? Una decisione culturale e non una descrizione naturalistica? In fondo, non è questo ciò che ci insegnano i cosiddetti *ragazzi selvaggi* che performano soggettività non umane una volta usciti dal consesso umano? E i «pet» che performano soggettività umane una volta inseriti in contesti fortemente antropizzati?

Seconda conclusione. Alla fine del capitolo precedente abbiamo sostenuto che liberazione animale, liberazione umana e liberazione dell'animalità formano una triade politicamente indissolubile. Ora possiamo aggiungere a questa triade la *liberazione dalle categorie e dalle classificazioni*, cioè da

quell'impianto ideologico (le categorie) e da quei dispositivi gerarchizzanti (le classificazioni) che sono parte integrante e irrinunciabile della teologia politica occidentale. Questa infatti, *alimentandosi* di carne animale, non ha mai smesso di costruire classificazioni e di rafforzarle facendo ricorso a categorie, come non ha mai smesso di stilare categorie sulla falsariga di classificazioni che si traducono facilmente in proprietà private e recinzioni. Se, come sostiene Rancière, è la *polizia* che si occupa di rendere operative le categorie e le classificazioni confinando ciascuno nel posto che gli compete, la *politica a venire* non potrà che assumersi il compito di scompaginare le griglie ideologiche e i recinti materiali, rendendo le gabbie (nell'accezione più ampia del temine) un tragico ricordo del passato. Dobbiamo liberarci dalle tassonomie o almeno, come afferma Derrida, immaginarci una *tassonomia dalla parte delle bestie*.

Ultima conclusione. Se si vuole davvero superare lo specismo ci si deve muovere contemporaneamente su due fronti: vanno decostruiti i suoi sistemi di sapere (la sua ideologia e le sue narrazioni) e vanno smantellate le sue strutture sezionanti (i suoi dispositivi di potere materiali e performativi). Una politica che intenda prendersi cura della questione animale, in tutta la sua portata e in tutta la sua ampiezza, non può che mettersi all'ascolto del dolore dell'abietto (e l'Animale è l'abietto per antonomasia) e denaturare le norme che incatenano in categorie e classificazioni senza vie d'uscita. Questi due aspetti si realizzano in una *politica affermativa della gioia* – su cui torneremo alla fine – in cui l'*informe* della vita non genera più repulsione, schifo o «terrore del dissimile» (per usare un'espressione di Georges Didi-Huberman), ma il potente bisogno di creare nuovo essere: nuovi mondi, nuovi soggetti, nuovi desideri e nuovi piaceri.

Il movimento dell'antispecismo

È una guerra sulla pietà [...]. Pensare la guerra in cui siamo non è solo un dovere, una responsabilità, un obbligo, è anche una necessità, una costrizione a cui, volente o nolente, direttamente o indirettamente, nessuno potrebbe sottrarsi. Ora più che mai.
Jacques Derrida

Nell'introduzione abbiamo azzardato il possibile anno di nascita dell'antispecismo: il 1975. L'antispecismo è quindi poco più che quarantenne. Come si diceva, la sua età relativamente giovane, soprattutto se confrontata con quella di altre istanze liberazioniste, e il momento storico che stiamo attraversando, in cui forze biecamente reazionarie sono sempre più egemoni, hanno fatto sì che a tutt'oggi non esista ancora un movimento antispecista degno di questo nome. Il movimento antispecista è frammentato, diviso e poco o nulla incisivo a livello sociale, tanto che l'idea stessa di stilare oggi un manifesto antispecista è segno di debolezza di pensiero. Ciononostante, questi quarant'anni non sono passati invano. Si è infatti assistito a un *movimento dell'antispecismo*, a una sorta di sommovimento carsico della riflessione e delle pratiche antispeciste, che ha comportato importanti cambiamenti di ciò che intendiamo per specismo e per antispecismo. La testimonianza più evidente di questo sommovimento è, come già detto, l'accezione decisamente più ampia assunta dai termini Animale e liberazione.

Queste considerazioni stanno alla base dell'andamento di questo capitolo, nel quale si cercherà di dar conto del grande lavoro svolto nella ridefinizione delle strategie sviluppatesi per contrastare lo specismo. Analizzando le nervature portanti di questo lavoro (tuttora in corso), è possibile riconoscere tre versioni principali dell'antispecismo – che chiameremo *dell'identità*, *della differenza* e *del comune*. Queste declinazioni dell'antispecismo, pur essendosi affacciate sulla scena in maniera sequenziale, non si sono sostituite l'una all'altra; ancora oggi sono tutte attive, spesso dando vita alle più svariate combinazioni di elementi presi dall'una o dall'altra di queste proposte.

L'antispecismo dell'identità si è impegnato a mettere in dubbio l'attendibilità dei sistemi di calcolo utilizzati dallo specismo, senza modificare il contenuto della favola, ossia l'idea secondo cui l'Uomo siede al centro del mondo in qualità di standard universale di riferimento. In parole povere, l'operazione di questa prima ondata antispecista è stata quella di dire: sì, esiste un «proprio» dell'Uomo ma, almeno in alcuni casi, sono stati utilizzati sistemi di misurazione delle distanze tra le specie approssimativi, se non addirittura truccati. Il proprio dell'Uomo eccede l'Uomo, non è una sua prerogativa esclusiva. In effetti, prosegue il ragionamento, esistono animali che possiedono caratteristiche umane, un «quasi proprio umano», ad esempio le scimmie antropomorfe e i delfini: se si utilizzassero strumenti di misura più affidabili non sussisterebbero dubbi sul fatto che molte specie animali vadano ammesse a pieno titolo in quella che è erroneamente considerata la sfera esclusiva dell'umano. Sulla base di quanto abbiamo sostenuto nelle pagine precedenti dovrebbe risultare evidente che questa versione dell'antispecismo – e questo spiega perché la si è definita dell'identità – si muove ancora dentro la sfera dell'antropocentrismo con un sapore vagamente colonizzante: una porzione minuscola di animali, in quanto in possesso di caratteristiche pseudo-umanoidi, viene prelevata dalla categoria «Animale» – che in tal modo diventa ancora più impermeabilmente reclusiva per la maggioranza che vi rimane intrappolata – e spostata nella categoria «Uomo».

Non è un caso, allora, se la principale espressione pubblica dell'antispecismo dell'identità si sia concretizzata nel *Progetto Grande Scimmia*, ossia nella richiesta del riconoscimento dei diritti *umani* fondamentali – a non essere uccisi, a non essere torturati e a non essere imprigionati senza giusta causa – per le scimmie antropomorfe (scimpanzé, gorilla e oranghi). Anche le continue oscillazioni e i ripensamenti di Singer e Regan su quali animali si possano mangiare pur restando antispecisti – i molluschi? i pesci? i mammiferi fino a un anno di età? – vanno letti come un problema strutturale e non come una questione di preferenze personali più o meno giustificate. Altrettanto non a caso – e questo è certamente il problema principale –, l'antispecismo dell'identità definisce lo specismo un *pregiudizio* e, di conseguenza, privilegia un approccio *morale* alla questione animale. Il pregiudizio è qualcosa che ha a che fare con la psicologia e la volontà personali più che con le norme sociali, la storia e le dinamiche politiche ed economiche; è una sorta di patologia del pensiero logico che può essere curata tramite energiche iniezioni di argomentazioni razionali: chi è preda del pregiudizio non è al momento in grado di cogliere la Verità; ma la Verità verrà inevitabilmente portata alla luce una volta che si sia seguito un adeguato programma di *training* psico/logico. Per l'antispecismo dell'identità l'impianto sociale è tutto sommato «sano» e, con l'eccezione della condizione in cui vengono tenuti i non umani, grossomodo accettabile. In fondo, ci vorrebbe «poco» per migliorare il mondo in cui viviamo: basterebbe ingentilirlo con una maggiore *consapevolezza personale* verso la sofferenza animale.

Se la società è pensata come la somma di individui isolati l'uno dall'altro, individui per di più razionali, informati (o informabili correttamente) e capaci di ignorare i propri interessi e i propri privilegi, il lavoro a cui l'antispecismo è chiamato non può che essere quello che ancora oggi predomina: convincere, dati alla mano, che gli animali soffrono (ma c'è davvero ancora qualcuno che è genuinamente convinto del contrario?) e, tramite una continua e capillare opera di evangelizzazione, conquistare sempre più individui al veganismo. Per chi ha fede, poco conta che la struttura sociale imperante «produca» ogni giorno miriadi di nuovi carnivori, che il sistema informativo sia, per usare un eufemismo, fortemente sbilanciato a favore dell'onnivorismo e che l'individuo razionale sia il risultato (e non la causa) di una certa organizzazione politica (liberale e neoliberista). Quanto detto è

riassunto con efficacia impareggiabile dall'intramontabile mantra secondo cui «se i mattatoi avessero pareti di vetro, tutti diventerebbero vegetariani». Purtroppo pare proprio che le cose non stiano esattamente così. Nonostante tutti gli sforzi spesi dal sistema per occultarli alla vista dei più, i mattatoi sono oggi molto più trasparenti che in passato (grazie a documenti e filmati che mostrano che cosa accade al loro interno), ma la condizione animale peggiora (in dimensioni e in orrore) di giorno in giorno. Forse, allora, bisognerebbe affiancare alla ricerca incessante di «nuove» testimonianze della tragedia in corso – testimonianze che oggi hanno preso il nome di investigazioni –, la presa d'atto che qualcosa non torna, che le *procedure di calcolo* che questo antispecismo oppone a quelle della macchina specista non sono in grado di intaccarne l'operatività.

