



# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA  
ANTISPECICISTA



n. 1 estate

19

## **Liberazioni**

**Trimestrale Anno I n.1 Giugno 2010**

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

*Direttore responsabile*  
Fausta Bizzozzero

*Redazione*  
Noemi Callea  
Massimo Filippi  
Enrico Giannetto  
Marco Maurizi  
Eva Melodia  
Aldo Sottofattori  
Filippo Trasatti

Finito di stampare nel Giugno  
2010 presso Isabel Litografia  
S.r.l., Via G. Mazzini 34,  
Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di  
Vicenza n. 1223 del 16 marzo  
2010

### *Abbonamenti*

- Abbonamento annuale (4 numeri): 18 €
- Iscrizione all'associazione comprensiva dell'abbonamento annuale: 18 €
- Abbonamento annuale sostenitore (4 numeri): a partire da 30 €

*Per richieste e informazioni*  
[abbonamenti@liberazioni.org](mailto:abbonamenti@liberazioni.org)

**LIBERAZIONI**  
RIVISTA DI CRITICA  
ANTISPECISTA



**liberazioni**  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

## **Il grattacielo**

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

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

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

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

**Max Horkheimer, *Crepuscolo*, 1933**



## **Sommario**

- 4 Editoriale  
**Un altro inizio**
  
- **Officina della teoria**
- 8 Enrico R. A. Giannetto  
**Note per una metamorfosi**
  
- 23 Carol J. Adams  
**Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne**
  
- **Territori delle pratiche**
- 57 Katherine Perlo  
**Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali**
  
- **Tracce e attraversamenti**
- 80 Massimo Filippi  
**Angeli urinanti**
  
- 91 Marco Maurizi  
**Gli animali di Jacques Derrida**

## Editoriale

### Un altro inizio

La riflessione sull'animale attraversa tutta la storia del pensiero occidentale in forme più o meno benigne e con effetti più o meno mortiferi. Non pretendiamo certo di essere i primi a constatare come, nei millenni che segnano i poderosi e inattesi sviluppi della civiltà, la sorte della vita non umana sia stata segnata da una brutalità e da una spietatezza che si lasciavano anticipare già dallo sguardo con cui gli umani hanno sempre eluso la morte degli altri animali. Voci contrarie, per quanto impotenti e isolate, si sono sempre sollevate a difesa di quelle vite, restituendo così agli umani almeno la dignità di una *pietas* di cui l'intera storia sembra aver lavorato per estirparne ogni residua traccia. È sul solco di questa protesta, che non ha cessato di qualificarsi come "etica", che negli ultimi due secoli sono sorte nell'opinione pubblica diverse tendenze, per lo più etichettate come "movimenti per i diritti animali", che hanno iniziato con difficoltà ad affrancarsi dalla minorità sociale e culturale cui erano relegate e che le ha portate ad elaborare, da trent'anni a questa parte, i primi tentativi di fondazione teorica di un'etica e, più in generale, di un pensiero radicalmente non antropocentrico.

È sulla scia di questa tradizione di pensiero ormai consolidatasi che nasce la rivista *Liberazioni*. Frutto dell'incontro tra personalità ed esperienze differenti che hanno intessuto un dialogo costante e duraturo con le molteplici realtà del panorama antispecista italiano e internazionale, la rivista si pone come ideale prosecuzione di un dibattito teorico di cui il lettore potrà trovare ampia documentazione nell'archivio storico del sito [www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org). Tale dibattito non ha inteso solo estendere la *lingua franca* dell'antispecismo classico (intendendo con tale espressione i problemi teorici e pratici identificati e discussi nelle opere di Peter Singer e di Tom Regan), introducendo in esso concetti e strategie discorsive eccentriche rispetto all'orizzonte proprio della tradizione filosofica di matrice anglosassone – dall'hegelo-marxismo alla fenomenologia e all'ermeneutica, dal pensiero della differenza al postumanismo –, ma ha anche inteso porsi sul terreno di una "teoria della prassi" e di una "prassi teoretica"

in grado di produrre, sul piano dell'azione, soluzioni alternative a quelle seguite finora dai gruppi che si rifanno, in modo più o meno esclusivo, all'ideale della lotta contro lo specismo.

Assumendo la forma della rivista cartacea e periodica *Liberazioni* intende quindi continuare a contribuire a questo dibattito in una direzione e nell'altra. Si tratterà, allora, di formulare nuove proposte teoriche per l'antispecismo o di identificarne di valide nell'orizzonte crescente degli *Animal Studies*, proponendole al lettore italiano tramite traduzioni e recensioni. D'altro canto, si proseguirà il discorso di chiarificazione delle strategie che l'azione può e potrà opporre a quel dominio sulla natura che, mai come oggi, svela il suo abissale fondo di insensatezza. Parallelamente a tutto questo, si tenterà infine di instaurare, per quanto possibile, un dialogo con quelle realtà che, pur ponendosi come antagoniste o critiche verso l'attuale sistema di dominio, non hanno ancora preso in considerazione, per negligenza propria o per la scarsa chiarezza delle istanze politiche dell'attuale movimento antispecista, la cosiddetta "questione animale" con tutte le sue innumerevoli diramazioni all'interno di quei discorsi impegnati ad elaborare una visione più benigna dell'umano.

*Liberazioni* intende così aprire filoni di ricerca originali nell'ambito delle riflessioni che ruotano attorno al plesso teorico definito con il termine di "antispecismo", riflessioni che abbiano lo spessore e il respiro adeguati all'altezza della posta in gioco, senza l'ansia di una risposta spicciola e di soluzioni facili. Nel far questo, la rivista non rinuncerà mai alla volontà di contribuire ad un cambiamento radicale nei rapporti tra i viventi, evitando di condannarsi agli scacchi di un'insufficiente capacità di individuare le molteplici realtà e figure del dominio.



**Officina**  
della **teoria**

Enrico R. A. Giannetto

## Note per una metamorfosi

### La metamorfosi inversa

Gregor Samsa si era risvegliato una mattina trasformato in insetto, in scarafaggio. Quale che sia l'interpretazione della storia de *La metamorfosi* (1915) di Franz Kafka, la metafora della non accettata diversità di qualsiasi tipo, o della malattia dello stesso Kafka o della stessa condizione umana (per la sua parte oscura, inconscia, rimossa, corporea o animale), è affidata all'animale: è l'animale che alla maggioranza degli uomini suscita orrore e terrore nella sua simbolica mostruosità, che va forzatamente confinato, tolto alla vista, attaccato, ferito a morte, in quanto non è possibile alcuna coesistenza con l'umanità (con l'eccezione degli animali domestici, o di quelli usati per sfruttamento o per presunte ricerche scientifiche), alcuna comprensione e alcuna compassione da parte dell'uomo.

Consapevole o inconsapevole, volente o nolente, la metafora kafkiana non può che basarsi sulla sua lettera: la differenza e la distanza che l'uomo pone fra sé e l'animalità, che non accetta, confina, allontana e sacrifica fino alla morte. In ogni caso, la metamorfosi kafkiana segna la fine della parabola di un tema mitopoietico antico che percepiva come naturale la trasformazione uomo-animale, la metemempsicosi e la metempsicosi, in quanto basate sulla fondamentale continuità di tutte le differenti forme di vita, dell'animalità e dell'umanità: questa continuità, che l'uomo ha spezzato nelle sue pratiche di vita violente fin dai suoi primi passi e sistematicamente nelle pratiche di dominio instaurate con la rivoluzione neolitica dell'agricoltura e della zootecnia, ha permeato comunque la sua visione della Natura almeno fino al Rinascimento. Ancora Giordano Bruno parlava delle stelle come "grandi animali": anticamente anche gli angeli o le divinità erano animali legati alle stelle e l'animalità non indicava una sfera di vita inferiore all'umanità ma tutto ciò che era animato,

vivente, intelligente, in gradi anche superiori all'uomo.

*La metamorfosi* di Kafka è ormai frutto della soluzione di tale continuità nella modernità, segno della netta dicotomia cartesiana che colloca gli animali come macchine nella mera *res extensa* e soltanto l'uomo nella *res cogitans*. Il tratto onirico-poetico di Chuang Tzu, ricordato da Borges e ripreso nel *Chuang Tzu* di Herbert Allen Giles (1889), dove si racconta che «Chuang Tzu sognò di essere una farfalla e al risveglio non sapeva se fosse un uomo che aveva sognato di essere una farfalla o una farfalla che in quel mentre sognasse di essere un uomo»<sup>1</sup>, non è più possibile per l'umanità moderna: la metamorfosi kafkiana è ormai inquietante, angosciante, orrorifica e terrificante.

Ho voluto discutere la metamorfosi kafkiana per far comprendere meglio, per comparazione e per contrasto, l'esperienza da cui muovono le mie riflessioni. Era una notte di agosto di ormai circa trenta anni fa: avevo seguito il filo rigoroso dei pensieri fino alle conclusioni necessarie e non mi potevo più dare pace. Ero rimasto in un dormiveglia, legato a un incubo – speravo –, da cui non riuscivo a liberarmi: un incubo o una realtà molto più terrificante e orrorifica di quella della metamorfosi di Kafka. Posso solo sperare, contrariamente a tutte le evidenze, di non essermi ancora svegliato, perché il risveglio di quella mattina d'agosto mi mise di fronte alla miserevole e tremenda realtà: non si trattava di un incubo; mi guardai allo specchio, ero veramente un uomo, un essere di quella specie mostruosa che è l'umanità.

Era come aver saputo improvvisamente che, in quanto uomini, i propri genitori sono degli assassini, i propri nonni degli assassini, i propri antenati degli assassini, partecipi, più o meno consapevoli, di una violenza feroce pianificata, ritenuta normale e inevitabile, dell'umanità.

Falsi i sentimenti, false la bontà e la morale, false la giustizia e la legge, falsi il progresso e l'evoluzione, falsa la bellezza, falsa la verità; falso l'amore, falsa la poesia, falsa la musica, falsa l'arte, falsa la filosofia, falsa la scienza, falsa la religione: tutte parole senza significato, senza senso, mere *convenzioni* che nascondono la ferocia; *reale* solo il *vuoto* della violenza gratuita del mondo umano, la devastazione della Terra svuotata di vita dall'uomo, reali solo gli atomi dei corpi degli altri esseri viventi squartati o dilaniati dalla sofferenza. L'umanità è la specie animale più feroce e più violenta, che si è voluta impossessare della Terra, eliminando, torturando ad arbitrio, sfruttando e imprigionando tutti gli

<sup>1</sup> Jorge Louis Borges, *Libro di sogni*, trad. it. di T. Riva, Mondadori, Milano 1989, p. 289.

altri viventi.

### La cultura umana come gerarchia di sistemi semiotici ed ideologia

Avevo letto Nietzsche e Schopenhauer, avevo compreso, attraverso la genealogia, che tutta la cultura, tutta la civiltà umana non era che un grande auto-inganno, che dietro di essa vi era solo una smisurata volontà di potenza. L'uomo si è costruito dei grandi racconti *ad hoc* per legittimare il suo sfruttamento, la sua violenza distruttiva nei confronti della Natura fino al suo seppellimento sotto una coltre di cemento e di altri prodotti umani che non la rendessero più percepibile; per legittimare la violenza, lo sterminio, lo *specicidio* nei confronti degli altri animali, degli altri esseri viventi. Racconti mitici, filosofici, religiosi, scientifici: racconti che separano, in qualche modo, l'uomo dalla Natura, costruendo una certa concezione della Natura; racconti che sanciscono la superiorità dell'uomo su tutta la Natura e la necessità di sfruttarla, distruggerla; racconti che sanciscono la superiorità dell'uomo su tutti gli altri viventi e la necessità di ucciderli come cibo o sterminarli come pericolosi per l'umanità e per la sua civiltà.

La cultura umana, come insieme di saperi teoretici e saperi pratici che sono legati a un saper fare e hanno aspetti di "materialità", può essere considerata come una gerarchia di sistemi semiotici. La cultura umana non è un semplice riflesso sovrastrutturale di una certa forma di vita con le sue strutture economiche, ma nella sua "materialità" tecnica svolge essa stessa un ruolo strutturale primario nell'organizzazione della vita umana. La gerarchia interna in cui si articola è legata al fatto che alcuni sistemi semiotici, corrispondenti a certi saperi disciplinari, svolgono un ruolo di fondamento e di legittimazione degli altri e della complessiva forma in cui si organizza la vita umana.

Per lungo tempo nella storia dell'Occidente, ma non solo, la religione, come pratica culturale e come sapere teoretico nella sua più alta espressione teologica, ha costituito il sistema semiotico a fondamento di tutti gli altri e di riferimento per l'organizzazione della vita umana. Nelle varie epoche l'uomo si è costruito delle grandi narrazioni in cui esprimere la propria auto-comprensione del suo posto e del suo ruolo nel mondo, in maniera atta a legittimare la propria forma di vita: queste grandi narrazioni all'origine esplicitamente mitico-religiose si sono trasformate in Occidente in sistemi filosofici e più recentemente scientifici in

senso moderno.

La presenza di una base di riflessioni elaborate su cui fondare le azioni è una specifica caratteristica umana, anche se non unica o esclusiva; ne emerge però un carattere propriamente ideologico in senso negativo, allorché questa base di riflessione si chiude circolarmente e idealisticamente su sé stessa per celare e legittimare la violenza e il dominio come peculiari dell'organizzazione della vita umana. Si è a lungo creduto che gli aspetti ideologici negativi fossero proprietà esclusiva delle grandi narrazioni mitico-religiose, ma, come hanno mostrato Max Horkheimer e Theodor Adorno nella loro *Dialettica dell'illuminismo*<sup>2</sup>, anche i grandi sistemi filosofici e scientifici hanno svolto e continuano a svolgere una funzione ideologica legittimatrice della violenza e del dominio. Non solo e non tanto perché, come pure si esprimono Horkheimer e Adorno, i sistemi filosofici e scientifici hanno le loro radici storiche profonde e inestirpabili nel mito o si convertono in "mito" (dando al mito o alla religione una connotazione assolutamente negativa), ma soprattutto perché la cultura umana si è data una struttura gerarchica invariante nella storia, per scopi ideologici di legittimazione della violenza e del dominio, al di là della variazione del sistema semiotico posto a fondamento degli altri, al di là del fatto che questo fosse mitico-religioso, filosofico o scientifico. Quando il sistema mitico-religioso non bastò più agli uomini per giustificare le proprie pratiche di dominio e di violenza, si è passati a un sistema filosofico con connotazioni di maggiore "razionalità"; a sua volta, quando gli uomini non si sono più accontentati di una legittimazione filosofica e hanno avuto bisogno di una legittimazione più cogente, hanno costruito una visione scientifica del mondo che sembrava avere tutti i crismi dell'indubitabilità.

Che la funzione ideologica negativa non sia propria di prospettive semiotiche inclusive di un senso della divinità è chiaro dagli studi sul Cristianesimo originario, che, come da più parti è stato mostrato, appare come un movimento rivoluzionario, seppure non-violento, una prassi rivoluzionaria dell'organizzazione della vita umana a tutti i livelli, economico, sociale, politico e religioso. Da Friedrich Engels<sup>3</sup> a Karl Kautsky<sup>4</sup>, fino a Ernst Bloch<sup>5</sup>, questo è

<sup>2</sup> Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966.