Un passo decisivo in questa direzione è stato compiuto dall'antispecismo della differenza. Questa versione dell'antispecismo non è sorta, come la precedente, nel vuoto delle aule universitarie, ma dialogando con le acquisizioni della riflessione critica – soprattutto di matrice anarchica, marxista e poststrutturalista – e con le lotte dei movimenti antagonisti. Il che ha portato a due conclusioni fondamentali. La prima: il punto d'attacco alla macchina specista non risiede nel contestare le modalità di misurazione della distanza delle altre specie animali da *Homo sapiens*, ma nel rifiutare i meccanismi che trasformano le differenze in gerarchia. Non esiste la differenza in grado di separare in modo netto l'Uomo dall'Animale, ma molteplici differenze, infinite linee di frattura che percorrono entrambi i campi e che, una volta riconosciute, non possono che depotenziare la forza sezionante della linea di confine «maggiore». Non solo: le differenze sono una ricchezza da valorizzare e non qualcosa da stigmatizzare (queste osservazioni rendono conto del perché definiamo della differenza questa versione dell'antispecismo). La seconda: lo specismo non è un pregiudizio morale ma un'*ideologia giustificazionista* delle pratiche materiali di smembramento. Per l'antispecismo della differenza non nasce prima il pregiudizio specista che sancisce la superiorità umana – pregiudizio rimasto immutato nel corso delle varie epoche storiche – da cui poi si svilupperebbero le mutevoli prassi di sfruttamento, ma esattamente il contrario: lo specismo sorge dopo (o almeno insieme a) queste pratiche al fine di legittimarle come fatti di natura.

Chiaramente, dietro a questo radicale cambiamento di prospettiva c'è il riconoscimento che la società non è il risultato della somma degli individui che vi appartengono, ma ciò che le norme vigenti fanno correre *tra* questi «individui» – interessati, poco razionali e male informati –, l'insieme delle relazioni permesse e di quelle negate, l'insieme dei corpi visibili e riconosciuti e l'insieme dei corpi abietti e smembrabili. In tal modo, l'enfasi si sposta dalla morale e dall'individuo alla *politica* e alle strutture che regolano l'*ordine sociale*. Da qui la prevalenza assegnata all'inasprimento del conflitto tra istanze politiche in netta contrapposizione tra loro rispetto all'opera di evangelizzazione vegana: il cambiamento sociale non si realizza sommando *scelte di vita individuali*, ma innescando e promuovendo *processi storici collettivi* intesi a trasformare in possibile ciò che attualmente è ritenuto impossibile.

Per dare un'idea dell'entità del cambiamento associato allo sviluppo dell'antispecismo della differenza è sufficiente ricordare il suo netto rifiuto di argomenti cari all'animalismo *mainstream* e non sottoposti a una critica altrettanto serrata da parte dell'antispecismo dell'identità, argomenti che oggi, grazie all'acquisizione di una prospettiva politica, da molti sono considerati per quello che sono: slogan propagandistici di dubbio valore. Vediamone alcuni: 1) «Poiché la produzione di cibi vegetali è energeticamente più vantaggiosa di quella della carne, se tutti diventassimo vegani, si risolverebbe il problema della fame nel mondo». Piccolo particolare trascurato: l'attuale sistema di

produzione e distribuzione delle merci non contempla la «beneficenza» e preferirebbe (come già avviene) buttare il surplus di cibo in discarica, per sostenere la propria politica dei prezzi, piuttosto che offrirlo gratuitamente a chi soffre la fame; 2) «L'Uomo è naturalmente vegano e non onnivoro come dimostrano la sua dentatura, i suoi enzimi digestivi, la lunghezza del suo intestino, ecc.». A parte il ricorso alla Natura, del tutto analogo nella sua specularità a quello utilizzato dalle varie ideologie di sfruttamento, viene spontaneo domandarsi: da quando in qua denti, enzimi e intestini sono parte delle preoccupazioni di un movimento di liberazione?; 3) «I bambini vanno educati al rispetto per i non umani perché molti *serial killer*, prima di uccidere umani, hanno maltrattato animali». In tal modo si riduce una questione politica a problema psicopatologico, dimenticandosi, tra le altre cose, di analizzare quante persone «normali» hanno compiuto azioni analoghe e, quindi, se l'associazione tra uccisioni seriali di umani e pregresso maltrattamento di animali abbia una qualche rilevanza statistica – il che comunque non proverebbe ancora un nesso causale tra i due fenomeni; 4) «Bisogna combattere circhi e zoo perché educano i bambini alla violenza». Di nuovo, oltre a sottacere la sofferenza dei non umani lì rinchiusi, la questione è spostata su un piano meramente psicologico come se il problema fosse di crudeltà individuale e non di dominio sistemico e sistematico; 5) «La sperimentazione sugli animali si fonda su un errore metodologico e, come tale, è dannosa per l'Uomo». Anche tralasciando il sapore fortemente antropocentrico di una simile affermazione (ma non era proprio l'antropocentrismo il nemico da combattere?), ci si dovrebbe domandare perché mai un movimento liberazionista dovrebbe interessarsi di metodologia della scienza: anche se la sperimentazione animale fosse utile – e ci sono buone ragioni per crederlo –, non andrebbe comunque abolita una volta rigettata la norma sacrificale? Saremmo disposti, in ambito umano, a ritenere legittima la tortura se questa si dimostrasse efficace all'ottenimento di informazioni ritenute utili dal sistema che la pratica?

L'antispecismo della differenza non è però esente da critiche. Innanzitutto perché, come ormai sappiamo, le differenze possono sempre trasformarsi in nuove forme di identità. Secondariamente e soprattutto, perché ha sì cominciato a interrogarsi sulla favola del proprio dell'Uomo, ma in maniera ancora troppo timida. Questa corrente dell'antispecismo, infatti, non ha messo in dubbio fino in fondo l'artificialità e la forza discriminante e distruttiva del concetto di specie e in qualche modo la separazione tra l'Uomo e l'Animale: certo, la singola linea di divisione è stata cancellata, ma per essere sostituita da una molteplicità di linee. In breve, l'antispecismo della differenza non sembra aver compreso che il problema non risiede nel dove si traccino le linee di confine o quante queste debbano essere, ma *nel fatto stesso che le si continui a tracciare*.

Nonostante ciò, l'antispecismo del comune non esisterebbe se non avesse potuto prendere slancio da quello della differenza. Questa ulteriore versione dell'antispecismo si concentra direttamente sul centro vuoto della macchina specista, sul meccanismo che la mette in moto: è l'idea stessa dell'esistenza di un proprio dell'Uomo che viene rifiutata. Per essere ancora più chiari, il «proprio» (con il suo corredo di proprietà, intese nella doppia accezione di caratteristiche e di possesso) è il prodotto del più cupo pensiero reazionario: *il proprio dell'Uomo – e di conseguenza anche quello delle altre «specie» – non esiste se non nei discorsi e nelle pratiche delle élite egemoni*. I punti di attacco dell'antispecismo del comune sono allora molteplici e vanno a colpire la favola, il calcolo e i dispositivi che danno forma allo specismo. Se, infatti, si sottrae all'Uomo il ruolo di standard di riferimento del vivente animale – se si mostra, come abbiamo fatto in precedenza, che il suo centro è vuoto e che la macchina specista si alimenta di ciò che finge di produrre (la distinzione

Uomo/Animale) – anche le operazioni di calcolo diventano impraticabili e i dispositivi di smembramento inaccettabili. I viventi animali, senza eccezioni, sono *ibridi e meticci*, in una parola *impropri*. Gli animali, umani o non umani che siano, sono costitutivamente relazionali: non sono individui che entrano in relazione, ma relazioni che eventualmente, perdendo in ricchezza e in potenza, possono venire individualizzate. Tutti siamo intrecci di relazioni, tutti siamo parte di un'incessante *creolizzazione* con «chi» ci ha preceduto, con «chi» ci ha accompagnato e ci accompagna e con «chi» ci seguirà. In altri termini, non siamo tanto individui differenti, quanto piuttosto singolarità immerse in un continuo processo di differenziazione. *Io è un altro*, diceva Rimbaud.

A questo punto non sarà difficile capire perché si è scelto di chiamare antispecismo del comune questa forma di opposizione – ancora embrionale e tutta da sviluppare – allo specismo. Il comune, che si muove oltre la dialettica delle identità e delle differenze, è la *faglia di vita impersonale e transpersonale* che percorre l'intero vivente sensuale; vivente che, desiderando e desiderando di essere riconosciuto, «ci» interpella fin dentro le viscere e le pieghe più intime della carne. Il comune è lo spazio in perenne mutamento dove la *vulnerabilità* e la *finitudine* dei differenti corpi sensuali incontrano la capacità tutta «animale» di *gioire*, di *giocare*, di rendersi *inoperosi*, ossia di muoversi e sentire senza un fine prestabilito, sottraendosi in tal modo agli imperativi categorici della produttività e della riproduzione. Il comune, quindi, è ciò che permette all'antispecismo di oltrepassare il *bíos* – la vita specializzata di cui si occupano le scienze biologiche – in direzione di *zoé* – che non è nuda vita ma potenza produttrice di mondi. E l'antispecismo è ciò che rende il comune autenticamente tale: il comune non è una forma di proprietà collettiva, cioè ancora una proprietà seppur «attenuata», ma la *vita grazie a cui si vive* resa(si) indisponibile ai processi di cattura del capitale, la carne-del-mondo liberata dall'economia dell'utile e degli utili.

A completamento di questo rapido resoconto delle tre principali declinazioni dell'antispecismo è necessario fare qualche accenno alle loro differenti geometrie in relazione a quella che caratterizza lo specismo. Come discusso in precedenza, la geometria dello specismo è complessa: ciò di cui la macchina specista si appropria è allo stesso tempo escluso e, contemporaneamente, ciò che la macchina esclude è, con lo stesso gesto, catturato. Il lavoro dello specismo non consiste, insomma, nella semplice riproduzione di un *dentro* e di un *fuori*, ma nel continuo «rimescolamento» e «riposizionamento» del dentro e del fuori al fine di produrre/legittimare proprietà esclusive (private) e fenomeni di speciazione (animalizzazione). Quella che a prima vista potrebbe apparire come un'ambiguità, è in realtà l'espressione più incandescente dell'efficacia sezionante di questa macchina onnivora. A una struttura geometrica così complessa l'antispecismo dell'identità ha pensato, con ingenuità, di poter opporre una geometria semplice: l'idea dell'*expanding circle*, ossia l'idea secondo cui, per usare una terminologia cara a Sloterdijk, esisterebbe una sorta di *sfera* in irreversibile crescita unidirezionale ed ecumenica che spingerebbe in maniera pressoché automatica verso la liberazione dei non umani. Come, seppur con fatica e spesso solo sulla «carta», abbiamo riconosciuto i diritti di tutti gli umani, così verrà il giorno in cui anche gli animali si vedranno accordati i diritti che a loro spettano. Per i motivi già ricordati, questa visione si è rivelata fallimentare.

Le altre versioni dell'antispecismo, grazie anche all'esperienza accumulatasi nel corso degli anni, si sono dotate di geometrie più complesse e quindi, almeno potenzialmente, in grado di esercitare un'azione di contrasto più efficace. La moltiplicazione delle differenze della seconda ondata

antispecista ha prodotto profonde linee di frattura entro i campi presuntamente monolitici dell'Uomo e dell'Animale; l'antispecismo della differenza ha immesso nella macchina specista un'infinità di *bolle* – sorta di centri vuoti microscopici – che hanno depotenziato la forza del centro vuoto «principale», la sua capacità di fissare il processo di differenziazione in differenze gerarchiche. L'antispecismo del comune, infine, con la sua prospettiva radicalmente relazionale e con la sua decostruzione del «proprio», è al lavoro al fine di creare una geometria altrettanto complessa di quella specista ma a questa diametralmente opposta. Per continuare con Sloterdijk, si potrebbe affermare che il comune è fatto di *schiume*, di aggregati irriducibilmente transpecifici che denunciano, con la loro *inclusività disappropriante* e con la loro *esclusività accogliente*, la cupa violenza che si nasconde dietro ogni forma di proprietà, che assuma l'aspetto della classificazione o quello del recinto.

Un altro modo per ripercorrere le modalità con cui l'antispecismo si è pensato – e per articolare ulteriormente l'antispecismo del comune – è quello di analizzare come quattro concetti fondamentali – animali, specie, libertà/liberazione e natura – abbiano assunto o stiano assumendo un diverso significato. Senza aggiungere molto a quanto già detto, dovrebbe risultare evidente che il termine animali non è più – o non dovrebbe essere più – sinonimo di *alcune specie di non umani* ma di *tutti i viventi sensuali e desideranti*. Anche lo slittamento progressivo di che cosa si intenda per «specie» è stato ampiamente descritto: si è partiti da una visione ancora antropocentrica che prevede solo due «specie» (l'Uomo e l'Animale), si è passati al riconoscimento della *moltitudine delle specie animali in continua evoluzione* e si è arrivati alla proposta di *superamento della nozione stessa di specie*, così come è accaduto per il genere e le razze. Senza suonare eccessivamente provocatori, si potrebbe affermare che la specie è un concetto più caro ai primi antispecisti che allo specismo. Il capitalismo, ad esempio, non si arresta certo di fronte alla barriera di specie e anzi si fonda proprio sulla messa al lavoro di qualsiasi corpo, non importa se «umano» o «non umano», purché possa rivelarsi produttivo. La bioingegneria, pur partendo dalla più intransigente accettazione ideologica della divisione Uomo/Animale, non ha esitato a superarla costruendo materialmente esseri – il più tristemente famoso dei quali è l'oncotopo – nei quali non è più possibile dire dove finisca l'umano e dove inizi l'animale. In breve, il sistema egemonico è poco o per nulla interessato al concetto di specie nel momento stesso in cui ne è funzionalmente saturo: *le specie sono uno degli strumenti atti a occultare dietro uno sfondo naturale il lato osceno del Potere e del dominio*.

Qualche parola in più va invece spesa per gli altri due concetti: libertà/liberazione e natura. Per quanto concerne il primo, l'antispecismo dell'identità ha pensato la *libertà*, pagando in tal modo pegno alla sua matrice liberale, come *libertà di*, come una libertà rigidamente definita dalle leggi dell'etologia: il Cane, il Delfino, il Lepidottero o il Maiale (sempre al singolare e con le iniziali maiuscole!) saranno liberi se e quando potranno comportarsi seguendo ciò che Madre Natura ha previsto per ognuno di loro e che l'impresa scientifica ha portato alla luce annullando le differenze singolari nella costruzione dell'esemplare medio di ciascuna specie. L'antispecismo della differenza, soprattutto nelle sue varianti marxiste, ha invece inteso la libertà come *libertà da*: una volta liberati *dal* giogo umano, gli animali si comporteranno secondo i dettami della loro natura. Per l'antispecismo del comune la libertà è *liberazione, un processo collettivo che si materializza tra e con gli altri*. Questo, in fondo, corrisponde a restituire alla libertà la sua accezione originale. Infatti sia la radice indoeuropea del termine libertà – *leuth* o *leudh* (da cui discendono, ad esempio, *elèutheria* in greco e *libertas* in latino) sia quella sanscrita – *frya* (da cui discendono, ad esempio,

freedom in inglese e *Freiheit* in tedesco) – derivano dall'idea di una *crescita comune*, di una *fioritura* intesa come potenza connettiva della vita. Non a caso, termini come *amore*, *amicizia* e *affetto* riconoscono in molte lingue le medesime radici etimologiche – si pensi a *love* e a *friend* in inglese, a *libet* e *libido* in latino, a *Liebe* e a *Freund* in tedesco, ecc. La libertà, insomma, non sembra essere un fatto individuale, isolato e solitario, ma un processo collettivo di *progressiva ibridazione accomunante*.

Infine, la *natura*. A differenza, ad esempio, della cultura cinese o di quella amerindia, per la tradizione cristiano-occidentale, almeno a partire dal Rinascimento, *la Natura e l'Uomo sono due entità rigorosamente separate*. Questa visione è esplicitamente quella dell'antropocentrismo che «vede» la Natura come una riserva di beni, energia e risorse a totale disposizione dell'Uomo. Meno scopertamente, però, questa visione è condivisa, oltre che dall'animalismo *mainstream*, anche da diverse correnti che si auto-definiscono antispeciste o vicine all'antispecismo. Tra queste vale la pena di spendere qualche parola sul primitivismo e sul transumanismo per ribadire da quali idee un antispecismo maturo dovrebbe risolutamente prendere le distanze.

Il primitivismo postula che, in tempi remoti, la Natura fosse pura e incontaminata e che gli umani vivessero felici, pacifici e in piena e perfetta armonia con il resto del vivente. Poi, non si sa bene quando, come e per colpa di chi, è nata la Civiltà che ha comportato la progressiva *degenerazione* di quanto è descritto come un autentico Giardino dell'Eden. Così, dimenticandosi che millenni di storia non si cancellano con un atto di volontà, il primitivismo vagheggia un ritorno a questo passato dove ogni creatura occupava diligentemente il posto che l'economia naturale – sorta di super-organismo regolato da automatismi perfetti – aveva previsto per lei. Con una mossa verso il futuro, altrettanto soffusa di atmosfere fideistiche e religiose, il transumanismo sostiene invece che la *salvezza* dal disastro ecologico in cui siamo immersi possa darsi solo attraverso uno sviluppo ulteriore dell'impresa tecnologica che, non si capisce bene dove, come e grazie a chi, dovrebbe realizzare un nuovo Eden in cui perfino la predazione sarebbe un ricordo del passato tanto che il Lupo e l'Agnello potranno pascolare insieme. E se si rivelasse impossibile realizzare l'Eden sulla Terra, avremo ancora a disposizione agenzie per viaggi interstellari, che permetteranno a élite di superumani di portare la buona novella su altri pianeti, o super-computer che, ricorrendo a non ben precisati algoritmi di calcolo, consegneranno i corpi di umani e animali eletti a quell'immortalità che le religioni tradizionali non sono più in grado di garantire. Dopo questa ricostruzione solo apparentemente caricaturale, non è necessario aggiungere che primitivismo e transumanismo sono la continuazione delle politiche dell'identità e della purezza proprie dell'Uomo sotto altra forma.

Al di là di queste espressioni più esoteriche, va però sottolineato che neppure l'antispecismo della differenza si è discostato dalla prospettiva di una «natura esterna»– soprattutto nelle sue declinazioni marxiste-francofortesi e postumane. Per riassumere molto, l'antispecismo della differenza pensa la natura come *qualcosa da cui liberarsi per poterla poi liberare*. L'antispecismo del comune, invece, ritiene la natura *qualcosa di indefinibile*, che esista un *continuum* natura-cultura, e sostiene, pertanto, l'urgenza di *sbarazzarsi del concetto di natura*. La natura è indefinibile perché non esiste più un punto esterno e neutro da cui guardarla, a meno di rimettere l'Uomo – o un qualche suo surrogato – al centro dell'universo: la natura non solo è «vista» in modi molto differenti dalle diverse culture umane e, all'interno di queste, nei vari momenti della loro storia, ma anche dalle altre singolarità e culture non umane! È a fronte di tale indefinibilità ontologica che sorge la necessità di liberarsi dall'operatività sezionante che il concetto di natura è andato assumendo trasformandosi in *un*

dispositivo di oppressione funzionale al discorso del Potere e del dominio. All'infinito compito ontologico di definire che cosa sia la natura, si sostituisce quello politico di denunciare a chi e a che cosa serva il continuo ricorso alla naturalità.