<sup>3</sup> Friedrich Engels, *Sulle origini del cristianesimo*, trad. it. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma 1975.

<sup>4</sup> Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums: eine historische Untersuchung*, J. H. W. Dietz Nachf., Stoccarda 1908.

<sup>5</sup> Ernst Bloch, *Ateismo nel cristianesimo: per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it. di F.

stato riconosciuto anche in ambito marxista, anche se Bloch, legato ad una concezione che identificava in maniera semplicistica la funzione ideologica alla religione, ha dovuto parlare di «ateismo nel Cristianesimo». Il fatto è che invece il sistema culturale, contro cui questa prassi rivoluzionaria si scagliava per eliminare ogni forma di dominio e di violenza, ha assorbito dentro di sé il Cristianesimo originario per neutralizzarne la carica eversiva: il Cristianesimo originario è diventato paradossalmente religione imposta dall'impero romano ed è stato trasformato in dottrina ideologica. Stessa fine ha fatto il marxismo che, seppure contemplava al suo interno la possibilità dell'azione violenta, era una prassi rivoluzionaria che si è trasformata in dottrina ideologica dell'impero sovietico.

Questa neutralizzazione, che ha ridotto le prassi rivoluzionarie in dottrine ideologiche, le fa apparire oggi come grandi narrazioni ormai da abbandonare, con il risultato, funzionale all'ideologia del dominio e della violenza, che non sembrano più esistere alternative all'attuale organizzazione violenta della vita umana. Così, oggi, una scienza presentata come neutrale e indubitabile svolge un ruolo ideologico fondamentale nell'organizzazione delle società umane. Così l'auto-comprensione dell'uomo nel mondo passa oggi attraverso la scienza.

Il sistema ideologico-filosofico, anche se contrapposto al sapere mitico, non è mai riuscito ad essere completamente alternativo a quello religioso, ma gli è stato perlopiù di supporto: come il platonismo era legato ad una certa teologia e religione astrale ideologica (da cui dipende anche la concezione aristotelica), così la filosofia successiva servì da supporto alla riduzione del Cristianesimo a dottrina ideologica.

Quando la Terra non fu più considerata al centro del mondo da Copernico, quando la Terra, e ancor di più l'uomo, da parte di Giordano Bruno, non furono considerati che una parte infinitesima di un universo infinito, esplicazione dell'infinita potenza di Dio, la reazione fu più forte, il racconto ideologico più duro e drastico.

Così, l'umanità occidentale si costruì, a partire almeno dalla Riforma protestante, una teologia cristiana moderna *ad hoc*, in cui, nella sua lotta ai presunti residui del paganesimo della religione della Natura, erroneamente si affermava che, per esaltare la potenza di Dio, bisognasse abbassare la Natura, negarle l'anima, negarle la vita; che, per esaltare l'uomo come immagine di Dio,

bisognasse sancirne l'unicità rispetto al resto del creato, bisognasse abbassare gli animali e gli altri viventi, negare loro l'anima e in fondo anche la vera vita, la vera sofferenza: si è così aperta la strada alla concezione della Natura come macchina, degli animali come macchine, verso cui non ci si deve porre alcun problema etico. Questo racconto lo si è chiamato scienza, scienza moderna, il cui fondamento è la concezione della Natura come macchina, la concezione meccanicistica-materialistica della Natura. Se esisteva un universo infinito oltre l'uomo, non era che una macchina, mera materia inerte e passiva priva di valore reale. E la tecnica di dominio della Natura e degli altri viventi è diventata parte della scienza, metodo meccanico-sperimentale: gli animali oggi sono presenti anche nei laboratori scientifici, dove vengono vivisezionati, torturati, mortalmente contagiati delle più terribili malattie, modificati geneticamente, sacrificati sull'altare della presunta scienza e per il presunto bene dell'uomo.

Con la scienza moderna, strettamente legata alla concezione meccanicistica della Natura<sup>6</sup>, con la sua cogenza matematica e tecnico-sperimentale, si può affermare un'ideologia che legittima lo sfruttamento, il dominio tecnico e la violenza dell'uomo nei confronti di una Natura e degli altri esseri viventi ridotti a oggetti-macchina che non richiedono un'etica nei loro confronti. Non solo: il meccanicismo si specificherà come determinismo esplicito da leggi di Natura a cui tutti i corpi, anche quelli umani, sono sottomessi. Non c'è più spazio per l'etica né per la possibilità di alterare un ordine cosmico e fisico a cui anche l'uomo non può che essere sottomesso: alla fine, tutte le azioni umane e l'ordine economico, sociale e politico, in cui sono esplicate, sono necessariamente determinati.

La scienza moderna, nata da quel lungo processo fra '500 e '700 che gli storici chiamano "rivoluzione scientifica", ha cambiato completamente il modo di affrontare i vari problemi posti in precedenza all'interno del sapere filosofico: è necessario che una certa argomentazione sia dimostrata matematicamente e sperimentalmente<sup>7</sup>. Il concetto di determinismo ha ricevuto una sua configurazione scientifica moderna all'interno della fisica, dove le traiettorie di moto o l'evoluzione temporale dei sistemi potevano essere ottenute attraverso costruzioni geometriche o le soluzioni univoche di equazioni differenziali (teorema di esistenza e unicità delle soluzioni). La dimostrazione sperimentale

<sup>6</sup> Enrico R.A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Sestante for Bergamo University Press, Bergamo 2005, pp. 235-321.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 235-266.



(oltre al moto dei pianeti osservato nel sistema solare) era del tutto limitata ai moti prodotti in laboratorio e la generalizzazione di Laplace a un determinismo cosmico era da questo punto di vista solo un'extrapolazione illecita.

A fine Ottocento, i lavori di Poincaré, da cui è nata la fisica del caos, come scienza della complessità, hanno dimostrato però che il determinismo della meccanica classica e della meccanica celeste non era nient'altro che un'illusione; il fisico Max Born negli anni '50 del '900 parlò del determinismo come mito o come *fiction*<sup>8</sup>.

A inizio Novecento, la fisica quantistica dimostrò l'indeterminismo fondamentale a livello microscopico, atomico e dei costituenti elementari della materia e della luce: al livello più profondo di cui tutte le cose sono fatte, il determinismo e il meccanicismo erano crollati definitivamente. La fisica fondamentale è probabilistica, le descrizioni e le predizioni sono incerte e probabilistiche, e non per un'ignoranza umana o per i limiti degli strumenti usati: si tratta di un'indeterminazione costitutiva della Natura<sup>9</sup>.

Così, la fisica non era più adatta a svolgere una funzione ideologica come fondamento degli altri sistemi semiotici e questo ruolo non poteva che essere giocato dalla biologia e in particolare dalla genetica e dalla neuro-biologia, dove apparentemente si poteva innestare una nuova forma di determinismo. Non solo: questa nuova forma di determinismo, non articolato matematicamente o sperimentalmente, si presta ad essere inattaccabile anche da critiche interne. La teoria dell'evoluzione di Darwin, nonostante avvicini l'uomo agli altri viventi in un'origine comune e all'interno di una ramificazione dell'evoluzione che non ammette gerarchie di valore fra le specie, si basa sull'idea della lotta per la vita e quindi in qualche modo era ed è facile considerarla come una legittimazione dell'egoismo e della violenta volontà di dominio umana, come parte di una legge di Natura più vasta.

Quando il mondo si è fatto sempre più umano e non si vedeva più la creazione e il creato, il racconto teologico non serviva più ed è rimasto solo il racconto della scienza: la religione è stata buttata via, ormai non serve più a legittimare la violenza e la ferocia predatrice dell'uomo, anzi può costituire un freno alla volontà di potenza e di violenza dell'uomo che oggi si fa chiamare "libertà della ricerca scientifica", mero servo arbitrio di modificare la vita degli esseri non umani (ma anche umani) nella sua struttura genetica, a proprio piacimento, a

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 377-398.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 351-437.

proprio uso e consumo.

La specificità della teoria dell'evoluzione darwiniana, i meccanismi evolutivi da essa invocati sono diventati parte fondamentale di questo racconto legittimatorio che l'uomo ancora si auto-racconta: la lotta per la vita e la selezione naturale del più adatto. Se la vita è solo lotta di ogni essere o specie vivente con tutti gli altri esseri o specie viventi, allora la violenza e lo sterminio sono legittimati. O si è prede o si è predatori: allora l'uomo è legittimato ad uccidere gli altri viventi non umani per cibarsi o comunque per la sua sopravvivenza; la Natura non è solo una macchina cieca, ma è anche violenta, e la nostra violenza è naturale e necessaria. Non ci si rende conto che accettare la teoria dell'evoluzione delle specie non implica affatto accettare il meccanismo della lotta per la vita che pone la violenza come ineluttabile legge di Natura: l'evoluzione da organismi unicellulari a pluricellulari implica cooperazione e simbiosi, al di là dei patetici tentativi ideologici di introdurre l'egoismo a livello genetico.

E il sentimento di solidarietà, di compassione, che sentiamo per altri viventi anche non umani o che riscontriamo a volte anche fra cani e gatti? Nulla, solo illusioni: ce lo dice ideologicamente un'altra scienza, la psicanalisi, un altro racconto che l'uomo si è inventato per chiudere il cerchio scientifico; tutto non è altro che egoismo individuale o di specie o dei nostri geni, la solidarietà è solo una maschera di un bieco istinto di sopravvivenza a cui tutto deve sacrificarsi.

E se ancora abbiamo dei dubbi e parliamo della Natura, di qualcosa che è al di là dell'uomo, intervengono l'antropologia e la filosofia. Che cosa è la Natura? Nulla, non è altro che un concetto culturalmente determinato, etnicamente relativo, risponde l'antropologia. Nulla, non è altro che un concetto, un costrutto umano, dei suoi linguaggi e delle sue pratiche, rispondono la filosofia e l'epistemologia. La letteratura, che ingloba dentro sé elementi del racconto scientifico moderno in maniera apparentemente neutrale, svolge poi il ruolo di veicolo primario per diffondere l'ideologia. Il Grande Racconto che legittima la violenza dell'uomo, l'assoluto, dispotico, terrorista, sterminatore regno dell'uomo. È questo lo stato miserevole e meschino diffuso della nostra cultura, della nostra civiltà, della nostra filosofia e delle nostre scienze: una storia scritta dai "vincitori" umani, lo specchio ideologico della nostra violenza, dei nostri crimini contro la Natura, contro gli animali, contro gli altri viventi, crimini che non accettano freni etici né riflessioni critiche.

## La condizione umana

Ne *L'immortale*, racconto che apre la raccolta de *L'Aleph* di Borges<sup>10</sup>, si delineava una sorta di consapevolezza dell'unità di tutta l'umanità nell'identificazione con Omero: era una falsa coscienza, seppure suggestiva. Non siamo purtroppo uno stesso e solo poeta, ma uno stesso assassino: siamo tutti uno stesso uomo, Adamo/Eva, che ha mangiato il frutto proibito della vita animale sull'albero del mondo, diventando carnivoro; siamo tutti Caino che ha ucciso tutti gli altri animali, fratelli e sorelle viventi, per i propri fini.

Se è chiaro che il processo di ominizzazione, il processo che ha specificato il nostro modo di essere-nel-mondo come quello della specie umana rispetto ad altre possibilità evolutive, è praticamente coinciso con la scelta dietetica carnivora e onnivora, non si ha ancora chiara consapevolezza delle conseguenze antropologiche di questa scelta.

Forse si è iniziato a mangiare carne di carogne, di animali già morti, ma poi, da questo primo cambiamento di dieta, si è passati a considerare gli altri animali come potenziale cibo. Quando questo cambiamento di dieta è stato operato anche nella fase embrionale o nella prima fase di sviluppo, secondo la nuova prospettiva che unisce la teoria dell'evoluzione alla biologia dello sviluppo (la prospettiva detta *evo-devo*), ha innescato una serie di regolazioni genetiche o vincoli genetici che comportano potenziali problemi (come la necessità di integrazione di vitamina B12) a chi oggi fa una scelta dietetica vegana. La dieta carnivora realizzata nella fase di sviluppo, come in misura maggiore per altri animali predatori, impone dei vincoli genetici difficilmente reversibili che costituiscono un vero peccato originale biologico da cui è praticamente impossibile liberarsi.

Ma c'è di più: la riduzione di altri esseri viventi a una nuova forma di cibo, a fondo di riserve di energia per il nostro metabolismo vitale, non ha avuto e non ha conseguenze puramente dietetiche, ma cambia la totalità del nostro modo di essere-nel-mondo. La fagocitazione di altri esseri viventi ridotti a nostri oggetti di uso e consumo diventa un paradigma di relazione con l'alterità a tutti i livelli, non solo inter-specifici e con la Natura, ma anche intra-specifici. Tutte le attività umane, prima che essere *eros* represso, come voleva Freud, alterazione della forza vitale-sessuale, costituiscono un'ipertrofia, un'espansione di una

modalità nutritiva alterata alle altre sfere della vita: il rapporto uomo-Natura, il rapporto uomo-uomo, il rapporto uomo-donna, le relazioni sessuali e sociali e finanche il pensiero e le varie pratiche simboliche diventano una diversa forma di fagocitazione violenta, reale o ideale-semiotica, una forma di nutrizione alterata e violenta.

Forse, come ha spiegato, con grande erudizione e perspicacia, Robert Eisler<sup>11</sup>, l'uomo ha imitato altri animali predatori, in particolare i lupi, come testimoniato dai miti e da fonti classiche, ma poi l'uomo-allievo ha di gran lunga superato il lupo-maestro. *Homo homini lupus* non sarebbe un mero detto specista formulato da Hobbes nel '600, ma il residuo di una consapevolezza ormai perduta di quel processo di ominizzazione che ha trasformato un pacifico, vegano, frugivoro uomo selvaggio delle origini in un predatore feroce. L'origine del costume di rivestirsi di pelli di altri animali non sarebbe stato causato da meri problemi termici, ma da una mimesi da predatore come il lupo, che arriva fino ai segni caratteristici di alcune uniformi naziste con riferimenti a questo animale. Gli episodi mitici o leggendari di licanthropia avrebbero una base reale in questa pratica mimetica-predatoria violenta e feroce, corrispondente all'abbandono del vegetarianesimo originario. Il masochismo e il sadismo, lo stupro e la violenza sessuale del branco, rappresentano in questa visuale delle alterazioni della sessualità secondo il paradigma della fagocitazione violenta di altri esseri, che ha distorto il piacere legato alla nutrizione in un piacere legato alla violenza predatoria e al corrispondente dolore dell'altro. Il piacere folle e criminale dell'uomo nei confronti degli altri uomini e delle donne oggetto di violenza è legato a questa alterazione del piacere legato alla nutrizione carnivora. La guerra e i genocidi sono spiegabili solo in termini dell'introiezione, all'interno della specie umana, ovvero a livello intra-specifico, della caccia e degli stermini di altri animali a livello inter-specifico. Il carnivorismo è la mutazione antropologica che sola può spiegarci la criminalità gratuita fino ad Auschwitz.

La rivoluzione agri-culturale e zoo-tecnica del Neolitico<sup>12</sup> rappresenta solo una regolamentazione della violenza predatoria e fagocitativa originaria, giustificata ideologicamente con la religione dei culti sacrificali, dove l'uccisione degli altri animali e il nutrirsiene diventano degli atti rituali legittimati dalle divinità che, con le offerte, vengono chiamati in correità.

<sup>10</sup> Jorge Louis Borges, *L'immortale*, ne *L'Aleph*, trad. it. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 5-25.

<sup>11</sup> Robert Eisler, *Man Into Wolf: An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism, and Lycanthropy*, Routledge, Londra 1951.

<sup>12</sup> E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 37-41.

Tornare ad essere vegani o frugivori significa anche cercare di restaurare la condizione umana primitiva, come era prima della sua distorsione globale indotta dal carnivorismo, cercare di liberarsi da tutte le violenze che derivano da quella violenza originaria che ha fatto di ogni nostro atto un atto predatorio e violento.

## La perdita del mondo

Conseguenza della violenza originaria su cui è fondata la civiltà umana è che abbiamo perso il senso del mondo, il senso del nostro essere-nel-mondo, il senso dello stesso essere del mondo: abbiamo perso il senso della Natura. Oggi, sempre di più, specialmente nelle grandi città viviamo in un mondo puramente umano: abitiamo in case di cemento, percorriamo strade di catrame attraverso automobili di metallo o di latta, o rotaie attraverso treni metallici, lavoriamo in palazzi di cemento, metallo o vetro e che si ammassano sempre più stretti e sempre più alti, immersi nel grigiore dello smog delle fabbriche e delle industrie. Viviamo, cioè, in un mondo di prodotti dell'uomo, in cui tutto sembra essere fatto dall'uomo; un mondo di macchine meccaniche, elettriche, termiche, nucleari, tutte prodotte dall'uomo. L'uomo ha prodotto un mondo di artefatti umani che offusca il mondo della Natura, gli si è sovrapposto come una "seconda falsa natura", che sembra orientare "naturalmente" le sue scelte violente di vita. Abbiamo fagocitato il mondo, la Natura tutta, non solo gli altri animali.

Gli altri viventi, le piante, gli altri animali non sono «poveri di mondo»<sup>13</sup> nel senso di Heidegger, ma solo nel senso di un mondo trasformato dagli uomini in funzione di un significato concettuale associato ad una utilizzabilità e nel senso dell'espropriazione del loro mondo proprio e autentico esercitata violentemente dall'uomo: i vari prodotti chimici con cui gli uomini trattano gli alberi e le piante delle terre coltivate servono ad escluderne una fruizione da parte degli altri animali; gli abbiamo tolto il loro ambiente di vita. Gli altri viventi "non hanno mondo" nel senso dell'averne come possesso-dominio, ma "sono mondo" nel senso esistenziale dell'essere: non hanno rinunciato al loro specifico *Dasein*, al loro essere-nel-mondo, almeno nella misura in cui non esercitano una violenza

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il melangolo, Genova 1999, § 42, pp. 230-232 e § 47, p. 252.

fagocitatrice e predatrice degli altri esseri.

È raro vedere il cielo libero da smog o da luci artificiali: non riusciamo più a vedere che poche stelle, è quasi impossibile vedere il disco della Via Lattea, la galassia a cui appartiene il nostro sistema solare. Nei luoghi in cui il clima non è temperato, d'inverno è difficile quasi vedere il sole o la luna. È raro vedere ampie distese di verde, di alberi e di piante – se non forse di corsa da un treno, in cartoline, in documentari e nei cartoni animati per bambini. È raro vedere animali, se non quelli acquistati e tenuti nelle case, come cani e gatti, se non gli uccelli che l'uomo non riesce a controllare e che ancora trovano rifugio in quei pochi alberi che esistono in città: ci sono miriadi di specie di esseri viventi e noi ne conosciamo direttamente solo poche. Anche gli animali, di cui gli uomini si cibano, sono conosciuti solo in forma di scatolette in cui sono ridotti, oppure in forma della pelle o pelliccia di cui si vestono, sono conosciuti solo in ritagli. Anche le piante sono conosciute solo dai frutti che mangiamo. Gli animali mangiati sono animali allevati e selezionati dall'uomo e sono considerati, come già detto, prodotti umani come i prosciutti o i salami cui li riduciamo; le piante mangiate sono piante coltivate e selezionate dall'uomo, ora anche geneticamente modificate, cresciute solo dove quando e come vuole l'uomo, e sono considerate quindi come prodotti umani.

La Natura viva, selvaggia (la reale *Natura Naturans*, non *naturata* dall'uomo), come le piante o le foreste incolte, non c'è più nel mondo "civilizzato", se non in parchi ed oasi stabili e confinati dall'uomo, come in parte dell'Africa, dell'Asia o dell'America Latina. Gli animali vivi, selvaggi, liberi, non ci sono più se non in parchi, oasi, zoo o circhi, dove pure sono confinati dall'uomo<sup>14</sup>. Oggi, perlopiù, non viviamo che in un mondo umano, prodotto o modificato dall'uomo, a uso e consumo dell'uomo, fatto a immagine dell'uomo. L'uomo, animale neanche tanto forte o potente (impotente naturalmente di fronte a potenze più grandi), con le armi violente della sua "cultura", si è fatto padrone del mondo terrestre, ha sfruttato e distrutto la Natura della Terra, trasformandola completamente, con mezzi e metodi che, dalla modernità della rivoluzione scientifica e industriale, sono sempre più potenti ed efficaci nella distruzione: gli animali e le piante gli appaiono solo morti, fatti a fette nei suoi piatti, eventualmente dopo essere stati tenuti prigionieri negli allevamenti e nelle fattorie per essere infine uccisi e sterminati nei mattatoi<sup>15</sup>. Gli animali sono scomparsi quasi del tutto ormai

<sup>14</sup> Elisabetta Fiorani, *Selvaggio e domestico*, Franco Muzzio Editore, Padova 1993.

<sup>15</sup> Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di P. Cavalieri e E. Ferreri, Net, Milano 2003; Jeremy

anche da quei luoghi in cui erano sfruttati per il lavoro faticoso, come nella coltivazione dei campi, o da quegli altri luoghi in cui erano fonte di divertimento nella loro umiliazione, i circhi.

Non basterà essere vegani o frugivori e vivere in un mondo che non c'è quasi più, fagocitato dalla violenza dell'uomo e delle sue macchine: essere vegani, come diceva Tolstoj, è il primo gradino. Anche le case in cui viviamo sono monumenti della violenza e del dominio; bisognerebbe azzerare tutta la civiltà umana, ritirarsi nella Natura per ricreare le basi di una vita autentica, senza violenza.

### Una prassi etica

Se il mondo è un mondo umano, un prodotto umano, quale prassi etica potrà mai avere l'uomo verso suoi oggetti-macchine? Quale prassi etica potrà mai mettere in atto verso viventi che non ha mai conosciuto, che non ha mai visto vivi, con cui non ha mai avuto rapporti di alcun tipo, neanche di lavoro o di scherno? Quale prassi etica potrà mai avere verso degli esseri che è come se fossero stati sempre morti nel suo piatto e, prima ancora, nelle conserve alimentari da chissà quanto tempo? Quale prassi etica potrà mai avere verso degli esseri dei quali non ha mai sentito le grida di dolore strazianti, percepito l'angoscia mentre vengono uccisi, visto realmente la morte? Quale prassi etica verso quale mondo, se quello in cui vive è un prodotto puramente umano? E prima ancora di avere una qualunque prassi etica, l'uomo ha rinunciato al suo *Dasein*, non è più un effettivo esserci-nel-mondo. La stessa Natura dell'uomo risulta effettivamente rimossa, negata e resa impossibile. Difficile è condividere una consapevolezza etica all'interno di questo mondo umano.

D'altra parte anche la prospettiva d'elaborazione disciplinare di un'etica come dover essere dell'uomo o come prospettiva di valori stabiliti dall'uomo è comunque una prospettiva umana antropocentrica: l'uomo come esserci-nel-mondo non può farsi soggetto di un'etica come disciplina soggettivistica umana senza negare la sua Natura; unica possibilità è una "onto-logia etica" dell'essere della Natura (nel senso di un genitivo soggettivo), che ci faccia riconoscere

e rispettare tutti i viventi come generati dallo stesso essere<sup>16</sup>. L'uomo può cambiare la sua prassi etica solo nel ritrovarsi nella Natura e nell'abbandonarsi alla *Grazia* che si manifesta nell'attività della *Natura*. L'uomo non riesce più a vedere al di là del suo naso, al di là del suo mondo, di quella parte del mondo della Terra da lui trasformato a immagine umana. Così, via via che è andato a trasformare sempre più il mondo terrestre in un mondo umano, l'uomo non è più riuscito a vedere-percepire il *logos* divino della *physis*, la sua rivelazione epifanica. Viviamo solo nel regno dell'uomo, in cui l'uomo, distrutta la Natura, si è fatto divinità e ha perso sé stesso. Bisogna che il regno dell'uomo finisca perché ci sia vita vera.

### Un nuovo linguaggio per la liberazione animale e della Natura

Abbiamo perso il senso della vita e abbiamo perso il senso evocativo delle parole ormai svuotate di senso. Marcuse, nel suo *Saggio sulla liberazione*<sup>17</sup>, fa notare come il linguaggio abbia perso di senso perché è diventato il linguaggio del dominio e dell'oppressione, il linguaggio dei vincitori e degli oppressori, un suo strumento più sofisticato. Violenza, per la legge e l'ordine stabilito degli uomini, sarebbe quella delle "bestie feroci" e, secondariamente, anche quella degli animalisti, dei vegani e degli ecologisti profondi che protestano contro l'oppressione animale e della Natura, che gridano per la liberazione animale e della Natura. I vegani e gli animalisti sarebbero i nemici della specie umana, dell'ordine naturale stabilito da Dio e della legge dell'uomo. Amore sarebbe solo un valore umano, così come la giustizia e la libertà.

Viene ora il tempo, in una prospettiva marcusiana estesa, di ridare senso alle parole ma nella vita, come parole viventi, fatte carne, corpo, vita.

La parola "Dio"? Solo se è fatta carne. Se "Dio" si è fatto carne in un uomo – avrebbe potuto farsi carne in un asino, diceva Ockham –, è solo perché si è fatto, da primo, ultimo, in quanto l'uomo è l'essere più violento, più feroce, più malvagio, infimo sulla faccia della Terra, ed è questo l'essere che ha più bisogno di redenzione. Se "Dio" si è fatto carne in un uomo, è solo per ribaltare la sua

Rifkin, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, trad. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2001.

<sup>16</sup> E. R. A. Giannetto, *Heidegger e il carnologofallocalcentrismo*, in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 85-104.

<sup>17</sup> Herbert Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 1969.

logica della fagocitazione e del sacrificio di altri animali, per “sacrificarsi” e per partecipare alla sofferenza degli esseri offesi e uccisi dall’uomo, e per farsi cibo non violento, ovvero per dare la vita per gli animali venduti e sacrificati nel tempio-mercato-spelonca di ladri ed assassini e per distruggere questo sistema. Se “Dio” si è fatto carne in un uomo, è solo per ritrasformarlo da lupo in agnello: non l’uomo-lupo, ma letteralmente l’Agnello è “Dio”.

“Violenza”, devastante, assoluta, terribile e orribile, è quella dell’uomo. “Ordine” è il rispetto profondo di ogni vita, umana e non umana, in una convivenza pacifica senza fagocitazione reciproca. “Amore” è la forza vitale cosmica che anima ogni essere e l’intero universo, la compassione che unisce tutti i viventi, che non solo non nuoce a vita alcuna, ma si attiva per limitarne la sofferenza; “Amore” non è una parola da dire, un discorso filosofico da articolare, una chiusura a due o più intra-specifica, ma un vivere gioire e soffrire insieme tutte le vite e tutte le morti, perché, stretta fra terra e cielo, la vita è un solo essere.

Carol J. Adams

## Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne

Non è irragionevole supporre che la prima metafora fosse animale. (John Berger, *Perché guardare gli animali?*)

Maneggiò il mio seno come se ne stesse facendo una polpetta. (Mary Gordon, *Final Payments*)

Era impossibile soffermarsi a lungo senza cadere in uno stato d’animo filosofico o sentimentale, senza cominciare a mettere in gioco simboli e metafore, senza udire lo stridio di maiale di tutto l’universo. (Upton Sinclair, *La giungla*)<sup>1</sup>

Una prospera creatura sessuata è adagiata accanto al suo drink: indossa solo gli slip di un bikini ed è abbandonata su un’ampia poltrona, con la testa reclinata in modo seducente sopra un elegante merletto ricamato. Un drink invitante con una scorza di limone l’attende sul tavolino. Tiene gli occhi chiusi; la sua espressione comunica piacere, rilassamento, lussuria. Si tocca tra le cosce, concentrata nella masturbazione. Anatomia della seduzione: oggetto sessuale, drink, camera accogliente, attività erotica; la formula è completa. Ma non è una donna che prova a sedurci, è un maiale. È Ursula Hamdress, che fece la sua apparizione su *Playboar*, una rivista che si autodefinisce «il Playboy dell’allevatore di maiali»<sup>2</sup>. Come si può spiegare in questa immagine pornografica la sostituzione di una donna con un animale non umano? Costei ci sta invitando a stuprarla o a mangiarla?

Nel 1987 ho presentato Ursula Hamdress nella sessione intitolata *Sexual Violence: Representation and Reality* nell’ambito di un incontro su *Feminism and Its Translations* presso la *Princeton’s Graduate Women’s Studies*. Nello stesso mese, a meno di 60 chilometri di distanza, tre donne vennero trovate incatenate nello scantinato della casa di Gary Heidnik a Filadelfia. In cucina, parti del corpo di una donna furono rinvenute nel forno, in una pentola, sulla stufa e nel freezer. Le gambe e le braccia erano state mangiate da un’altra donna prigioniera costrettavi dal carceriere. Una delle sopravvissute raccontò

<sup>1</sup> Le epigrafi sono tratte rispettivamente da John Berger, *Perché guardare gli animali?*, in *Sul guardare*, trad. it. di M. Nadotti, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 6; Mary Gordon, *Final Payments*, Random House, New York 1978, p. 119; Upton Sinclair, *La giungla*, trad. it. di M. Maffi, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 62.

<sup>2</sup> «The Beast: The Magazine That Bites Back», n. 10, Estate 1981, pp. 18-19.

che, durante la prigionia, Heidnik la violentò più volte, mentre era incatenata<sup>3</sup>.

Penso che tra Ursula Hamdress e le donne rapite, violentate e mangiate da altre per ordine di Heidnik esista un nesso legato alla sovrapposizione di immagini culturali di violenza sessuale sulle donne e di frammentazione e smembramento della natura e del corpo nella cultura occidentale<sup>4</sup>. In questo contesto, un posto di primo piano spetta alla rappresentazione culturale della macellazione degli animali, poiché l'alimentazione carnea è il modo più frequente attraverso cui interagiamo con loro. La macellazione è ciò su cui si fonda il carnivorismo: rappresenta lo smembramento letterale degli animali e, al contempo, l'affermazione della nostra separazione intellettuale ed emotiva dal desiderio animale di vivere. La macellazione come paradigma offre anche un punto di partenza per una comprensione più profonda delle ragioni delle molteplici sovrapposizioni di rappresentazioni culturali.