Per concludere, l'antispecismo – pena la sua scomparsa o, che è lo stesso, il suo riassorbimento digestivo nel ventre del sistema – non è più chiamato a mostrare e a dimostrare l'indubitabile, ossia che gli animali soffrono, ma a *domandarsi come sia possibile modificare lo stato di cose esistente*. Da qui potrebbe cominciare a prendere forma quel movimento politico di cui abbiamo lamentato la mancanza e, con esso, la proposta di un autentico manifesto di liberazione.

Manovre di occultamento e manovre di resistenza

Nessuna teoria può svilupparsi senza incontrare una specie di muro ed è necessaria la pratica per sfondarlo.
Gilles Deleuze

La maggiore visibilità sociale della questione animale, la radicalizzazione delle forme di lotta per la liberazione degli animali (sabotaggi e azioni dirette) e l'elaborazione di una prospettiva politica per l'antispecismo hanno suscitato, come era prevedibile, la reazione del sistema di sfruttamento. Questa reazione si è concretizzata in una serie di strategie di difesa dello specismo che, a sua volta, ha portato allo sviluppo di contro-strategie antispeciste. In questo capitolo prenderemo in esame le principali mosse di queste prospettive contrapposte.

Come accennato, l'*occultamento* dei corpi smembrati è stato ed è uno dei meccanismi principali di cui si serve l'industria della «carne» per mantenere e incrementare i propri profitti. Tale occultamento è sia materiale che discorsivo. Da un punto di vista materiale, basti ricordare che le strutture di smembramento (mattatoi, laboratori di sperimentazione, ecc.) sono pensate e costruite per risultare invisibili agli occhi dei più. Da un punto di vista discorsivo, si pensi invece al frequente ricorso a nomi di fantasia per descrivere i «prodotti» commercializzati (bistecca, prosciutto, filetto, ecc.) e le operazioni di smembramento (ad esempio, «sacrificio» al posto di «uccisione» nell'ambito della sperimentazione biomedica o «bioparco» al posto di «zoo» nell'ambito dell'industria della pornografia animale), al fine di far scomparire nel nulla decine di miliardi di cadaveri (all'anno). Oppure si pensi alle retoriche volte a occultare lo sfruttamento animale dietro la cortina fumogena dell'impegno delle industrie del settore a favore della salute dei consumatori, del contenimento dei prezzi o della valorizzazione dei prodotti nazionali. Tutto questo è ben noto ed è stato riassunto da

Carol Adams con l'espressione «referente assente»: i corpi reali degli animali uccisi si smaterializzano nel momento stesso in cui vengono presentati a pezzi e come singolari collettivi (la Carne, il Pesce, il Ragù, la Grigliata, ecc.) sui piatti di portata o sui banconi dei supermercati.

Se l'invisibilizzazione degli animali è un fenomeno ben noto, più recente è lo sviluppo di operazioni che mirano a depotenziare la portata sovversiva dell'antispecismo. In questo caso, le tecnologie di occultamento si realizzano facendo leva su tre meccanismi principali: la normalizzazione, la stigmatizzazione e la moltiplicazione distraente dei discorsi e delle pratiche sugli animali. Nelle pagine che seguono prenderemo in esame tali meccanismi in relazione soprattutto al veganismo.

Fino a non molti anni fa il veganismo era un fenomeno scarsamente conosciuto ma capace di provocare sconcerto e fastidio. Dichiararsi vegani corrispondeva a un vero e proprio *coming out* in cui veniva espressa a chiare lettere la propria dissociazione dal sistema sacrificale e la propria solidarietà nei confronti degli animali «da reddito». In breve e per usare le parole di Hardt, dichiararsi vegani era sinonimo di rivendicare «il diritto a non essere persecutori». La crescita, ancorché modesta, del numero di vegani arrabbiati ha fatto immediatamente scattare processi di normalizzazione e di stigmatizzazione.

La *normalizzazione* opera a livello sociale allo scopo di trasformare il veganismo da qualcosa di strano, disturbante e perturbante in una questione di gusto personale, nella scelta di uno stile di vita, magari un po' estremo ma comunque tollerabile al pari di tanti altri. Da qui la comparsa di vegani salutisti o di vegani a giorni alterni o di tanto in tanto e il fiorire di un mercato dedicato – e, ovviamente, certificato con tanto di marchi ed etichette – che ha comportato la proliferazione di negozi, ristoranti o intere sezioni dei supermercati per rispondere alla nuova domanda. Insomma, il sistema capitalista, dopo aver riconosciuto un'ulteriore nicchia di consumo e la potenziale pericolosità sociale dell'antispecismo più avveduto, non ha esitato a mettere in atto la sua imponente capacità *addomesticante*, come ha fatto e continua a fare per digerire altri fenomeni di contestazione. La maggiore disponibilità di prodotti vegani ha comportato un aumento del numero dei «vegani per caso» o «quasi vegani» che, a sua volta, ha intensificato l'offerta, i profitti e le operazioni di normalizzazione in un processo che ormai si alimenta da solo. Il veganismo è così diventato una moda – spesso delle classi economicamente o culturalmente privilegiate – con la stessa velocità con cui è andato perdendo la sua rabbia iniziale.

Forse, è però più interessante sottolineare come l'animalismo *mainstream* abbia contribuito a questo processo di normalizzazione. Le principali associazioni animaliste nazionali e internazionali, infatti, non hanno mai esitato a definire il veganismo uno stile di vita e a pubblicizzarlo come dieta salubre («I vegani vivono meglio e più a lungo degli onnivori») e naturale («Quando vivevano nel Giardino dell'Eden, i nostri progenitori erano vegani e non carnivori»). Della sofferenza e della morte degli animali ci si è ormai del tutto, o quasi del tutto, dimenticati. Tra l'altro, il ricorso ad argomentazioni del tipo di quelle appena ricordate è indicativo del fatto poco incoraggiante che la maggioranza di chi si «oppone» allo specismo non considera la denuncia del dolore animale sufficiente, o sufficientemente forte, per esprimere il proprio dissenso. Avanti, allora, con considerazioni profondamente antropocentriche al fine di aumentare la propria credibilità di fronte agli altri e, soprattutto, di fronte a se stessi.

Ciò spiega perché il veganismo possa essere reso appetibile con video e immagini di coppie vegane super-normali inserite in una scenografia che non ammette varianti di rilievo: un maschio e

una femmina – entrambi bianchi, eterosessuali, giovani e forti, più o meno discinti e con fattezze rispondenti ai canoni dominanti di bellezza –, generalmente colti nell'esercizio di pratiche di seduzione o in situazioni allusivamente pornografiche. Ecco allora che modelli e modelle, pornodivi e pornodive vengono assoldati per posare nudi e dare corpo allo slogan: *Vegans do it better* (che cosa i vegani facciano meglio è facilmente immaginabile). Ma con questo non abbiamo ancora toccato il fondo. Per rimanere in Italia e per ricordare solo alcuni casi recenti, sedicenti animalisti possono discutere amabilmente di veganismo assieme a esperti del settore zootecnico nell'ambito di *Summer School* universitarie di medicina veterinaria che prevedono, tra l'altro, visite ad allevamenti «etici». Oppure un discreto numero di associazioni animaliste, senza temere di cadere nel ridicolo, può firmare una lettera indirizzata ai ristoratori di Expo 2015 per chiedere cortesemente di aggiungere ai loro menu anche piatti vegani e vegetariani per confermare la proverbiale ospitalità del Bel Paese e per andare incontro ai gusti dei molti visitatori stranieri che hanno scelto di non mangiare più carne e derivati.

Questa strategia di marketing non si limita alla pubblicizzazione della dieta vegana. Ci si vuole opporre alle pellicce? È sufficiente che qualche famosa modella si faccia ritrarre in costume adamitico con la scritta: «Meglio nuda che in pelliccia». Si vuole combattere il maltrattamento degli animali? Presto fatto: si sceglie un ben noto pornodivo nazionale e lo si affianca alla frase volgarmente allusiva: «Pene più dure per chi maltratta gli animali» – ovviamente escludendo a priori dal concetto di maltrattamento i processi industriali di smembramento. Si vuole contrastare l'abbandono degli animali domestici: di nuovo lo stesso pornodivo – giacca scura, camicia bianca, sguardo seducente e dito indice puntato verso chi guarda – che, senza vergogna, afferma: «Ho sedotto e abbandonato. Ma non il mio cane».

La *stigmatizzazione* opera invece trasformando il vegano in un individuo pericoloso per sé, per gli altri e per la società. Il vegano è pericoloso per sé perché la sua dieta è inadeguata da un punto di vista nutrizionale e, pertanto, lo espone a malattie potenzialmente letali. In una società governata dal biopotere, ossia da politiche volte al sostegno e alla promozione della vita (umana), il controllo dell'alimentazione – e non solo della sessualità, come pensava Foucault – diventa un aspetto centrale e irrinunciabile. I vegani sono pericolosi per gli altri quantomeno perché alimentano la propria prole con il loro stesso regime dietetico. Se il veganismo mette a rischio di malattia e di morte individui adulti, figuriamoci che cosa può comportare a chi è ancora in fase di crescita! I vegani, infine, sono pericolosi per la società perché da un lato mettono a rischio la vita del Bambino – ossia ciò che la norma eterosessuale ritiene il più sacro tra i «beni comuni» – e dall'altro perché diffondono idee e stili di vita «fanatici», «estremisti» e «antieconomici». Non sarà un caso se «il movimento eco-animalista» è annoverato dalle agenzie di intelligence statunitensi tra le principali organizzazioni terroristiche internazionali.

La stigmatizzazione – che inizia e si intensifica nell'ambito della famiglia – si avvale di vari discorsi, il principale dei quali è sicuramente quello «scientifico» che può assumere la forma delle più o meno vigorose allerte di singoli professionisti della sanità o portare all'invenzione di nuovi disturbi alimentari: ad esempio, l'ortoressia nervosa – vera e propria malattia mentale che colpirebbe soprattutto le adolescenti «morbosamente e ossessivamente fissate» dalla necessità di alimentarsi correttamente, di avere un appetito (*orexis*) retto (*orthos*). Il discorso «scientifico», a sua volta, fa sì che la stampa e gli altri mezzi di informazione siano sempre pronti a strombazzare ai quattro venti le morti di bambini vegani, senza curarsi di accertare se vi sia una qualche connessione

causale tra questi eventi dolorosi e la dieta seguita o una differenza statisticamente significativa tra il numero di decessi di bambini vegani e quello di bambini onnivori. Tutto questo, infine, si traduce nella diffusione sociale di quella che è stata chiamata *vegefobia*. Vegefobia che prende corpo nelle disposizioni dei tribunali che, in caso di divorzio, tendono a favorire il genitore «normale» rispetto a quello vegano, nei regolamenti delle mense pubbliche (soprattutto scolastiche) che rendono praticamente impossibile l'alimentazione vegana, in programmi di grande ascolto che, immergendosi nella più bieca volgarità, ridicolizzano i vegani – si pensi, ad esempio, a *La zanzara*, programma trasmesso dall'emittente radio di Confindustria –, nell'istituzione di premi, quali il famigerato «Premio Hitler» di Federfauna, assegnati agli animalisti ritenuti più «fanatici», ecc. Fino alla formulazione di proposte di legge – a dir poco ridicole – che considerano l'«imposizione» della dieta vegana ai minori un reato punibile con il carcere – non stiamo scherzando: nel mese di agosto del 2016 l'on. Elvira Savino di Forza Italia ha davvero depositato questa proposta di legge presso la Camera dei deputati!

A un primo sguardo, normalizzazione e stigmatizzazione potrebbero apparire come fenomeni contrastanti, come il segno di una risposta tutto sommato ambigua e poco organizzata da parte del sistema specista. Non è così. Certo, le tattiche di normalizzazione e di stigmatizzazione si muovono in direzioni opposte, ma non la loro strategia. Il veganismo – o, più in generale, l'antispecismo – può essere tollerato se si rivela economicamente vantaggioso e fino a quando non critichi «eccessivamente» l'impianto sociale dominante. Quando ciò non accade, scatta immediatamente il marchio dell'anormalità. Insomma, normalizzazione e stigmatizzazione fanno il vecchio e consolidato gioco del poliziotto buono e del poliziotto cattivo.

L'occultamento dell'antispecismo si completa con la *moltiplicazione distraente dei discorsi e delle pratiche sugli animali*. Con questa espressione intendiamo riassumere una serie di fenomeni che sono ben illustrati dall'invenzione della cosiddetta *carne felice*. La carne felice sorge dal connubio tra una retorica roboante («Gli animali possono essere allevati bene: basta volerlo e noi lo facciamo!») e una minuscola nicchia produttiva (sono molto pochi, rispetto a quelli intensivi, gli «allevamenti biologici», «etici», «sostenibili», ecc.). Tale connubio ha lo scopo di rassicurare i consumatori più attenti sul fatto che possono serenamente mantenere la loro dieta carnea senza che ciò comporti sofferenze eccessive per i non umani. Questa operazione di *marketing della buona coscienza* afferma: «Caro consumatore, guarda che non esistono solo gli allevamenti intensivi ma anche le nostre fattorie modello, luoghi in cui gli animali vengono allevati in libertà e nel pieno rispetto delle loro esigenze etologiche. La nostra carne è *sana*, *buona* e *giusta*. A te la scelta!». Al di là dei dubbi legittimi che possono sorgere quando nella stessa frase compaiono i termini «allevamento» e «libertà», va notato che qualche particolare di un certo interesse viene regolarmente omesso: 1) prima o poi, anche gli animali felici vengono macellati e nessuno di loro ha mai dato il proprio consenso al contratto implicito che i «buoni» allevatori pensano di aver stipulato con loro: «Io ti assicuro una vita dignitosa e tu in cambio mi fai dono del tuo corpo»; 2) la carne felice non può che rappresentare un'infima frazione della carne in vendita nei supermercati e una frazione ancora minore di quella che sarebbe necessaria per nutrire diversi miliardi di umani; 3) in pochi possono permettersi i costi dei «prodotti» di questa industria che pertanto rappresenta un settore commerciale elitario. Messe in luce queste omissioni, la carne felice si rivela per quello che è: un subdolo espediente che, instillando con l'inganno nella mente del consumatore la falsa convinzione di poter scegliere «cosa» mangiare, permette di continuare indisturbati la vendita di quella massa astronomica

di corpi che quotidianamente vanno a comporre le cifre esorbitanti della «carne infelice».

L'invenzione della carne felice, di cui *Slow Food* è tra gli artefici principali, non è un espediente isolato; è invece parte di un insieme più generale di strategie che passa sotto il nome di *benessere animale*. Gabbie più grandi e ambienti arricchiti, eutanasia e comitati etici, controlli più attenti e regolamenti più restrittivi sono componenti irrinunciabili della retorica di ogni impresa industriale e commerciale di sfruttamento animale che voglia presentarsi con le carte in regola di fronte a un mercato in cui i consumatori «etici e consapevoli» sono in aumento. Se a ciò si aggiungono le leggi nazionali e sovranazionali che sanciscono l'implementazione e il rigoroso rispetto di tale fantomatico benessere animale, il gioco è fatto.

L'antispecismo più attento ha colto appieno il significato di questo meccanismo di occultamento denunciando la mistificazione veicolata dal termine benessere animale che ha sostituito con quello più corretto di *bioviolenza*. Chi si oppone alla bioviolenza – molteplici sono state le manifestazioni contro le lobby che lucrano sul «consumo etico» degli animali – non sta attaccando, come alcuni animalisti vorrebbero far credere, la parte «buona» dell'industria dello sfruttamento animale, dimenticandosi degli allevamenti intensivi, ma sta marciando al passo coi tempi, smascherando l'infida retorica dietro cui l'industria della carne occulta il suo volto di sempre. Riconoscere che «tutto cambia, affinché niente cambi» non significa perdere di vista l'immensità della questione animale per concentrarsi su una sua componente marginale, ma mettersi nella condizione di cogliere tempestivamente – ed eventualmente prevedere e anticipare – le mosse avversarie.

Come già sottolineato per la normalizzazione, anche nel caso di questo meccanismo di occultamento, il movimento animalista ha fatto e sta facendo la sua parte in almeno tre modi. Due di questi sono grotteschi, il terzo preoccupante e tutti e tre interconnessi in quanto debitori della natura borghese dei primi movimenti a difesa degli animali.

Il primo (già accennato in precedenza): l'antispecismo deve interessarsi solo ed esclusivamente di animali. L'espressione più eclatante di questo discorso si è sviluppata in Italia e ha preso il nome di *neoanimalismo*. Per gli esponenti di questo «antispecismo» – un po' debole, bisogna ammetterlo –, l'idea secondo cui i *soli* non umani debbano costituire l'*unico* interesse del movimento in loro difesa è diventata una tale ossessione che chi si azzarda a sostenere che l'antispecismo abbia anche a che fare con questioni politiche intraumane viene immediatamente accusato di antropocentrismo. Il ragionamento che regge tale accusa è il seguente: poiché i non umani vivono nella più terribile miseria e poiché tutta la nostra specie, senza eccezioni, è moralmente responsabile di questa loro condizione, chi afferma che la questione animale investe anche la struttura sociale umana non può che fare il gioco del nemico. Ovviamente, l'accusa è facilmente rispedibile al mittente: è antropocentrico ribadire implicitamente l'esistenza di una frattura abissale tra l'Uomo (cattivo e da condannare) e l'Animale (buono e da liberare). Detto altrimenti, invertendo l'ordine dei fattori il risultato non cambia.

Il secondo: la priorità della liberazione animale ci impone di marciare tutti uniti, al di là di qualsiasi differenza, anche la più macroscopica. Conseguenza: le voci attente, critiche, autocritiche o innovative allontanano il raggiungimento dell'unico obiettivo che ci sta a cuore e, come tali, vanno ignorate o tacitate.