## Il referente assente

Attraverso la macellazione, gli animali diventano referenti assenti. Animali in carne ed ossa vengono resi assenti *come animali*, affinché possa esistere la carne. Le vite degli animali precedono e rendono possibile l'esistenza della carne. Se gli animali sono vivi, non possono essere carne; di conseguenza, un corpo morto sostituisce l'animale vivente. Senza gli animali, l'alimentazione carnea non sarebbe possibile, ma essi sono assenti nell'atto del mangiare carne in quanto trasformati in cibo.

Gli animali vengono resi assenti attraverso il linguaggio che rinomina i loro corpi morti prima che il consumatore se ne alimenti. La nostra cultura mistifica il termine "carne" per mezzo del linguaggio gastronomico, così che non siamo

più responsabili della loro morte: non macelliamo animali, ma "cuciniamo". Il linguaggio contribuisce così all'ulteriore scomparsa degli animali. Mentre il significato culturale della carne e del mangiare carne si modifica storicamente, una parte essenziale del significato di carne non muta: non si può mangiare carne senza la morte dell'animale. Gli animali vivi sono quindi i referenti assenti del concetto di carne. L'assenza del referente ci permette di dimenticarci dell'animale in quanto entità autonoma e ci consente di astenerci da ogni sforzo di rendere gli animali presenti.

Ci sono tre modi per mezzo dei quali gli animali diventano referenti assenti. Uno è letterale: come ho già detto, nell'alimentazione carnea, essi sono letteralmente assenti in quanto morti. Un altro attiene alla sfera della definizione: quando mangiamo animali, cambiamo il modo di parlarne; ad esempio, non parliamo di cuccioli, ma di vitello e di agnello. Il terzo modo è metaforico: gli animali diventano metafore per descrivere esperienze umane. In questo senso metaforico, il significato del referente assente deriva dalla sua applicazione o dal suo far riferimento a qualcos'altro.

Quando il referente assente diventa metafora, il suo significato viene ad assumere una funzione "più elevata" e immaginaria rispetto all'interesse per la sua esistenza o a quanto questa possa rivelare. Un esempio del modo metaforico è quello utilizzato dalle donne vittime di stupro o di violenze quando sostengono: «Mi sono sentita come un pezzo di carne». In questo caso, il significato di carne non è quello letterale, ma si riferisce a come si sente una donna vittima della violenza maschile. Che la carne stia servendo da referente assente è evidente quando analizziamo il senso della metafora: una persona non può realmente sentirsi come un pezzo di carne. Teresa de Lauretis afferma: «Nessuno può realmente vedere se stesso come un oggetto inerte o un corpo morto»<sup>5</sup> e nessuno può veramente sentirsi come un pezzo di carne, perché la carne, per definizione, è qualcosa che è stato privato in modo violento di ogni possibilità di sensazione. L'uso dell'espressione «sentirsi come un pezzo di carne» funziona all'interno di un sistema metaforico.

Gli animali sono diventati referenti assenti, il cui destino è stato trasformato in una metafora per l'esistenza o il destino di qualcun altro. Metaforicamente, il referente assente può essere qualsiasi cosa il cui significato originale sia stato da una parte svalutato e dall'altra incluso all'interno di una differente gerarchia

3 Heidnik fu condannato per due omicidi di primo grado, sei rapimenti, cinque stupri, quattro lesioni aggravate e, un'altra volta, per rapporto sessuale deviato contro la volontà della vittima.

4 Sebbene le pensatrici femministe abbiano esaminato le corrispondenze tra il trattamento riservato dalla scienza occidentale alla natura e alle donne in senso generale (si veda, ad es., Carolyn Merchant, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, trad. it. di L. Sosio, Garzanti, Milano 1988) come pure le somiglianze più specifiche tra donne e degli animali (cfr., ad es., Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, New York 1978), nessuna ha considerato esplicitamente il significato della sovrapposizione delle rappresentazioni delle donne e degli animali macellati. Nonostante ciò, le analisi femministe delle metafore usate dai primi scienziati moderni a proposito della natura mostrano la visione "sessualizzata" che questi avevano della natura e degli animali.

5 Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1984, p. 141.

di significati, in questo caso in una gerarchia antropocentrica. Specificamente nel caso di donne vittime di stupro o di violenze, l'esperienza di morte degli animali serve a illustrare l'esperienza di una donna da viva.

Il referente assente c'è e non c'è: c'è grazie all'inferenza, ma il suo significato riflette ciò a cui si riferisce, proprio perché l'esperienza originaria e letterale da cui è derivato, è assente<sup>6</sup>. Ci rifiutiamo di accordare a questo referente assente la sua stessa esistenza.

### Donne e animali: referenti sovrapposti ma assenti

Si tratta ora di spiegare come una struttura di referenti sovrapposti ma assenti veicoli violenza contro donne e animali. Attraverso la struttura del referente assente, i valori patriarcali sono stati istituzionalizzati. Come i corpi morti sono assenti dal nostro linguaggio quando parliamo di carne, così le donne sono spesso un referente assente nella descrizione della violenza culturale. Lo stupro, in particolare, porta con sé un immaginario così potente, che il termine ricavato dall'esperienza letterale della donna viene applicato metaforicamente ad altre situazioni di devastazione violenta, come ad esempio lo "stupro" della Terra negli scritti ecologici dei primi anni '70 del secolo scorso. L'esperienza delle donne, di conseguenza, diventa un mezzo per descrivere altri tipi di oppressione. Le donne, il corpo delle quali molto spesso viene stuprato realmente, diventano il referente assente quando il linguaggio della violenza sessuale viene usato metaforicamente. Queste espressioni richiamano l'esperienza delle donne, ma non le donne stesse.

Quando uso l'espressione «lo stupro degli animali», l'esperienza delle donne diventa un veicolo per spiegare l'oppressione di altri esseri viventi. È un uso appropriato? Alcune espressioni sono così fortemente specifiche dell'oppressione di un certo gruppo che il loro utilizzo in altri ambiti può diventare una forma di sfruttamento: ad esempio, utilizzare il termine "Olocausto" per descrivere qualcosa che non sia il genocidio degli ebrei europei e di altri gruppi da parte dei nazisti. Lo stupro ha un differente contesto sociale per le

<sup>6</sup> Per questa visione allargata della funzione culturale del referente assente, sono grata alla riflessione di Margaret Homans sul referente assente nella letteratura. Cfr. il suo *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1986, p. 4.

donne rispetto agli animali. Vale lo stesso per la macellazione degli animali. Eppure, soprattutto le femministe fanno uso della metafora della macellazione senza riconoscere l'oppressione degli animali che rende possibile la forza della metafora stessa. Attraverso la funzione del referente assente, la cultura occidentale riduce continuamente la realtà materiale della violenza a metafore controllate e controllabili.

La violenza sessuale ed il mangiare carne, che paiono essere forme distinte di violenza, trovano un punto di intersezione nel referente assente. Le immagini culturali e gli atti di violenza sessuale reali si basano spesso sulla conoscenza di come gli animali vengono macellati e consumati. Ad esempio, Kathy Barry ci parla di «*maisons d'abattage*» (letteralmente: case di macellazione) dove sei o sette ragazze servono ciascuna da 80 a 120 clienti per notte<sup>7</sup>. Inoltre, gli attrezzi della pornografia sadomasochistica – collari per cani, frustini, lacci e corde – rimandano a strumenti utilizzati per il controllo degli animali. Così, le donne vittime di violenza richiamano il trattamento riservato agli animali.

Analogamente, nelle immagini di macellazione animale, connotazioni erotiche nascoste suggeriscono che siano le donne ad essere il referente assente. Se gli animali sono i referenti assenti nell'espressione «la macellazione delle donne», le donne sono i referenti assenti in quella «lo stupro degli animali». L'impatto visivo di una scrofa seducente si fonda su quello di una donna seducente e prosperosa, assente ma immaginabile. Ursula Hamdress è sia metafora che burla: il suo effetto stonato (o burlesco) è basato sul fatto che siamo tutti abituati a vedere donne rappresentate in quel modo. L'immagine di Ursula si riferisce a qualcosa che è assente: il corpo umano femminile. La struttura del referente assente nella cultura patriarcale rafforza l'oppressione degli individui attraverso il continuo richiamo di altri gruppi oppressi.

Poiché la struttura dei referenti assenti sovrapposti è così profondamente radicata nella cultura occidentale, essa inevitabilmente influenza i singoli individui. La progressiva assimilazione dei modelli culturali dominanti, parte integrante della nostra socializzazione, ci rende ciechi alla violenza e al dominio che è parte integrante di questa stessa struttura socio-culturale. Di conseguenza, le donne mangiano carne, lavorano nei macelli, qualche volta trattano le altre donne come "carne" e gli uomini possono a loro volta essere vittime di violenza sessuale. Inoltre, siccome tanto le donne quanto gli uomini, mangiando carne,

<sup>7</sup> Kathy Barry, *Female Sexual Slavery*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1979, p. 3.

partecipano e beneficiano della struttura del referente assente, né gli uni né le altre riescono più a distanziarsi a sufficienza per percepire la propria complicità al sistema e il fatto che è l'oppressione degli animali a dar forza alla metafora della macellazione.

L'interazione tra l'oppressione fisica e le metafore che si basano su referenti assenti indica che ci distanziamo da qualsiasi cosa sia diversa, equiparandola a ciò che abbiamo già reificato. Ad esempio, la linea di confine tra umani e animali veniva utilizzata all'inizio dell'età moderna per enfatizzare la distanza sociale. Secondo Keith Thomas, bambini, giovani, poveri, neri, irlandesi, disabili e donne, erano considerati al pari di bestie:

Una volta considerate bestie, le persone erano passibili di essere trattate come tali. L'etica antropocentrica ha rimosso gli animali dalla sfera della considerazione umana e ha legittimato il trattamento riservato a coloro che si suppone condividano lo status degli animali<sup>8</sup>.

## Razzismo e referente assente

Grazie alla struttura del referente assente, si gioca una dialettica di assenza e presenza di gruppi oppressi. Infatti, quando ci si riferisce a un gruppo oppresso assente, al contempo se ne definisce anche un altro. Ciò ha implicazioni teoriche sia sulle questioni di classe e di razza sia sulla violenza esercitata contro le donne e gli animali. Siccome vorrei concentrare l'attenzione sulla sovrapposizione dell'oppressione di donne e animali, è necessaria un'ulteriore esplorazione della funzione del referente assente, come quella sviluppata da Marjorie Spiegel in *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. L'autrice tratta della connessione tra oppressione razziale e oppressione animale, mostrandone la relazione basata sulla sovrapposizione<sup>9</sup>.

La struttura del referente assente richiede assistenti, lavoratori alienati, che rendano possibile l'eliminazione dell'animale. Gli animali vivi sono referenti assenti, non solo nella dieta carnea, ma anche nel commercio di pellicce. Interessante poi è la connessione tra l'oppressione animale nel commercio di

8 Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, Pantheon, New York 1983, p. 44.

9 Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1989.

pellicce e la schiavitù dei neri. Gli storici di colore sostengono che una delle ragioni per cui i neri, più che i nativi americani, furono oppressi dalle istituzioni bianche americane schiaviste fu la mattanza degli animali da pelliccia. Scrive Vincent Harding in *There is a River: the Struggle for Freedom in America*:

Un'importante fonte di reddito per gli europei in Nord America fu il commercio di pelli con gli Indiani, che sarebbe stato messo a repentaglio se questi ultimi fossero stati ridotti in schiavitù<sup>10</sup>.

Sebbene i fattori che causarono l'oppressione dei nativi americani e dei neri non possano essere ricondotti a questa sola causa, ci rendiamo comunque conto del rafforzamento reciproco di oppressioni interagenti per mezzo dei referenti assenti. Comprendiamo anche che, nell'analisi dell'oppressione degli esseri umani, l'oppressione degli animali non può essere ignorata. Il referente assente, a causa della sua stessa assenza, impedisce di cogliere le connessioni tra gruppi oppressi.

Quando ci si accorge della funzione del referente assente e ci si rifiuta di mangiare animali, l'uso di metafore basate sull'oppressione animale può condannare simultaneamente sia ciò cui la metafora si riferisce, sia ciò da cui deriva. Ad esempio, quando Dick Gregory, vegetariano e attivista per i diritti civili, equipara il ghetto al macello, sta di fatto condannando entrambi e indica il ruolo del referente assente nel cancellare la responsabilità dell'orrore in entrambi i casi:

Animali e umani soffrono e muoiono allo stesso modo. Se aveste dovuto uccidere il vostro maiale prima di mangiarlo, molto probabilmente non sareste stati in grado di farlo. Sentire il maiale urlare, vedere lo scorrere del sangue, vedere il cucciolo portato via alla madre e vedere lo sguardo della morte negli occhi dell'animale, vi avrebbe rivoltato. Perciò siete contenti se sono altri, al mattatoio e nei centri di produzione, a farlo al posto vostro. Analogamente, se i ricchi aristocratici, che perpetuano le condizioni di vita nel ghetto, sentissero effettivamente le grida di sofferenza provenienti da questo, o assistessero alla lenta morte per fame dei bambini o, ancora, se avessero provato in prima persona l'annichilimento della dignità umana, non potrebbero continuare a

10 Vincent Harding, *There Is a River: The Black Struggle for Freedom in America*, Vintage Books, New York 1983, p. 7. La fonte di Harding è il libro di Peter H. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, Knopf, New York 1974. In questo saggio, Wood spiega i motivi per cui i proprietari della Carolina protestavano contro la schiavitù degli indiani. Non erano solo preoccupati del fatto che ciò «provocava ostilità nelle popolazioni locali», ma anche perché «erano ansiosi di proteggere il loro pacifico commercio di pelli di daino, che rappresentava la prima fonte di rimesse per l'Inghilterra da parte della colonia. Nel 1690, con l'apertura di questo lucrativo commercio indiano a un pubblico più vasto, i coloni europei si impegnarono a ridurre ulteriormente il ricorso al lavoro dei nativi americani», *Ibidem*, p. 39.



uccidere. Ma i ricchi sono protetti da tali orrori. [...] Se giustificate l'uccisione degli animali per poterne mangiare la carne, giustificate anche le condizioni del ghetto. Io non giustifico nessuna delle due<sup>11</sup>.