Terzo: l'antispecismo è politicamente trasversale e chiunque può associarsi alle sue lotte. Risultato: la massiccia infiltrazione delle destre sia materiale che culturale (esaltazione della purezza vegana, identitarismo rigido, romantici vagheggiamenti di improbabili ritorni al passato, manifestazioni dal

forte retrogusto razzista volte a condannare pratiche alimentari non occidentali, ecc.). Se a questo si aggiunge il totale disinteresse della sinistra – storicamente iperumanista e iperantropocentrica – per la questione animale, la situazione si fa, come detto, oggettivamente preoccupante. E lo diventa ancora di più quando si constata: 1) la nascita di organizzazioni di allevatori «etici» che si spacciano per animaliste (ad esempio, *Compassion in World Farming*), organizzazioni con le quali, non riconoscendole per quello che sono, gli animalisti collaborano allegramente anche quando distribuiscono premi alle maggiori industrie di sfruttamento animale nel momento in cui adottano i summenzionati standard di «benessere»; 2) la progressiva autoreclusione di certo antispecismo tra le mura dell'accademia dove parlare di «non umani» è funzionale all'arricchimento del proprio curriculum; 3) il proliferare di festival vegani affollati da stand commerciali e dove è possibile ascoltare di tutto (dalle migliori modalità per preparare i cereali a qualche pratica di meditazione olistica e new age) tranne che considerazioni sulla condizione animale improntate da politiche liberazioniste.

La varietà e la diffusione dei meccanismi di occultamento, di cui abbiamo dato solo qualche assaggio, ci permettono di ribadire, ancora una volta, che la questione di cui stiamo parlando è strutturale e che, come tale, richiede soluzioni strutturali. La proliferazione del veganismo, ad esempio, non è tanto il segno della crescita di un movimento politico quanto piuttosto la dimostrazione della capacità di diversificazione del mercato che, di fatto, ribadisce la forza della norma sacrificale – ciò che conta è accontentare il consumatore e non arrestare le macchine dello smembramento.

Di fronte a questo quadro tutt'altro che rassicurante, la domanda che sorge spontanea è: che fare? Se continuiamo a sbattere il naso contro il *muro della specie*, quale pratica sarà capace di aprirvi una breccia? La risposta non è facile, ma abbiamo comunque qualche elemento per provare almeno ad abbozzarla. Innanzitutto, è quasi ovvio dirlo, si dovrebbe sviluppare un alto il livello di *conflittualità politica*, ad esempio con l'organizzazione di campagne di pressione e di manifestazioni di piazza con rivendicazioni chiare (la cessazione dello sfruttamento animale e il radicale cambiamento dell'attuale assetto sociale ed economico) e indirizzate, senza timidezza, contro le strutture istituzionalizzate dell'oppressione animale. Secondariamente, si dovrebbe lavorare sul *linguaggio* per risignificare, come è stato mostrato nel capitolo precedente, alcuni termini che contengono significati impliciti in netto contrasto con quello esplicito che si vorrebbe sostenere. Il linguaggio non cresce sugli alberi, ma è la principale istituzione che si sviluppa in relazione ai dispositivi di potere e di dominio che, al contempo, sostiene e riproduce. Anche in questo libro ci si è attenuti, per risultare comprensibili, al linguaggio corrente (tra le altre cose, specista e sessista). Nonostante questo, si spera che i ragionamenti fatti siano stati comunque utili per aprire la strada alla risignificazione auspicata. Per fare un esempio, si dovrebbe smettere di parlare degli animali come «non umani» o come «altri animali» perché queste espressioni ribadiscono la centralità dell'Uomo. Una possibile strategia alternativa potrebbe essere quella di utilizzare «altri animali» come sinonimo di «umani» o di creare dissonanze cognitive parlando di leoni come «non gazzelle» o di maiali come «non ovini», ecc. Oppure, meglio ancora, parlare di viventi sensuali, come qua e là abbiamo cercato di fare. In terzo luogo, si dovrebbe contribuire allo sviluppo del *pensiero critico*, andando a svelare, senza timore, le «sacche» di cripto-antropocentrismo ovunque esse si annidino. In quarto luogo, sarebbe necessario moltiplicare – senza perdersi d'animo in caso di insuccesso – le *intersezioni* con altri movimenti di liberazione. E questo per vari motivi: 1) perché la forza oppressiva del potere si

moltiplica nel momento stesso in cui più linee di demarcazione gerarchizzante si incrociano (una donna nera, trans e sottoproletaria è più vulnerabile di una donna bianca, eterosessuale e borghese); 2) perché l'antispecismo ha molto da imparare da movimenti con una più lunga e rodata esperienza di analisi e di lotta; 3) perché, specularmente, l'antispecismo può arricchire questi movimenti mostrando l'importanza politica dello «snodo animale»; 4) perché è solo da qui che può svilupparsi la famosa *massa critica* necessaria per instaurare la conflittualità politica di cui si è detto, conflittualità che è il preludio irrinunciabile di ogni cambiamento sociale che sia degno di questo nome. Infine, andrebbe riconosciuta l'importanza dei meccanismi di soggettivazione anche per le singolarità animali e, di conseguenza, la loro capacità di *resistere* all'oppressione umana.

Quest'ultimo punto è talmente importante da meritare qualche ulteriore commento. Gli animali si evolvono non solo in relazione alle modificazioni dell'ambiente naturale, ma anche a seguito dell'atmosfera culturale e materiale in cui si trovano a condurre le proprie esistenze. Un cane randagio, ad esempio, è probabile che si comporterà in modo molto differente da un cane casalingo che sarà chiamato a soggettivizzarsi sulla base delle richieste che i suoi compagni umani, volenti o nolenti, gli impongono. Come Butler ha ripetutamente sottolineato, in ambito umano sono le norme a produrre le soggettività e non viceversa. Perché lo stesso non dovrebbe accadere per gli animali, considerando che nel loro caso le norme sono, se possibile, ancora più rigidamente applicate delle «nostre»? Gli animali non sono il mero prodotto di corredi genetici e di istinti, ma anche e piuttosto il risultato dinamico di processi storici e di percorsi individuali che non cessano di modificarli e di richiedere loro comportamenti e prestazioni che variano al variare dei contesti socio-culturali in cui vivono. In una parola, gli animali – compresi gli animali «domestici» e «addomesticati» – *performano le loro soggettività*. E poiché, come insegna Foucault, laddove c'è potere, lì c'è resistenza, gli animali resistono. Questo aspetto è stato colto con chiarezza dal collettivo che prende appunto il nome di *Resistenza animale*. Navigando nel sito omonimo, si potrà constatare che, al di là di ogni ragionevole dubbio, nonostante millenni di domesticazione – ossia della ricerca delle specie più docili e della selezione degli individui ancora più docili all'interno di queste specie –, gli animali si oppongono costantemente al potere che gli umani esercitano su di loro: evadono, si rivoltano, scappano, contrattaccano, si rendono improduttivi e perfino, piuttosto che rimanere schiavi, si suicidano. In molti – animalisti compresi – faticano a cogliere l'importanza di queste ribellioni. Spesso, infatti, si interpreta il mancato successo di questi episodi di rivolta non come il segno della sproporzione delle forze in campo ma come un'impossibilità ontologica (l'Uomo è l'unico animale capace di ribellarsi: ricordate la favola?). Altrettanto spesso si derubrica la questione perché le forme di ribellione messe in atto sono differenti dalle nostre (in questo caso è all'opera un incontrollabile riflesso antropocentrico) o perché difficilmente comprensibili (ma quale gruppo oppresso dispiega di fronte ai suoi oppressori quelli che James Scott ha chiamato i «verbali segreti»?).

Nonostante la prospettiva dominante continui a considerare gli animali alla stregua di oggetti, magari da liberare o a cui dare voce, ma pur sempre oggetti, si sta diffondendo una prospettiva che tiene conto della possibilità da parte dei non umani di performare soggettività antagoniste. Questa prospettiva ricorda da vicino le acquisizioni del pensiero operaista secondo cui il sistema produttivo capitalista non si modifica autonomamente, ma in risposta alle strategie e alle tattiche di resistenza dei lavoratori, resistenza che si cerca di annientare o di rendere produttiva e redditizia. Analogamente è possibile sostenere, come mostra ad esempio il lavoro di analisi storica condotto da

Jason Hribal, che la tecnologia disegnata per lo sfruttamento animale è chiamata a modificarsi in continuazione per disciplinare l'altrettanto continua resistenza dei non umani. A ben guardare, la «migliore» testimonianza che la resistenza animale non è un'invenzione fantasiosa di qualcuno in vena di scherzare è proprio l'incessante sviluppo, soprattutto da parte dell'impresa zootecnica, di nuovi strumenti di controllo e di contenzione, sviluppo che non sarebbe necessario (e anzi sarebbe economicamente controproducente) se gli animali «da reddito» fossero già completamente domati. Pertanto *Resistenza animale*, riportando in luce la *solidarietà accomunante* che l'inflizione del dolore (di qualsiasi dolore) e la conseguente ribellione (di qualsiasi ribellione) dovrebbero suscitare, è una delle più potenti risposte politiche alle manovre di occultamento che abbiamo descritto. Riconoscere la resistenza animale è insomma un modo per esprimere una *doppia affermazione* accomunante, un sì (quello di chi solidarizza) che risponde a un sì (quello dell'agire di chi si ribella), che innesca un processo che si oppone radicalmente alla negazione annichilente progettata dall'Uomo.

A proposito della questione animale, Derrida ha parlato di una «guerra sulla pietà» nella quale si fronteggiano coloro che negano la compassione perfino agli umani e coloro che la vorrebbero estendere anche agli animali. E prosegue affermando che questa guerra è oggi più intensa che mai e che mai come oggi si è realizzata una così imponente sproporzione delle forze in campo. Ma aggiunge: non è detto che i rapporti di forza non possano un giorno ribaltarsi. Che sia proprio la solidarietà politica e amorosa tra diversamente oppressi la chiave di volta del cambiamento? La leva in grado di mettere in stato di arresto le lame taglienti dello smembramento della *carne-del-mondo* su cui si fonda e si riproduce il *mondo-della-carne*?

La gioia del divenire animale

Gioia è il percorso comune del nostro corpo con altri, che inventa nuovi rapporti e crea corpi sociali più potenti: gioia è una logica di assemblaggio.
Michael Hardt

[...] L'uomo deve / pure restando un bipede mutarsi / in un altro animale [...]. Ci vorrà / un po' d'anni o millenni. È un batter d'occhio.
Eugenio Montale

Giunti a questo punto, prima di concludere, è utile riassumere sotto forma di tesi quanto si è provato a sostenere nelle pagine precedenti:

1) Lo specismo non è un pregiudizio ma un sistema complesso, un amalgama distruttivo di ideologie giustificazioniste e di dispositivi di smembramento di corpi (anche umani) che, coniugandosi con la struttura sociale capitalista e neoliberale, esprime oggi più che mai tutta la sua forza sezionante;

2) La macchina specista, pur nella diversità delle sue varianti storiche, si muove grazie al vuoto che ne costituisce il cuore pulsante – la distinzione Uomo/Animale – al contempo carburante che le permette di funzionare e prodotto che le è richiesto di restituire;

3) Lo specismo, al pari di altri sistemi fondati su categorie dicotomiche e gerarchizzanti, è al contempo creazione dell'Uomo e dell'Animale, ricerca spasmodica di proprietà classificanti e incessante produzione di «carne» da consumare o da mettere al lavoro;

4) La comprensione delle modalità operative dello specismo ci consente di guadagnare una prospettiva decisamente più attrezzata per cogliere appieno l'architettura dell'oppressione fondata su norme e singolari collettivi che ruotano attorno ai concetti di natura e di specie;

5) La pervasività sociale della svalutazione delle moltitudini non umane suffragata dalle religioni umaniste ha permesso lo sviluppo di un sistema di smembramento dei corpi senza precedenti nella

storia che, a sua volta, ha paradossalmente causato l'impossibilità di continuare a ignorare la questione animale;

6) L'attuale condizione di produzione, sfruttamento e messa a morte degli animali è un orrore che ha raggiunto la sua massima incandescenza; di conseguenza, il pensiero critico e le prassi di liberazione dovrebbero smettere di derubricare la questione animale a inutile preoccupazione per cuori teneri e assumerla invece come componente irrinunciabile dei processi di liberazione;

7) L'antispecismo è la risposta più decisa a questo orrore, risposta che, nelle sue componenti più mature, non può che prevedere la liberazione degli animali (non umani e umani) e dell'animalità; la liberazione dei corpi dalle gabbie simboliche delle categorie e delle classificazioni e da quelle materiali delle proprietà e dei recinti;

8) L'antispecismo non è ancora un movimento politico in grado di incidere in maniera socialmente significativa; per muoversi in questa direzione e potersi alleare fruttuosamente con altri movimenti politici di liberazione dovrebbe avvertire la necessità urgente di partecipare alla costruzione di un nuovo linguaggio teorico e politico e di nuove prassi di lotta, abbandonando l'isolazionismo morale in cui si è (ed è stato) confinato e l'idea secondo cui il discrimine vittima/carnefice corrisponda a quello tra la specie umana e le altre;

9) L'antispecismo deve rendersi conto che non lavora nel vuoto pneumatico ma all'interno di campi di forze: il sistema di sfruttamento non è statico e, di fronte al ritorno del rimosso animale, continua e continuerà a mettere in atto discorsi e strategie di occultamento sia degli animali sia dell'antispecismo stesso;

10) Se dei viventi sensuali si conosce ben poco – quasi esclusivamente le caratteristiche biologiche che consentono la presa degli ingranaggi delle macchine di smembramento –, altrettanto certo è che si sta sviluppando un pensiero del comune, delle relazioni e del concatenamento, che riconosce la potenza sovversiva e gioiosa della finitudine, della vulnerabilità e dell'inoperosità che percorre la faglia impersonale e transpersonale della *vita per cui si vive*.

Quest'ultimo punto merita qualche ulteriore considerazione per essere compreso in tutta la sua portata. A tal fine, possiamo cominciare dalla *tassonomia parodica* di Deleuze e Guattari che individua «tre specie di animali». La prima «specie» è quella degli «animali edipici» (il mio cane, il mio gatto, ecc.) nei quali ci riflettiamo per raccontare le nostre piccole storie individuali e, così facendo, rafforzare la nostra identità narcisistica. La seconda è quella degli «animali di classificazione»: gli animali dei miti, degli archetipi e dei modelli, quelli che servono a magnificare la favola dell'Uomo. La terza è quella degli «animali demoniaci» che hanno la potenza di trascinare in un divenire trasformativo in cui entrano *tutti* i viventi sensuali senza che nessuno ne possa assumere il controllo, in un movimento di esodo verso territori sconosciuti dove allo stato mortifero della *determinazione* succede quello dell'interminabile *differenziazione accomunante*, dove le mute, la relazionalità, il pullulamento e gli affetti prendono il posto degli individui, delle categorie, delle cesure e dei confini, dove le favole e i calcoli svaniscono di fronte al racconto del mondo che anche la più «semplice» vita sensuale è in grado di narrare.

Per far avanzare il nostro ragionamento, proseguiamo dicendo che a questa tassonomia parodica fa eco l'altrettanto parodica *storia evolutiva* dell'Uomo delineata da Nietzsche. Una storia che parte dalla miseria dell'uomo del risentimento, reattivo e negatore della vita, e che – passando attraverso figure quali quella dell'ultimo uomo (passivo mentecatto che crede di aver inventato la felicità) e dell'uomo che vuole perire (attivo distruttore che apre lo spazio per l'irruzione dell'inaudito) –

giunge fino all'oltreuomo che afferma la vita in tutta la sua potenza creatrice.

Prima di procedere oltre bisogna sottolineare che la triade animale di Deleuze e Guattari non coincide con specie biologiche definite così come gli stadi umani di Nietzsche non hanno a che fare con lo sviluppo dell'individuo o dell'umanità. Entrambi sono racconti che indicano un *movimento* verso un diverso modo di *sentire*. Entrambi, infatti, parlano di singolarità corporee che si muovono perché sospinte dalla potenza del sentimento di essere relazioni. A questo punto, possiamo fare un passo avanti facendo interagire la tassonomia animale di Deleuze e Guattari con l'evoluzione umana di Nietzsche e domandarci: che cosa nasce da questo accoppiamento improduttivo? Risposta: il *divenire animale*. Che cosa è, infatti, il divenire animale, abbandonato il risentimento antropocentrico, se non il riconoscimento dell'indistinto *fluire del desiderio* che percorre da parte a parte l'intero vivente sensuale in quanto finito, vulnerabile e giocoso? E che cosa è il desiderio se non la forma più alta di materialismo, forma informe che smantella ogni retromondo e ogni trascendenza per restituirci al piano di immanenza che non prevede standard di riferimento esterni?

Anche gli animali desiderano. Desiderano perché sono corpi costituzionalmente relazionali che si muovono e che sentono. La vulnerabilità e la finitudine dei corpi animali – che anche noi siamo – sono il risultato, e non la causa, del loro essere relazioni, della loro gioiosa disponibilità all'assemblaggio. Finitudine e vulnerabilità corporee che, nella cornice del risentimento, la forza dell'Uomo ha piegato – e continua sempre più a piegare – ai propri scopi fino alla più cupa negazione della sensualità. Ma è proprio lì, nella relazionalità vulnerabile e mortale, che si nasconde, malgrado tutto, la potenza trasformativa che i corpi abietti possono ancora *sprigionare*. Gli animali demoniaci, allora, non sono quelli più o meno immaginari che si accompagnano a stregoni e sciamani – come sembrano pensare Deleuze e Guattari – ma quelli «da reddito», che sono qui, in mezzo a noi, e che, seppur involontariamente, hanno già mostrato in negativo tutta la loro potenza trasformativa. È questa potenza corporea che rende ancora più terribile il mondo in cui viviamo: *perché più orrendo di far soffrire chi può soffrire è far soffrire chi potrebbe gioire*.

E qui possiamo far intervenire Hardt e Negri con la loro nozione di amore inteso come inarrestabile produzione di nuovo essere, che si smarca da ogni forma di appropriazione recintante per rendersi disponibile alla metamorfosi, alla creazione di corpi sociali più potenti nella gioia dell'assemblaggio. Assemblaggio reso possibile, come insegna Spinoza, dal fatto che i corpi possono concatenarsi in quanto già costituiti da relazioni di corpi in continua mutazione. Assemblaggio che è gioia perché – è sempre Spinoza che parla – i corpi si concatenano solo se percorsi da passioni gioiose. Le passioni tristi, infatti, annientano i corpi, recidendo la loro intrinseca relazionalità. È quindi la gioia il terreno da cui è possibile costruire il comune ed è solo la gioia che non cessa mai di ritornare.

Come si può amare ciò che, essendo incorporeo, è infinito e invulnerabile? Amare non richiede forse di mettersi in gioco entro la finitudine vulnerabile dei corpi? E dal momento che, ci piaccia o meno, la «nostra» società è già e comunque transpecifica (come ricordato nell'introduzione e più o meno esplicitamente ribadito in ogni pagina di questo libro), è difficile pensare un amore creativo che lasci da parte la *moltitudine animale*. Se la gioia è crescita comune della potenza creatrice dei corpi, come è possibile continuare a escludere da questo processo un numero incalcolabile di corpi che con il nostro si sono già assemblati in milioni d'anni di storia naturale e in migliaia d'anni di storia culturale? Questo *movimento sensibile*, permeato dalla potenza di sovvertire lo stato di cose esistente, è ciò che potremmo chiamare la *passione degli animali*.