## Violenza sessuale e alimentazione carnea

Per riprendere la questione delle due forme di oppressione tra loro interconnesse, la violenza sessuale e il mangiare carne, e il loro punto di intersezione nel referente assente, è istruttivo prendere in considerazione i casi di violenza maschile. Aggressori, stupratori, serial killer e molestatore di bambini, di solito hanno seviziato animali<sup>12</sup>. Questo accade per una varietà di ragioni: gli stupratori in ambito domestico possono usare un animale da compagnia per intimidire, obbligare, controllare o violentare una donna. I serial killer spesso cominciano ad esercitare le loro violenze contro gli animali. Gli studenti maschi che uccisero i loro insegnanti in diverse comunità negli anni '90 del secolo scorso, erano frequentemente cacciatori o erano noti per avere ucciso animali. I molestatore di bambini fanno spesso ricorso a minacce e/o violenza contro gli animali da compagnia per ottenere obbedienza dalle loro vittime. I violenti feriscono o uccidono animali da compagnia per avvertire la propria compagna che la prossima vittima potrebbe essere proprio lei, per spezzare le sue relazioni significative e per dimostrare la propria forza e la sua debolezza. Le donne o i bambini minacciati sono i referenti assenti nelle uccisioni di cuccioli e animali da compagnia. Nell'ordine simbolico il referente frammentato non evoca più se stesso, ma qualcos'altro<sup>13</sup>. Sebbene questo modello di uccisione di animali al fine di minacciare una donna o un bambino abusati sia stato ricavato dall'analisi di casi recenti di violenza domestica, la storia di un uomo che uccide l'animale della moglie invece che la moglie stessa è già descritta in un racconto breve risalente all'inizio del XX secolo: *A Jury of Her Peers* di Susan Glaspell denuncia la funzione del referente assente e il fatto che persone dello stesso gruppo, ad

11 Dick Gregory, *The Shadow that Scares Me*, Doubleday & Co., Garden City (NY), 1968, pp. 69-70.

12 Cfr. Carol J. Adams, *Bringing Peace Home: A Feminist Philosophical Prospective on the Abuse of Women, Children, and Pet Animals*, in *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum, New York 1994, pp. 144-161.

13 Cfr. C.J. Adams, *Woman-Battering and Harm to Animals*, in C.J. Adams e J. Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham e Londra, 1995.

esempio altre donne, possano accettare tale funzione<sup>14</sup>.

Generalmente, comunque, il referente assente, a causa della propria assenza, ci impedisce di riconoscere le connessioni tra gruppi oppressi e ci protegge dagli effetti di questa consapevolezza. Le immagini di macellazione e violenza sessuale sono così profondamente interconnesse che gli animali fungono da referenti assenti nei discorsi del femminismo radicale. In tal senso, il femminismo radicale partecipa alle stesse strutture rappresentative che cerca di smascherare. Quando ci appropriamo dell'esperienza degli animali per interpretare la violenza contro noi stesse, sosteniamo la struttura patriarcale del referente assente. Ad esempio, una donna si recò dal medico in seguito a uno stupro e questi le disse che le sue gambe «erano come pezzi di carne cruda appesi nella vetrina del macellaio»<sup>15</sup>. Le femministe traducono questa descrizione letterale in una metafora per descrivere l'oppressione delle donne. Andrea Dworkin afferma che la pornografia dipinge le donne come «pezzi di carne femminile» e Gena Corea osserva che «le donne nei bordelli possono essere usate come animali in gabbia»<sup>16</sup>. Linda Lovelace sostiene che quando fu presentata a Xaviera Hollander per l'ispezione, «Xaviera mi osservò nello stesso modo in cui un macellaio valuta e controlla un quarto di manzo». Quando un'attrice di cinema si suicidò, un'altra descrisse la situazione imbarazzante in cui lei e tante altre finiscono col trovarsi con queste parole: «Ci trattano come carne»<sup>17</sup>. A proposito di questa affermazione Susan Griffin scrive:

Intende dire che gli uomini che le assumono, le trattano come se fossero meno che esseri umani, come materia senza spirito<sup>18</sup>.

In tutti questi esempi, le femministe hanno utilizzato la violenza sugli animali come metafora, interpretandola alla lettera e traducendola al femminile. Quando una persona è materia senza spirito, essa diventa qualcosa di pronto per essere sfruttato ed utilizzato metaforicamente<sup>19</sup>.

14 Susan Glaspell, *A Jury of Her Peers*, Benn, Londra 1927.

15 R. Emerson Dobash e Russell Dobash, *Violence Against Wives: A Case Against the Patriarchy*, Macmillan, New York 1979, p. 110.

16 Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*, Perigee Books, New York 1981, p. 209; Gena Corea, *The Hidden Malpractice: How American Medicine Mistreats Women*, Jove-Harcourt Brace Jovanovich Books, New York 1978, p. 129.

17 Linda Lovelace e Mike McGrady, *Ordeal*, Berkley Books, New York 1981, p. 96. Da notare come questa donna consideri un'altra donna «carne».

18 Susan Griffin, *Rape: The Power of Consciousness*, Harper & Row, San Francisco 1979, p. 39.

19 Le ecofemministe, tra cui Susan Griffin, trattano il dualismo materia/spirito in relazione ad

Nonostante questa dipendenza dal linguaggio *figurato* della macellazione, il discorso femminista radicale non è riuscito ad integrare l'oppressione *letterale* degli animali nella sua analisi della cultura patriarcale e a riconoscere la forte affinità storica tra femminismo e vegetarianesimo. Mentre le donne possono sentirsi come pezzi di carne ed essere trattate come pezzi di carne – emotivamente macellate e fisicamente maltrattate –, gli animali sono effettivamente ridotti in pezzi di carne. Nel pensiero femminista radicale, queste metafore svolgono alternativamente un'attività metaforica positiva e una negativa di obliterazione e omissione in cui il destino materiale degli animali viene rimosso. Può la metafora stessa essere la biancheria intima nascosta sotto quell'abito che è l'oppressione?

### **Il ciclo di oggettivazione, frammentazione e consumo**

Ciò di cui abbiamo bisogno è una teoria che tracci due percorsi paralleli: la comune oppressione di donne e animali e la questione della metafora e del referente assente. Qui propongo un ciclo di oggettivazione, frammentazione e consumo, che metta in relazione la macellazione con la violenza sessuale nella nostra cultura. L'oggettivazione permette all'oppressore di vedere un altro essere alla stregua di un oggetto. L'oppressore, quindi, viola l'altro essere con un comportamento che è di solito riservato agli oggetti: ad esempio, lo stupro di una donna che nega la sua libertà di dire no, o la macellazione degli animali che li trasforma da esseri viventi in oggetti morti. Questo processo permette la frammentazione, il brutale smembramento e infine il consumo. Mentre un uomo solo occasionalmente può letteralmente mangiarsi una donna, noi tutti consumiamo continuamente immagini visive di donne<sup>20</sup>. Il consumo è il

altri dualismi (inclusi quelli umani/animali e maschio/femmina) associati alla cultura patriarcale. Val Plumwood, in *Feminism and the Mystery of Nature*, Routledge, Londra/New York 1993, svolge in proposito un'approfondita discussione nel capitolo *Dualism: The Logic of Colonisation*. Alla luce delle forme di violenza interconnesse, ho esteso l'analisi di Elizabeth Spelman sulla somatofobia (ostilità verso il corpo), per includere il fatto che gli animali sono sempre associati al loro corpo (materia) e non sono considerati come aventi anima (spirito). Cfr. C.J. Adams, *Bringing Peace Home*, cit., p. 152.

20 Annette Kuhn, in *The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality*, Routledge e Kegan, Londra 1985, p. 19, afferma: «Le rappresentazioni sono produttive: le fotografie, ben lungi dall'essere mere riproduzioni di un mondo pre-esistente, costruiscono un discorso altamente codificato che, tra l'altro, fa sì che quanto appare nell'immagine divenga oggetto di consumo – consumo visivo e consumo vero e proprio nel momento dell'acquisto. Non è una coincidenza quindi che in fotografie molto diffuse (e associate a grandi profitti), la presenza delle

compimento dell'oppressione, l'annientamento della volontà, lo smembramento dell'identità. Lo stesso avviene nel linguaggio: un soggetto è dapprima reificato per mezzo della metafora. Tramite la frammentazione, l'oggetto viene separato dal suo significato ontologico. Infine viene consumato, esiste solo grazie a ciò che rappresenta. Il consumo del referente ne reitera l'annientamento come soggetto dotato di valore intrinseco.

Dal momento che ci stiamo occupando del modo in cui la cultura patriarcale tratta gli animali e le donne, l'immagine della carne è appropriata per illustrare questo percorso di oggettivazione, frammentazione e consumo. Il processo materiale di trasformazione violenta degli animali viventi in cadaveri consumabili è emblematico del processo concettuale attraverso cui cambia il riferimento all'alimentazione carnea. Le culture con un consumo di carne industrializzato, come quelle degli Stati Uniti e della Gran Bretagna, illustrano bene il processo attraverso cui l'animale vivo viene rimosso dall'idea di carne. Il processo fisico della macellazione di un animale è riassunto a livello verbale attraverso espressioni di oggettivazione e frammentazione.

Gli animali sono resi non-esseri non solo per mezzo della tecnologia, ma anche da espressioni innocue come "unità di produzione alimentare", "elaboratore di proteine", "macchina di conversione", "prodotti" e "biomacchine". L'industria di produzione della carne vede un animale come costituito di parti commestibili e di parti non commestibili, che devono essere separate, così che le seconde non contaminino le prime. Un animale percorre una catena di smontaggio, perdendo pezzi del proprio corpo ad ogni passaggio. Questa frammentazione smembra l'animale e cambia il modo in cui lo concettualizziamo. Così nella prima edizione di *The American Heritage Dictionary of English Language*, la definizione di "agnello" non viene illustrata con l'immagine di un agnello vivo, bensì con un corpo commestibile diviso in costole, lombi, stinchi e cosce<sup>21</sup>.

Dopo essere state macellate, le parti frammentate del corpo vengono spesso rinominate per occultare il fatto che un tempo erano animali. Dopo la morte, le mucche diventano arrosto, bistecche, hamburger; i maiali diventano

donne sia predominante. Laddove la fotografia pone la donna come proprio soggetto materiale, costruisce anche una "donna" come insieme di significati che si inseriscono nella vita culturale ed economica». Cfr. inoltre Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, Oxford University Press, New York 1983, specialmente il capitolo *Suture*, pp. 194-236.

21 William Morris (a cura di), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, American Heritage Publishing Co. e Houghton Mifflin Co., Boston 1969, p. 734. La terza edizione corregge questa rappresentazione e ripristina il referente assente.

salami, pancetta, salsicce. Finché gli oggetti sono proprietà, non possono avere proprietà; così si usa dire «coscia d'agnello» non «la coscia di quell'agnello», «ala di pollo» e non «l'ala di quel pollo». Si opta quindi di ridurre al minimo i riferimenti inquietanti, non solo trasformando il loro nome da animali a carne, ma anche cucinandoli, insaporendoli e ricoprendoli di salse, per nascondere la natura originaria.

Solo a questo punto può avvenire il consumo: quello reale dell'animale, ora morto, e quello metaforico del termine "carne", che si riferisce così a prodotti alimentari invece che ad un animale ucciso. Nella cultura patriarcale, la carne è priva di referente. Nel 1826, William Hazlitt ha espresso con estrema franchezza questo desiderio condiviso:

Gli animali comunemente usati come cibo, dovrebbero essere così piccoli da risultare irriconoscibili o altrimenti dovremmo [...] far sì che la loro forma sia talmente modificata da non poterci più rimproverare di essere ingordi e crudeli. Detesto vedere un coniglio legato o una lepre portata in tavola con lo stesso aspetto che avevano da vivi<sup>22</sup>.

L'animale morto è ciò che sta oltre quello che la cultura assume come referente della "carne".

## Il consumo metaforico di carne

Senza il riferimento all'animale macellato, sanguinante, massacrato, si ha della carne un'immagine imprecisa. La carne è vista come un veicolo di significati e non come un vocabolo intrinsecamente significante. Il referente "animale" è stato consumato. "Carne" diventa così un termine per esprimere l'oppressione delle donne, utilizzato sia dal patriarcato che dalle femministe, quando si afferma che le donne sono «pezzi di carne». A causa dell'assenza del referente reale, la carne come metafora è facilmente adattabile. Mentre espressioni come «Dov'è il manzo?» sembrano diametralmente opposte rispetto all'uso del termine "carne" in senso oppressivo, «Dov'è il manzo?» conferma la fluidità del referente assente, rinforzando i modi specifici e violenti tramite i quali la parola "carne" è usata per riferirsi alle donne. Una parte essenziale del passaggio da "manzo" a "carne" è la sua trasformazione in vocabolo di genere femminile. Quando la carne porta con sé risonanze di potenza, la potenza

<sup>22</sup> William Hazlitt, cit. in K. Thomas, *Man and the Natural World*, cit., p. 300.

che evoca è maschile. Genitali e sessualità maschili sono entrambi implicati quando si parla di "carne" – locuzioni curiose visto che i maschi adulti non castrati raramente vengono mangiati. La "carne" è demascolinizzata tramite uno smembramento violento. Come un'immagine il cui significato originale sia stato consumato e negato, il significato del termine "carne" è ricavato a partire dal suo contesto.

Nella cultura occidentale la carne è stata utilizzata a lungo come metafora dell'oppressione delle donne. Il modello di consumo di una donna dopo lo stupro è già presente nella storia di Zeus e Meti: «Zeus inseguiva voglioso la titanessa Meti che per sfuggirgli assunse diverse forme, ma infine fu raggiunta e fecondata». Un oracolo rivelò a Zeus che se Meti avesse concepito una seconda volta, egli sarebbe stato depresso dal proprio discendente. Allora Zeus divorò Meti, la quale continuò a dargli consigli dal fondo del suo ventre. Il consumo parrebbe essere l'atto finale del desiderio sessuale maschile. Zeus seduce verbalmente Meti per divorarla:

Zeus allora, dopo aver indotto Meti con melate parole a giacere accanto a lui, improvvisamente spalancò la bocca e la inghiottì e questa fu la fine di Meti<sup>23</sup>.

Una componente essenziale della cultura androcentrica è stata costruita su queste azioni di Zeus, ossia tramite la considerazione dell'oggetto del desiderio alla stregua di qualcosa di commestibile. Ma nel mito del consumo di Meti da parte di Zeus non si avverte nulla che abbia a che vedere con lo smembramento. Come fece esattamente Zeus ad inghiottire in un sol boccone il corpo gravido di Meti, le braccia, le spalle, il petto, il ventre, le cosce, le gambe e i piedi? Il mito non rivela come il referente assente diventa assente.

## Cancellare la frammentazione

Nel carnivorismo, parallelamente alla rimozione della relazione tra la metafora ed il referente, va anche considerato il ruolo, non riconosciuto e omesso, della frammentazione. La nostra attenzione si sposta dall'essere vivente oggettivato al cibo consumabile. La frammentazione, l'uccisione e la divisione vengono rimossi. La cultura patriarcale circonda la macellazione con il silenzio. Non a

<sup>23</sup> Robert Graves, *I miti greci*, trad. it. di E. Morpurgo, Longanesi, Milano 1996, pp. 37-38. Il riferimento originale si trova nella *Teogonia* di Esiodo.

caso, da un punto di vista urbanistico, i mattatoi sono isolati. Non sentiamo, né vediamo ciò che accade al loro interno<sup>24</sup>. Di conseguenza, il consumo sembra essere il passo immediatamente successivo all'oggettivazione, poiché il consumo stesso è stato oggettivato. A proposito della solidarietà tra donne e lavoratori nel corso di un'animata protesta contro la vivisezione avvenuta nel 1907, Coral Lansbury afferma: «È stato detto che la visita ad un mattatoio renderebbe vegetariano anche il carnivoro più convinto»<sup>25</sup>. In *How to Build a Slaughterhouse*, Richard Selzer osserva che la conoscenza che il mattatoio può offrirci, è una conoscenza che non vogliamo conoscere:

Prima ancora che questa istruttiva visita al mattatoio sia terminata, sarà per me senz'altro diventata una discesa agli inferi, una visione della vita che decisamente sarebbe stato meglio non avere mai conosciuto<sup>26</sup>.