La morte di Dio non ha liberato la potenza dell'impossibile, ma ci ha consegnato ai divieti ancora più ferrei e all'oppressione ancora più cupa dell'Uomo. Ora che le onde del mare del pensiero critico hanno reso sbiadito il volto di sabbia dell'Uomo, dobbiamo decidere se consegnarci alla *disumanità* smaterializzante del Capitale o incamminarci verso il materialismo rimaterializzante dell'*animalità*. Detto altrimenti, l'eterno ritorno del rimosso animale pone il pensiero politico di fronte a un bivio: o si condanna alla violenta riproduzione dell'oscenità dello smembramento o si libera nell'esplosiva potenza che la vita, ogni vita sensuale, porta dentro di sé, accettando di ripensarsi da cima a fondo. È a questo bivio – dove non potremo sostare ancora per lungo tempo vista la crisi ecologica senza precedenti che sta avanzando a grandi passi – che si manifesterà o si dissolverà la *passione dell'antispecismo*. Passione vitale e politica in quanto indica verso quella porta, ogni giorno più stretta, che segna il passaggio, ogni giorno più impervio, da una *politica sulla vita* a una *politica della vita*.

Gli animali ci guardano e il dominio è oscenamente messo a nudo di fronte alla loro passione. E pensare politicamente comincia forse proprio da qui.

Questo libro non sarebbe nato se non avessi respirato l'atmosfera intellettuale e militante dell'associazione antispecista *Oltre la specie* e della redazione della rivista «Liberazioni». Sono particolarmente grato ad Alessandra Galbiati per aver letto con attenzione il manoscritto e avermi fornito suggerimenti preziosi. Un ringraziamento affettuoso va anche ad Amedeo Bertolo che, prima della sua scomparsa, durante la fase preparatoria del libro, non ha mancato di trasmettermi le sue generose raccomandazioni critiche.

Una *specie* di bibliografia

Al fine di non «appesantire» la lettura, si è deciso di non fare ricorso all'utilizzo di note e di riferimenti bibliografici precisi. Di seguito, per chi volesse approfondire quanto discusso, si forniscono una breve lista di libri, riviste e siti ricollegabili più o meno direttamente all'antispecismo e un'altrettanto breve lista di testi che hanno costituito lo sfondo delle riflessioni che avete appena letto.

Approfondimenti sull'antispecismo

Libri

ACAMPORA Ralph R., *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato, 2008.

ADAMS Carol J., *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York, 2004.

CALARCO Matthew, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

CAVALIERI Paola, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

CAVALIERI Paola e SINGER Peter (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma-Napoli, 1994.

COETZEE John M., *La vita degli animali*, Adelphi, Milano, 2000.

CORBEY Raymond, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

DE FONTENAY Elisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998.

DERRIDA Jacques, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano, 2006.

DERRIDA J., *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

DESPRET Vinciane, *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, elèuthera, Milano, 2004.

DESPRET V., *Hans, il cavallo che sapeva contare*, elèuthera, Milano, 2005.

DITADI Gino (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Este, 1994.

FILIPPI Massimo, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona, 2010.

FILIPPI M., *Sento dunque sogno*, Ortica, Aprilia, 2016.

FILIPPI M., *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona, 2016.

FILIPPI Massimo, Hardt Michael e Maurizi Marco, *Altre specie di politica*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

FILIPPI Massimo e REGGIO Marco (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

FILIPPI Massimo e TRASATTI Filippo (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

FILIPPI M. e TRASATTI F., *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano, 2013.

FOER Jonathan Safran, S*e niente importa. Perché mangiamo gli animali?*, Guanda, Parma, 2010.

HRIBAL Jason, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, AK Press, Chico, 2011.

MARCHESINI Roberto, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

MAURIZI M., *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia, 2011.

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

NOSKE Barbara, *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press, London, 1989.

OLIVIER Kelly, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York, 2009.

ORTESE Anna Maria, *Corpo celeste*, Adelphi, Milano, 1997.

PIAZZESI Benedetta, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

RACHELS James, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

REGAN Tom, *I diritti animali*, Garzanti, Milano, 1990.

REGAN T., *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Sonda, Casale Monferrato, 2005.

RIFKIN Jeremy, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, Mondadori, Milano, 2001.

RIVERA Annamaria, *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma, 2010.

SHUKIN Nicole, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times,* University of Minnesota Press, Minneapolis e London, 2009.

SIMONSEN Rasmus R., *Manifesto queer vegan*, Ortica, Aprilia, 2014.

SINGER P., *Liberazione animale*, Net, Milano, 2003.

WOLFE Cary, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, The University Chicago Press, Chicago e London, 2003.

WOLFE C. (a cura di), *Zoontologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis e London, 2003.

Riviste

«Animal Liberation Currents», http://www.animalliberationcurrents.com
«Cahiers Antispécistes», http://www.cahiers-antispecistes.org
«Humanimalia», http://www.depauw.edu/humanimalia
«Journal of Critical Animal Studies», http://journalforcriticalanimalstudies.org
«Liberazioni. Rivista di critica antispecista», http://www.liberazioni.org
«Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales», https://revistaeca.wordpress.com

Siti

Bioviolenza, http://bioviolenza.blogspot.it
Oltre la specie, http://www.oltrelaspecie.org
Resistenza animale, https://resistenzanimale.noblogs.org
Vegefobia, http://it.vegephobia.info

Sullo sfondo

ADORNO Theodor W., *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino,1994.

ADORNO T. W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

AGAMBEN G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

AGAMBEN G., *Profanazioni*, nottetempo, Roma, 2005.

ANDERS Günther, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

AUGÉ Marc, *Nonluoghi, Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, elèuthera, Milano, 1993.

BATAILLE Georges, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

BATAILLE G., *Lascaux. La nascita dell'arte*, Mimesis, Milano-Udine, 2007.

BENJAMIN Walter, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.

BENVENISTE Émile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 2001.

BHABHA Homi, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.

BRAIDOTTI Rosi, *Il postumano. La vita oltre l'individuo*, *oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma, 2014.

BUTLER Judith, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del* «*sesso*», Feltrinelli, Milano, 1996.

BUTLER J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

BUTLER J., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenz*a, Postmedia, Milano, 2013.

BUTLER J., *L'alleanza dei corpi*, nottetempo, Milano, 2017.

DARWIN Charles, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002.

DELEUZE G., *Cosa può un corpo?*, ombre corte, Verona, 2007.

DELEUZE G., *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2008.

DELEUZE Gilles e GUATTARI Félix, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata, 1996.

DELEUZE G. e GUATTARI F., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003.

DERRIDA J., *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

DERRIDA J., *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano, 2009 e 2010.

DERRIDA Jacques e ROUDINESCO Élisabeth, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

DESCOLA Philippe, *Diversità di natura, diversità di cultura,* Book Time, Milano, 2011.

DIDI-HUBERMAN Georges, *L'immagine insepolta. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell'arte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

DIDI-HUBERMAN G., *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

ESPOSITO Roberto, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

ESPOSITO R., *Terza persona, Politica della vita e filosofia dell'impersonal*e, Einaudi, Torino, 2007.

FANON Frantz, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa, 2015.

FOUCAULT Michel, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967.

FOUCAULT M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977.

FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1984.

FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998.

FOUCAULT M., *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2000.

HARDT M., *Un apprendistato in filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2016.

HARDT Michael e NEGRI Antonio, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano, 2010.

HORKHEIMER Max, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino, 1977.

HORKHEIMER M. e ADORNO T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980.

LACAN Jacques, *Il Seminario. Libro II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino, 2006.

MBEMBE Achille, *Necropolitica*, ombre corte, Verona, 2016.

NANCY Jean-Luc, *Corpus*, Cronopio, Napoli, 1995.

NIETZSCHE Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1976.

NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1997.

RANCIÈRE Jacques, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma, 2007.

SCOTT James C., *Il dominio e l'arte della resistenza. I «verbali segreti» dietro la storia ufficiale*, elèuthera, Milano, 2006.

SLOTERDIJK Peter, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma, 2006.

SPINOZA Baruch, *Etica*, Editori Riuniti, Roma, 1988.

SPIVAK Gayatri C., *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma, 2004.

VON UEXKÜLL Jakob, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata, 2010.

ZAPPINO Federico (a cura di), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona, 2016.

altri titoli dal catalogo elèuthera

Marco Aime
La macchia della razza

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà

Francesco Codello
La condizione umana nel pensiero libertario

Francesco Codello
Né obbedire né comandare

Vinciane Despret
Hans, il cavallo che sapeva contare

Vinciane Despret
Quando il lupo vivrà con l'agnello
sguardo umano e comportamenti animali

René Dumont
Un mondo intollerabile

Renaud Garcia
Il deserto della critica

Jean-Jacques Kupiec, Pierre Sonigo
Né dio né genoma

Henri Laborit
Dio non gioca a dadi

Serge Latouche, Didier Harpagès
Il tempo della decrescita

Bruno Latour
Disinventare la modernità

Bruno Latour
Non siamo mai stati moderni

Francesco Spagna
Cultura e controcultura

Frederick J. Simoons
Non mangerai di questa carne

Filippo Trasatti
Contro natura

Filippo Trasatti
Lessico minimo di pedagogia libertaria

Naief Yehya
Homo Cyborg

Hamid Zanaz
La nostra rivoluzione
voci di donne arabe