Non vogliamo sapere nulla della frammentazione poiché essa è il processo tramite il quale il referente assente diventa tale.

#### Frammento #1: violenza strumentale

Abbandonate il vostro io, voi tutti che entrate qui. Diventate elementi di ingranaggi, inseriti, vincolati, cronometrati, controllati. Inferno. [...] Maiali penzolanti, che ballano sul nastro trasportatore, 300, 350 all'ora. Mary che corre sulla piattaforma instabile per

24 Al proposito, esiste una curiosa coincidenza storica: la decisione legislativa di costruire i mattatoi in aree cittadine periferiche coincide con il rifiuto della protezione alle donne sancita dal Quattordicesimo Emendamento; cfr. Leslie Friedman Goldstein, *The Constitutional Rights of Women: Cases in Law and Social Changes*, Longman, New York e Londra, 1979. Nel 1873, il Caso *Bradwell contro lo Stato dell'Illinois*, il «primo caso relativo ai diritti delle donne» (*Ibidem*, p. 2), fu discusso dalla Corte Suprema. Bradwell considerava la classificazione per genere come una violazione del Quattordicesimo Emendamento (a Myra Bradwell era stato negato l'accesso all'Illinois Bar in quanto sposata). Due settimane dopo, fu discusso il Caso *dei mattatoi*, dove i macellai contestavano una legge della Louisiana che limitava le aree di edificazione dei macelli. Questa legge intendeva «proteggere la popolazione dalle sgradevoli esalazioni e rumori nonché da ogni altro tipo di disturbo dovuti alla macellazione degli animali, limitando tali attività ad una sola area nettamente circoscritta della città». La legge, tuttavia, permise *de facto* l'insorgere di una condizione di monopolio (*Ibidem*, pp. 2-3). Invertendo l'ordine cronologico di discussione di questi due casi, la Corte Suprema emise prima il verdetto sul Caso *dei mattatoi*, sancendo che la delimitazione avrebbe potuto ridurre le possibilità di edificare i mattatoi. Questa decisione sul Quattordicesimo Emendamento ridusse significativamente la potenziale portata della clausola sui diritti e le esenzioni. Sembra pertanto che questa decisione fu anticipata rispetto a quella sul Caso *Bradwell* al fine di stabilire un precedente che permettesse di escludere le donne dalla protezione prevista dal Quattordicesimo Emendamento, cosa che in effetti fu annunciata il giorno successivo con la chiusura di quest'altro procedimento.

25 Coral Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers and Vivisection in Edwardian England*, University of Wisconsin, Madison 1985, p. 177.

26 Richard Selzer, *How to Build a Slaughterhouse*, in *Taking The World in for Repairs* Morrow, New York 1986, p. 116.

continuare a marchiare la pelle. All'agghiacciante ritmo della macchina che sbriciola i crani, nelle spettrali nuvole di vapore, ognuno compie lo stesso gesto, ripetuto per ore ed ore. Krycksi solleva la mannaia, un solo colpo potente; un lungo e continuo mulinare di braccia di chi lacera, di chi sventra le budella [...].

Inseriti, vincolati: la camera della morte; chi percuote, chi incatena, chi trafigge, chi decapita, chi smembra, chi spacca gambe, chi sega ossi sacri e mammelle, chi strappa l'amnio, chi incide la pelle, chi lacera, chi riempie vasche, chi scortica, chi sbudella, chi sventra, chi strappa.

Tutto attraverso un guazzabuglio di apparati [...] di morte, smembramento e completa dissoluzione di creature innocue, docili e gentili, vivaci, selvagge – Inferno<sup>27</sup>.

**Il mattatoio è un'istituzione esclusiva degli esseri umani. Tutti gli animali carnivori uccidono e consumano da sé le loro prede. Vedono e sentono le loro vittime prima di mangiarle. Non c'è un referente assente, solo un referente morto. Plutarco provoca così i suoi lettori in *Del mangiare carne*:**

Se sei convinto di essere naturalmente predisposto a tale alimentazione, prova anzitutto a uccidere tu stesso l'animale che vuoi mangiare. Ma azzannalo tu in persona, con le tue mani, senza ricorrere a un coltello, a un bastone o a una scure.

#### Plutarco si riferisce al fatto che

il corpo umano non ha affinità con alcuna creatura formata per mangiare la carne: non possiede becco ricurvo, né artigli affilati, né denti aguzzi, né viscere resistenti e umori caldi in grado di digerire e assimilare un pesante pasto a base di carne<sup>28</sup>.

**Non possediamo cioè una predisposizione fisica per uccidere e per smembrare gli animali che uccidiamo; necessitiamo di strumenti.**

Lo scopo principale della macellazione è la frammentazione dell'animale in pezzi abbastanza piccoli per poter essere mangiati. Gli strumenti sono simulazioni di denti che lacerano e di artigli che squartano. Allo stesso tempo, gli strumenti rimuovono il referente, causano cioè la «completa dissoluzione di creature innocue».

Hannah Arendt sostiene che la violenza ha sempre bisogno di strumenti<sup>29</sup>.

27 Tillie Olsen, *Yonnonidio: From the Thirties*, Dell, New York 1974, pp. 133-35.

28 Plutarco, *Del mangiare carne*, in *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, trad. it. di D. Del Corno, Adelphi, Milano 2001, pp. 61 e 60.

29 Cfr. Hannah Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 1996, p. 6: «La violenza – in quanto distinta dal potere, dalla forza o dall'autorità – ha sempre bisogno di strumenti».

Senza violenza strumentale, gli esseri umani non potrebbero mangiare carne. La violenza è centrale nell'atto della macellazione. I coltelli affilati sono essenziali per trasformare velocemente gli animali vivi anestetizzati in carne morta consumabile. I coltelli non sono tanto dispositivi di distanziamento quanto meccanismi di potenziamento. Per la macellazione domestica sono necessari tra gli altri questi strumenti: raschietto per maiali, gancio d'acciaio per maiali e vitelli, strumenti di stordimento, mannaia grande, mannaia piccola, coltelli per scuoiare, coltelli per disossare, uncino, sega per carne, coltello per affettare, pompa da salamoia, coltello per infilzare e macina carne. I grandi mattatoi utilizzano più di 35 tipi di coltelli differenti. Selzer fa notare che gli uomini nel mattatoio

sono sincronizzati come ballerini e per la maggior parte del tempo stanno zitti. Sono i loro coltelli a fare conversazione, a spettegolare, sfiorandosi l'un l'altro<sup>30</sup>.

Gli strumenti utilizzati contro gli animali sono una delle prime cose ad essere distrutte dopo la sconfitta degli umani ne *La fattoria degli animali* di George Orwell.

#### Frammento 2#: il mattatoio

[Il mattatoio] svolge il suo lavoro di nascosto e decide cosa farti vedere, nascondendoti ciò che intende celare<sup>31</sup>.

Comunemente possiamo avere accesso al mattatoio, solo attraverso gli scritti di altri che vi sono stati al posto nostro. All'inizio del secolo scorso, Upton Sinclair entrò in un mattatoio e lo interpretò come una metafora del destino dei lavoratori nel capitalismo. Jurgis, l'operaio la cui crescente consapevolezza evolve ne *La Giungla*, visita un mattatoio proprio nelle prime pagine del libro. Una guida lo accompagna sul luogo che

faceva pensare a un qualche orrendo crimine commesso nella segreta d'un castello medievale, di nascosto, al riparo da occhi indiscreti, sepolto alla vista e cancellato dal ricordo<sup>32</sup>.

30 R. Selzer, *How to Build a Slaughterhouse*, cit., p. 120.

31 *Ibidem*, p. 116.

32 Le citazioni del seguente paragrafo sono tratte dall'episodio della visita al mattatoio raccontato da U. Sinclair ne *La giungla*, cit., p. 62.

I maiali con le zampe incatenate ad un nastro trasportatore vengono trascinati, appesi a testa in giù, mentre strillano, grugniscono e si lamentano. Il nastro trasportatore li fa avanzare, le loro gole vengono tagliate profondamente, per poi «essere tuffati in una grande vasca d'acqua bollente». Nonostante l'efficienza del luogo, una persona

non poteva non volgersi un attimo a quei maiali: erano così innocenti, arrivavano così fiduciosi, erano così umani nelle loro proteste, così pienamente in diritto di protestare.

Poi lo smembramento: la raschiatura della pelle, la decapitazione, la recisione dello sterno, la rimozione delle interiora. Jurgis si stupisce della velocità, dell'automazione, del modo meccanico con cui ogni persona assolve al proprio compito e si rallegra di non essere un maiale. Le tre pagine successive descrivono il sorgere della sua consapevolezza circa il fatto che un maiale è esattamente ciò che anche lui stesso è:

[...] uno dei tanti maiali degli industriali della carne. Quel che volevano da un maiale era tutto il profitto che riuscivano a spremere; ed era esattamente quel che volevano dall'operaio, come pure dal consumatore. Quel che ne pensava il maiale, quanto soffriva, tutto ciò non veniva preso in considerazione, e lo stesso valeva per gli operai o per chi acquistava in seguito la carne<sup>33</sup>.

Come reazione al romanzo di Sinclair, l'opinione pubblica non poteva far a meno di pensare ai maiali. Il referente – quelle poche pagine iniziali che descrivono la macellazione in un libro di più di 300 pagine – riuscì a sopraffare la metafora. Inorridita da ciò che apprese sulla produzione della carne, la gente protestò per far sì che fossero promulgate nuove leggi e, per un breve periodo, divenne, come Mr. Dooley, il personaggio ideato dallo scrittore umoristico Finley Peter Dunne, la definì, «viggitariana» [*viggityaryans*]<sup>34</sup>. Come Upton Sinclair lamentò, «ho mirato al cuore delle persone e per sbaglio li ho colpiti allo stomaco»<sup>35</sup>.

33 *Ibidem*, pp. 373-374.

34 Robert B. Downs, nella postfazione a U. Sinclair, *The Jungle*, New American Library, New York 1978, p. 346. Verso la fine del racconto, Sinclair include un po' di propaganda per il vegetarianesimo quando il Dottor Schliemann afferma: «La carne risulta non necessaria all'organismo; quella stessa carne che è più difficile da ottenere che non il cibo vegetale, meno piacevole da trattare e preparare, più soggetta a sporcizia», U. Sinclair, *La giungla*, cit., p. 407.

35 In R. B. Downs, cit., p. 349. In «Upton Sinclair's Escape from The Jungle: The Narrative Strategy and Suppressed Conclusion of America's First Proletarian Novel», in «Prospect», n. 4, 1979, p. 261, Michael Brewster Folsom, riferendosi all'offensiva descrizione dei lavoratori di colore da parte di Sinclair, afferma: «Chiaramente Sinclair non colpì "accidentalmente" lo stomaco del suo lettore; egli mirò precisamente a quello».

La macellazione fallì come metafora del destino del lavoratore ne *La Giungla*, perché il romanzo riferiva troppi dettagli su come gli animali venivano trattati e uccisi. Rendere presente il referente assente – descrivere esattamente come gli animali muoiono, scalciano, urlano di paura e vengono smembrati – disattiva il consumo e annienta il potere della metafora.

### Frammento 3#: la catena di smontaggio come modello

Quelli che sono contro il fascismo senza opporsi al capitalismo, che si lamentano della barbarie che nasce dalla barbarie, sono come le persone che pretendono di mangiarsi la fettina senza uccidere il vitello<sup>36</sup>.

L'utilizzo del mattatoio come metafora del trattamento del lavoratore nella moderna società capitalista non finì con Upton Sinclair. Bertold Brecht in *Santa Giovanna dei Macelli* ricorre ovunque a immagini di macellazione per descrivere la disumanità dei capitalisti, quali Pierpont Mauler, il «re della carne». Costui tratta i suoi operai esattamente come i suoi manzi: è un «macellaio di carne umana». Con il mattatoio come sfondo, espressioni quali «salari da tagliagole» o «mi hanno levato anche la pelle» svolgono il ruolo di efficaci giochi di parole che richiamano il destino degli animali per denunciare quello dei lavoratori<sup>37</sup>. La scelta della figura del mattatoio per rendere evidente la disumanizzazione del lavoratore operata dal capitalismo riecheggia la verità storica.

La divisione del lavoro nella catena di montaggio deve la sua nascita alla visita di Henry Ford alla catena di smontaggio del mattatoio di Chicago. Ford riconobbe il proprio debito nei confronti dell'attività di frammentazione della macellazione animale: «L'idea ci venne in generale dai carrelli su binari che i macellai di Chicago usano per distribuire le parti dei manzi»<sup>38</sup>. Un libro sulla produzione di carne (finanziato da un'azienda del settore) descrive il processo:

Gli animali macellati, sospesi a testa in giù su un nastro trasportatore in movimento, passano da un lavoratore all'altro, ognuno dei quali esegue una specifica operazione del processo produttivo.

36 Bertold Brecht, *Writing the Truth: Five Difficulties*, in William Wasserstrom (a cura di), *Civil Liberties and the Arts: Selections "From Twice A Year, 1938-1948"*, Syracuse University Press, Syracuse (NY) 1964, p. 295.

37 Bertold Brecht, *Santa Giovanna dei Macelli*, ne *I capolavori di Brecht*, trad. it. di R. Leiser e F. Fortini, Einaudi, Torino 1963.

38 Henry Ford (in collaborazione con Samuel Crowther), *La via vita e la mia opera*, trad. it. di S. Benco, La Salamandra Milano 1980, p. 93.

Gli autori aggiungono poi con orgoglio:

Questa procedura ha dimostrato di essere talmente efficiente da essere adottata in molte altre industrie, come ad esempio quella delle automobili<sup>39</sup>.

Sebbene, con l'invenzione della catena di montaggio, Ford abbia capovolto il processo, trasformando la frammentazione in assemblaggio, egli contribuì comunque alla frammentazione su più vasta scala del lavoro e della produzione individuale. Lo smembramento del corpo umano non è un risultato del capitalismo moderno, piuttosto il capitalismo moderno è un prodotto della frammentazione e dello smembramento<sup>40</sup>.

Uno degli aspetti fondamentali della catena di smontaggio di un mattatoio è che l'animale venga trattato come un oggetto inerte e non come un individuo vivente. Analogamente il lavoratore della catena di montaggio viene trattato come un oggetto inerte e non pensante, le cui necessità creative, fisiche ed emozionali vengono completamente ignorate. Le persone che lavorano alla catena di smontaggio di un mattatoio, più di chiunque altro, devono accettare il doppio annichimento in grande scala del proprio sé: non dovranno negare solo se stessi, ma dovranno anche accettare la negazione dell'animale in quanto referente culturalmente assente. Mentre gli animali sono ancora vivi, essi devono vederli come carne, esattamente come accade per quelli che, fuori dal mattatoio, se ne cibano. Per questo motivo, devono alienarsi tanto dal proprio corpo quanto da quello dell'animale<sup>41</sup>. Il che può spiegare il fatto che il «turn over dei lavoratori dei mattatoi è il più alto in assoluto»<sup>42</sup>.

L'introduzione della catena di montaggio nell'industria automobilistica ebbe un effetto rapido e sconvolgente sugli operai. La standardizzazione del lavoro e la separazione dal prodotto finale divennero fondamentali nell'esperienza dei lavoratori e il risultato fu l'incremento della loro alienazione rispetto a

39 Robert B. Hinman e Robert B. Harris, *The Story of Meat*, Swift & Co., Chicago 1942, pp. 64-65.

40 Come osserva James Barrett in *Work and Community in the Jungle: Chicago Packinghouse Workers, 1894-1922*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1987, p. 20: «Gli storici hanno privato i confezionatori [di carne] del meritato titolo di pionieri della produzione di massa, poiché non fu Henry Ford, bensì Gustav Swift e Philip Armour a sviluppare la catena di montaggio, la quale continua a simbolizzare l'organizzazione razionale del lavoro».

41 Hannah Meara Marshall in «Structural Constraints on Learning: Butchers' Apprentices», in «American Behavioral Scientist», XVI, n. 1, Settembre/Ottobre 1972, p. 35, fa notare che il lavoro di un apprendista nel reparto di preparazione della carne può essere «un'esperienza noiosa e frustrante», suggerendo così che la doppia alienazione non è prerogativa esclusiva di chi è addetto alla macellazione.

42 John Robbins, *Diet for a New America*, Stillpoint Publishing, Walpole (NH) 1987, p. 136.

quanto producevano<sup>43</sup>. L'automazione li separò dal senso di realizzazione grazie alla frammentazione del loro lavoro. In *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Harry Braverman illustra i risultati dell'introduzione della catena di montaggio:

La maestria artigianale cedette il passo ad una sola ripetitiva operazione di dettaglio e le classi salariali furono standardizzate a livelli uniformi.

I lavoratori lasciarono la Ford in massa dopo l'introduzione della catena di montaggio. Al proposito, Braverman osserva:

Questa iniziale reazione alla catena di montaggio si riflette nell'istintiva repulsione dell'operaio per il nuovo tipo di lavoro<sup>44</sup>.

Ford smembrò il significato del lavoro, introducendo una produttività priva del senso dell'essere produttivi. La frammentazione del corpo umano nel tardo capitalismo consente che la parte smembrata rappresenti l'intero. Siccome il modello del mattatoio non è evidente agli occhi degli operai della catena di montaggio, essi non si rendono conto che anche loro sperimentano l'impatto della struttura del referente assente della cultura patriarcale.

#### Frammento 4#: *lo stupro degli animali*

"I polli svolazzano sul tavolo con coltello e forchetta tra le cosce", implorando di essere mangiati<sup>45</sup>.

«Mi legava e mi obbligava ad avere rapporti sessuali con il nostro cane. [...] Si metteva sopra di me, tenendo fermo il cane, e gli piaceva scoparsi il cane mentre il cane aveva il pene dentro di me»<sup>46</sup>. In questa descrizione tanto il cane quanto la donna vengono stuprati. Molti stupri non prevedono il coinvolgimento

43 Cfr. Allan Nevins, *Ford: The Times, The Man, The Company*, Charles Scribner's Sons New York 1954, pp. 472 e 476: «Fino ad allora un operaio specializzato prendeva una piccola quantità di materiale e assemblava un volano-magnete. Il lavoratore medio di questo settore completava da 35 a 40 pezzi in un giorno lavorativo di nove ore, con una media per magnete pari a circa 20 minuti. In seguito l'assemblaggio fu suddiviso in 29 operazioni effettuate da altrettanti operai disposti lungo un nastro trasportatore. Immediatamente il tempo medio di assemblaggio venne ridotto a 13 minuti e 10 secondi. [...] Così nacque la produzione di massa – quella che Ford definì come il convergere di potenza, accuratezza velocità, continuità e altri principi nella fabbricazione in grandi quantità di un prodotto standardizzato».

44 Henry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York e Londra 1974, pp. 148-149.

45 Ballata svedese del XIX secolo a proposito dell'abbondanza di carne negli Stati Uniti.

46 Lenore E. Walker, *The Battered Woman*, Harper & Row, New York 1979, p. 120.

di animali, ma le frasi che le vittime di stupro usano per descrivere le proprie sensazioni, suggeriscono che il destino dell'animale mangiato è il paragone più immediato per esprimere la loro esperienza. Quando, a stupro avvenuto, le donne sostengono di sentirsi come un pezzo di carne, stanno forse affermando che esiste una connessione tra l'essere penetrate contro la propria volontà e l'essere mangiate? Una donna riferisce che

mi faceva sentire proprio come un pezzo di carne, come un contenitore. Mio marito mi diceva che una ragazza è solo una serva che non può pensare, è un contenitore, un pezzo di carne<sup>47</sup>.

Nel *Lamento di Portnoy*, Philip Roth mostra come la carne divenga un contenitore per la sessualità maschile quando Portnoy la utilizza per masturbarsi:

"Vieni, Ragazzone, vieni", urlava il pezzo di fegato impazzito che, nella mia follia, mi comprai un pomeriggio da un macellaio e, per quanto non sembri vero, violai dietro un cartellone pubblicitario mentre ero diretto a una lezione per la *bar mitzvah*<sup>48</sup>.

A meno che il ricettacolo non sia il pezzo di carne di Portnoy, un oggetto sessuale non viene letteralmente consumato. Allora perché questa ambivalenza? Cosa collega l'essere un ricettacolo e l'essere un pezzo di carne, essere penetrata ed essere mangiata? Dopo tutto, l'essere stuprata/violata/penetrata non assomiglia all'essere mangiata. Ma allora perché ci si sente così? O meglio, perché risulta così facile una simile descrizione dell'accaduto? Perché, se sei un pezzo di carne, sei assoggettata ad un coltello, sei assoggettata alla violenza strumentale<sup>49</sup>.

Anche lo stupro è violenza strumentale e il pene è lo strumento della violenza. Vieni tenuta schiacciata a terra dal corpo maschile, così come la forchetta tiene fermo un pezzo di carne in modo che il coltello possa tagliarlo. Inoltre, come il mattatoio tratta gli animali e i suoi lavoratori alla stregua di oggetti inerti, non senzienti e non pensanti, così nello stupro sono le donne ad essere trattate come oggetti inerti, senza alcuna attenzione per i loro sentimenti e i loro bisogni. Per questo motivo, si sentono come pezzi di carne. Analogamente, esistono

47 *Ibidem*, p. 5.

48 Philip Roth, *Lamento di Portnoy*, trad. it. di L. Ciotti Miller, Bompiani, Milano 1981, pp. 30-31.

49 Queste domande sono state poste da Carol Barash.

“cremagliere da stupro”, che permettono l’inseminazione degli animali contro la loro volontà<sup>50</sup>. Sentirsi come un pezzo di carne significa essere trattati come un oggetto inerte, mentre si è (o si era) un essere vivente e senziente.

Le metafore della carne, che le vittime di violenza sessuale scelgono per descrivere la loro esperienza, indicano che lo stupro è paragonato e associato al consumo, consumo sia di immagini di donne che, letteralmente, di carne animale. Il ripetuto uso da parte delle vittime di stupro del termine “hamburger” per descrivere il risultato della penetrazione, della violenza, dell’essere preparate per il mercato, implica non solo quanto sia spiacevole essere trattate come un pezzo di carne, ma anche che gli animali possono essere essi stessi vittime di stupro: sono stati penetrati, violati, preparati per il mercato contro la loro volontà. Eppure, metafore culturali sovrapposte strutturano questa esperienza come se ciò avvenisse per volontà delle donne e degli animali.

Per giustificare il mangiare carne, si usa riferirsi al desiderio degli animali di morire e di diventare carne. In *Erewhon* di Samuel Butler, la carne è vietata a meno che non provenga da animali morti di «morte naturale». Come risultato

ci si accorse che gli animali morivano ad ogni piè sospinto di morte naturale, in circostanze più o meno sospette. [...] Era stupefacente vedere come alcuni di quegli sventurati fiutassero il coltello del macellaio anche a un miglio di distanza e corressero a infilarci se il macellaio non faceva in tempo a spostarlo<sup>51</sup>.

Uno dei miti della cultura dello stupro è che la donna non solo chiede di essere violentata, ma che le fa piacere; che tutte sono alla ricerca del coltello del macellaio. Analogamente, la pubblicità e la cultura popolare ci raccontano di animali, come Charlie il Tonno e lo Shmoo di Al Capp<sup>52</sup>, che desiderano essere mangiati. L’implicazione è che le donne e gli animali partecipano spontaneamente al processo che li rende assenti.

In *Total Joy*, Marabel Morgan connette donne e animali attraverso l’uso della metafora dell’hamburger. La Morgan promuove una propria sindrome di Shmoo per suggerire alle donne di considerare loro stesse come hamburger per soddisfare i bisogni dei mariti: «Come un hamburger, puoi doverti preparare in una varietà di modi, prima e dopo»<sup>53</sup>. La struttura della frase “devi prepararti

50 «PETA News», 1, n. 8, 1986, p. 2. Cfr. anche Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Harper & Row, New York 1985, pp. 12-13.

51 Samuel Butler, *Erewhon*, trad. it. di L. D. Demby, Adelphi, Milano 1979, p. 205.

52 Si tratta di personaggi di fumetti [N.d.T].

53 Marabel Morgan, *365 ways to fix Hamburger*, in *Total Joy*, Fleming H. Revell Co. (NJ) 1971, p. 113.

come un hamburger” implica che l’hamburger prepari se stesso in una varietà di modi, così come appunto devi fare anche tu, donna. Ma all’hamburger, molto tempo prima di arrivare nella cucina della «donna completa», è stato negato ogni potere e non può preparare proprio nulla. «Tu», donna/moglie, si riferisce al, e sta per, l’hamburger. Le donne stanno alla «donna completa» esattamente come stanno all’hamburger, sono qualcosa di oggettivato, senza potere, che deve essere preparato, rimodellato, istruito per essere reso consumabile nel mondo patriarcale. Sebbene il referente sia assente, le donne non possono fare a meno di riconoscersi in esso. Ed esattamente come gli animali non vogliono affatto essere mangiati, la struttura dell’affermazione della Morgan mina il suo stesso tentativo di convincere le donne che ciò vale anche per loro.

Come si trasforma un individuo ribelle, scalpitante, impaurito in pezzi di carne? Per essere ridotti da individuo a oggetto occorre l’anestesia. Barker-Benfield ci racconta di un medico del XIX secolo che seguì il caso di un uomo che voleva avere rapporti sessuali con la moglie. Il medico andava a casa della coppia due o tre volte alla settimana per «rendere incosciente, attraverso l’uso di un sedativo, la povera moglie»<sup>54</sup>. L’anestesia degli animali come preludio della macellazione ci ricorda la complicità di questo medico nello stupro di questa donna da parte del marito. Ciò che non può essere fatto ad un corpo completamente sveglio e combattivo, può essere compiuto su uno anestetizzato e sedato<sup>55</sup>. Ciò che costituisce un caso eccezionale nello stupro, è tuttora la regola nella macellazione: la sedazione è parte essenziale della produzione di massa della carne.

Un animale sedato garantisce una gestione più economica, condizioni di lavoro più sicure e più funzionali per il macellaio e permette di produrre carne di qualità superiore. I tessuti muscolari degli animali contengono sufficiente glicogeno per sintetizzare dopo la morte un conservante, l’acido lattico. Il glicogeno, però,

54 G. J. Barker-Benfield, *The Horrors of the Half-Known Life: Male Attitudes Toward Women and Sexuality in Nineteenth-Century America*, Harper and Row, New York 1976, p. 113.

55 Sebbene si pensi che gli animali macellati secondo le leggi delle religioni ebraica e islamica siano uccisi istantaneamente e quindi non soffrano, tale convinzione è errata. Al proposito, Peter Singer in *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri e P. Cavalieri, Net, Milano 2003, p. 166, scrive: «Invece di venir rapidamente buttati a terra e di essere uccisi quasi nello stesso momento in cui toccano il suolo, gli animali macellati ritualmente negli Stati Uniti possono venir incatenati per una zampa posteriore, venire sollevati in aria e quindi essere lasciati appesi a testa in giù al nastro trasportatore, pienamente coscienti, per un periodo che va da due a cinque minuti – e occasionalmente anche molto più a lungo se qualcosa non funziona nella “catena di macellazione” – prima che lo scannatore esegua il suo taglio». Cfr. anche Roberta Kalechofsky, *Shechitah – The Ritual Slaughter of Animals*, consultabile all’indirizzo [www.micahbooks.com](http://www.micahbooks.com).



può essere consumato dalla tensione fisica e nervosa prima dell'uccisione. Per questo motivo, la sedazione della vittima e gli interventi medici per anestetizzarla fungono da preludio alla macellazione. Gli animali sovraeccitati e terrorizzati non sanguinerebbero abbastanza e la loro carne morta risulterebbe quindi rosa o vermiglia, rendendoli di fatto «carcasse poco attraenti»<sup>56</sup>.

La sedazione degli "animali da carne" comincia con i tranquillanti, che vengono iniettati o mescolati al cibo. Dopo che l'eccitazione e l'angoscia sono state ridotte al minimo, gli animali vengono immobilizzati con metodi meccanici, chimici o elettrici. Lo scopo non è quello di uccidere immediatamente l'animale, dice Arabella a Jude in *Jude l'oscuro* di Thomas Hardy, ma solo di intontirli e di far sì che comincino a sanguinare mentre il cuore sta ancora battendo, in modo che il sangue fuoriesca.

Curiosamente, mentre gli animali si avvicinano al momento della macellazione, le descrizioni dell'industria della carne utilizzano un linguaggio che implica una volontà da parte degli stessi di compiere i gesti che compiono; più vengono immobilizzati e più finemente le parole che descrivono il processo di macellazione si riferiscono a loro come se fossero liberi e in grado di muoversi, così che i loro movimenti paiono essere assolutamente spontanei: essi «emergono», si «volgono» e «scivolano»<sup>57</sup>. Il concetto della seduzione/sedazione ha prevalso: gli animali sembrano attivi e agenti volontari nello "stupro" delle loro stesse vite.

#### Frammento 5#: Jack lo Squartatore

Le avevo sempre voluto bene nel modo più innocente e meno sensuale che si possa immaginare. Come se il suo corpo fosse rimasto sempre perfettamente nascosto dietro la sua luminosa intelligenza e anche dietro l'equilibrio del suo comportamento e il gusto nel suo modo di vestire. Quella ragazza non mi offriva il minimo spiraglio attraverso il quale potessi intravedere un barlume della sua nudità. E ora, di colpo, la paura l'aveva sventrata come il coltello di un macellaio. Avevo l'impressione di vederla aperta davanti a me, come una carcassa mutilata di vitella appesa a un uncino di macelleria. [...] e all'improvviso ebbi una frenetica voglia di fare l'amore con lei. Per essere più esatti: una voglia frenetica di violentarla<sup>58</sup>.

La sovrapposizione di categorie di donne violentate e di animali macellati è illustrata dalle vicende di Jack lo Squartatore che nel 1888 assassinò otto

56 Cfr. P. Thomas Ziegler, *The Meat we Eat*, The Interstate Printers and Publishers, Danville (IL) 1966, p. 10 e Travers Moncure Evans e David Greene, *The Meat Book*, Charles Scribner's Sons, New York 1973, p. 107.

57 Cfr. P. T. Ziegler, *The Meat we Eat*, cit., p. 30.

58 Milan Kundera, *Il libro del riso e dell'oblio*, trad. it. di A. Mura, Adelphi, Milano 1980, p. 99.

donne. Al centro della sua violenza maschile non vi fu soltanto l'assassinio, ma anche mutilazioni di genitali e senso di possesso attraverso la rimozione dell'utero. Egli si dimostrò esperto nell'utilizzo di attrezzi da macellazione; come concluse il medico legale, si trattava di «qualcuno di molto abile nel maneggiare il coltello»<sup>59</sup>. Mostrò inoltre di possedere un'ottima conoscenza del corpo femminile, smembrandone con precisione parti specifiche:

In effetti, l'obiettivo principale dell'assassino sembra essere stato l'eviscerazione, dopo che la vittima era stata strangolata e sgozzata. Nelle occasioni in cui ha avuto sufficiente tempo a disposizione, l'assassino ha rimosso l'utero e altri organi interni; spesso gli organi interni delle donne erano sparpagliati in giro<sup>60</sup>.

Ad esempio, dopo l'omicidio di Katherine Eddowes, il suo rene sinistro e il suo utero non furono più ritrovati.

L'immagine degli animali macellati perseguitò coloro che si occuparono delle indagini. Il destino di quelle donne fu simile a quello che tradizionalmente è riservato agli animali. In primo luogo, le donne furono smembrate da Jack lo Squartatore in un modo che per più versi rimandava alla macellazione, come risulta evidente dal resoconto del medico legale: «È stata squartata esattamente come un vitello esposto nella vetrina di una macelleria»<sup>61</sup>. Dopo avere visto una delle vittime con l'intestino tenue e parti dello stomaco gettati sopra le spalle, un giovane poliziotto non riuscì più a mangiare carne: «Il cibo mi disgustava. La vista di una macelleria mi nauseava»<sup>62</sup>. Il referente assente della carne d'un tratto diventa presente quando l'oggetto è una donna macellata. In secondo luogo, l'abilità dimostrata da Jack lo Squartatore con lo strumento da macellazione, il coltello, indusse le autorità a sospettare che l'assassino fosse un macellaio, un cacciatore, un addetto al mattatoio o uno specialista in chirurgia. Secondo il rapporto di polizia, «si interrogarono 76 tra macellai e operai dei mattatoi e si indagò sulle loro personalità»<sup>63</sup>. In terzo luogo, uno dei motivi che furono ipotizzati per spiegare l'interesse di Jack lo Squartatore per gli uteri, fu quello secondo cui le donne potessero venir utilizzate come animali da esperimento; si vociferava che un americano pagasse 20 sterline a utero

59 Ronald Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, The Macmillan Co., Toronto 1969, p. 308.

60 Judith R. Walkwitz, «Jack the Ripper and the Myth of Male Violence», in «Feminist Studies», VIII, n. 3, 1982, p. 550.

61 Cit. in R. Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, cit., p. 308.

62 Cit. in J. R. Walkwitz, «Jack the Ripper and the Myth of Male Violence», cit., p. 551.

63 Stephen Knight, *Jack the Ripper: The Final Solution*, Granada Publishing Limited, Londra 1977, p. 59.

per utilizzarli a scopo di ricerca medica e si pensò che Jack lo Squartatore gli procurasse ciò di cui aveva bisogno<sup>64</sup>. Infine, il reverendo S. Barnett, propose di chiudere i mattatoi pubblici, poiché la loro vista favoriva «l'abbruttimento della popolazione in condizioni di sovraffollamento e il degrado dei bambini»<sup>65</sup>.

#### Frammento #6: la macellazione delle donne

Divento ottusa quando cominciano a baluginare parole astratte.  
Vado in cucina a parlare di cavoli e banalità.  
Provo a ricordare e osservare cosa fa la gente.  
Sì, tieni gli occhi aperti, lascia che la voce bisbigli.  
L'economia è lo scheletro, la politica è la carne,  
guarda chi picchiano e chi mangiano<sup>66</sup>.

Il destino degli animali nella macellazione è utilizzato per descrivere l'oppressione delle donne ed è evocato dalle femministe impegnate a contrastarla. Mentre gli animali sono gli oggetti assenti, il loro destino è continuamente richiamato dalla metafora della macellazione. La macellazione è ciò che crea o causa l'esistenza di qualcuno come carne; la macellazione metaforica rinvia di nascosto all'atto violento della macellazione e, al contempo, rafforza l'impressione delle donne stuprate di essere dei "pezzi di carne". Andrea Dworkin osserva che

l'idea prediletta della cultura patriarcale è che l'esperienza possa essere frammentata, che letteralmente se ne possano dividere le ossa, e che se ne possano esaminare i pezzi come se non ne facessero parte, o che si possano considerare le ossa come se non fossero parte di un corpo.

Indugiamo sulla bistecca o sulle cosce di pollo come se non fossero parti di corpi. La dissezione del corpo della cultura compiuta dalla Dworkin acquisisce il suo pieno significato quando consideriamo lo schema dello status degli animali in quanto referenti assenti:

Ogni cosa è divisa: l'intelletto dai sentimenti e dall'immaginazione; l'azione dalla conseguenza; il simbolo dalla realtà; la mente dal corpo. Una parte sostituisce il tutto e il tutto è sacrificato alla parte<sup>67</sup>.

64 R. Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, cit., p. 307.

65 Cit. in R. Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, cit., p. 313.

66 Margie Piercy, *In the men's room(s)*, in *Circles on the Water*, Knopf, New York 1982, p. 80.

67 Dworkin, *Pornography*, cit., p. 67.

La descrizione metaforica della cultura patriarcale offerta dalla Dworkin si fonda sulla consapevolezza del lettore del fatto che gli animali vengono macellati nello stesso modo.

Le immagini della macellazione permettono di diffondere la cultura patriarcale. Una *steakhouse* nel New Jersey si chiamava *La costola di Adamo*. Chi penseranno mai di mangiarsi? *The Hustler*, prima di diventare una rivista pornografica, era un ristorante di Cleveland il cui menù presentava in copertina il sedere di una donna e dichiarava: «Serviamo la carne migliore della città!». Chi è questa carne di qualità? In quello che *The Hustler* definì «L'ultimo numero di sola carne», si vede una donna in un tritacarne. Natiche femminili sono marchiate come «tagli scelti» sulla copertina di un album con lo stesso titolo del gruppo *Pure Food and Drug Act*. Intervistati sulle loro fantasie sessuali, molti uomini evocano «scene pornografiche di pezzi di corpi, senza volto, impersonali: seni, gambe, vagine, culi»<sup>68</sup>. La carne per il consumatore medio è stata ridotta esattamente a questo: pezzi di corpi senza volto, petti, cosce, spalle, natiche. Frank Perdue<sup>69</sup> gioca con le immagini di macellazione sessuale in una locandina che invita al consumo di carne di pollo: «Sei un uomo-petto o un uomo-coscia?»

Un cartellone diffuso nelle macellerie del quartiere Haymarket di Boston raffigurava il corpo di una donna sezionato come quello di un animale macellato, con i vari pezzi suddivisi e catalogati. A proposito di questa pubblicità, Dario Fo e Franca Rame scrissero questa sceneggiatura:

C'era il disegno di una donna nuda, tutta divisa in quarti. Sa [...], come quei cartelloni che si vedono nelle macellerie con su la vacca divisa in regioni come la carta d'Italia. E ogni punto erogeno era pitturato con colori tremendi, a seconda della sensibilità più o meno forte. Per esempio, la lombata, rosso fuoco! Poi la parte qui, dietro il collo, quella che i salumieri chiamano la coppa, violetto; e il filetto della schiena [...] (*cambia tono*) ha visto come è aumentato il filetto! [...] Ah sì, scusi, [...] (*riprende il tono descrittivo*) il filetto arancione!»<sup>70</sup>.

Norma Benney in *All of One Flesh: The Rights of Animals* descrive l'insero centrale di una rivista musicale che

68 Phyllis Chesler, *Men and Pornography: Why They Use It*, in Laura Lederer (a cura di), *Take Back the Night: Women on Pornography*, William Morrow and Company, New York 1980, p. 155.

69 Frank Perdue è stato per anni presidente e direttore generale della *Perdue Farms*, una delle più grandi industrie statunitensi per la produzione di polli [N.d.T.].

70 Dario Fo e Franca Rame, *Una donna sola*, in *Le commedie di Dario Fo*, vol. VIII, Einaudi, Torino 1989, pp. 17-18.

mostrava una donna nuda, a braccia e gambe divaricate, incatenata a un tavolo operatorio in una macelleria, circondata da penzolanti carcasse di animali, coltelli e mannaie, mentre un uomo in grembiule rosso da macellaio era pronto a squartarla con una sega elettrica<sup>71</sup>.

In questo contesto, espressioni colloquiali come “pezzo di sedere”, “sono un uomo-petto” e “sono un uomo-coscia” rivelano la loro origine violenta. Il fatto che gli uomini possano essere definiti “stalloni” o “fusti” non fa che confermare la fluidità del referente assente e rinforza il modo peculiare e aggressivo con cui il termine “carne” viene usato per riferirsi alle donne. Gli uomini posseggono se stessi come “carne”, le donne sono possedute.

Questi esempi illustrano un paradigma di macellazione sessuale metaforica i cui elementi essenziali sono:

- il coltello, reale o metaforico, come strumento prescelto (nella pornografia l'occhio della telecamera prende il posto del coltello nell'ambito della violenza strumentale);
- l'aggressore che cerca di controllare/consumare/degradare il corpo della vittima;
- il feticismo per singole parti del corpo;
- il mangiare carne come fonte dell'immagine di animali macellati

La macellazione sessuale metaforica ricorre nella letteratura e nel cinema, celebrando in tal modo l'immagine della donna violata. Troviamo lo stupro e la susseguente macellazione di una donna nel Vecchio Testamento, in *Giudici*. Un levita permette che la sua concubina venga selvaggiamente stuprata da stranieri: «Essi la presero e abusarono di lei tutta la notte, fino al mattino»<sup>72</sup>. Ella si accaccia davanti alla porta della casa al cui interno c'era il levita. Lui la carica sul dorso dell'asino – non sappiamo se lei sia ancora viva o no – e la porta a casa propria.

Come giunse a casa, si munì di un coltello, afferrò la sua concubina e la tagliò, membro

71 Norma Benney, *All of One Flesh: The Rights of Animals*, in Léonie Caldecott e Stephanie Leland (a cura di), *Reclaim the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, The Women's Press, Londra 1983, p. 148. La Benney cita un inserto fotografico anonimo da «Zig Zag», n. 129, Agosto 1982.

72 *Giudici* 19, 25, *Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, p. 460. Cfr. inoltre Phyllis Trible, *Text of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Filadelfia 1984, pp. 76-77, dove il passo citato è commentato come segue: «[dobbiamo] riconoscere l'attualità di questa storia. [...] La donna in quanto oggetto è ancora catturata, ingannata, stuprata, torturata, assassinata e smembrata. Prendere a cuore questa antica storia significa dunque ammetterne l'attualità». La Trible si riferisce al brutale stupro di gruppo di una donna a New Bedford.

per membro, in dodici pezzi; poi li spedì per tutto il territorio di Israele<sup>73</sup>.

Analogamente, ne *La donna che fugge a cavallo* di D. H. Lawrence, una Nuova Donna sta per essere sacrificata al sole in una grotta da un gruppo di uomini. Il linguaggio di Lawrence evoca sia un consumo letterale che sessuale. Kate Millet offre un'analisi acuta di questo racconto:

Questa è una formula di cannibalismo sessuale: sostituite il pene e la penetrazione con il coltello, l'utero con la caverna, al posto del letto mettete il luogo dell'esecuzione, ed ecco un assassinio col quale acquisire potere sulla propria vittima<sup>74</sup>.

La macellazione sessuale è una componente basilare della sessualità pornografica maschile. Gli infami “*snuff movies*”, pellicole chiamate così perché negli ultimi minuti si assiste alla morte di una donna<sup>75</sup>, celebrano la macellazione della donna come atto sessuale:

Una graziosa bionda, che sembra essere un'assistente di produzione, confida al regista quanto il finale con l'accoltellamento (di una donna incinta) l'abbia sessualmente eccitata. L'attraente regista le chiede se le piacerebbe andare a letto con lui per mettere in scena le sue fantasie. I due cominciano a dimenarsi nel letto, finché lei si accorge che troupe sta ancora filmando. Allora protesta e prova ad alzarsi per andarsene. Il regista prende un pugnale che si trova sul letto e le dice: “Troia, ora avrai quello che desideravi”. Ciò che accade dopo va oltre l'esprimibile. Lui la macella lentamente, profondamente e completamente. L'istintiva repulsione dello spettatore diventa soverchiante per la quantità di sangue, le dita tagliate, le braccia che volano, le gambe tranciate e, ancora, per il sangue che cola come un torrente fuori dalla bocca della ragazza prima che muoia. Ma l'acme deve ancora arrivare. In un momento di pura malvagità, lui le sventra l'addome e ne brandisce le interiora sopra la testa con un urlo di conquista e di orgasmo<sup>76</sup>.

73 *Giudici* 19, 29, *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 460. In *Text of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, cit., p. 90, n 51, la Trible fa notare che il termine ebraico «dividere» usato in questo passaggio «è usato altrove solo per gli animali». Anche Alice Thomas Ellis in *The Sin Eater*, Duckworth, Londra 1977, discute di questo passaggio biblico. Uno dei personaggi femminili «riandava a *Giudici* 19 e al terribile paese dei beniaminiti, domandandosi contro la sua stessa volontà in che modo il levita avesse macellato la sua concubina – con quale tecnica l'avesse smembrata in dodici pezzi: uno per ogni tribù di Israele. [...] Le persone non si dividono naturalmente in dodici pezzi, ma in undici. Se il Levita fosse stato incline alla simmetria – era sicura che lo fosse per come lo conosceva –, si sarebbe dovuto contrariare per la seccante incapacità del corpo umano di separarsi in dodici pezzi di uguali dimensioni» (*Ibidem*, p. 145).

74 Kate Millet, *La politica del sesso*, trad. it. di B. Oddera, Bompiani, Milano 1979, p. 357.

75 “Snuff” significa “spegnere” e, in questo caso, è riferito alla vita di una persona [N.d.T.].

76 Beverly LaBelle, *Snuff – The Ultimate in Woman-Hating*, in L. Laderer (a cura di), *Take Back The Night*, cit., pp. 273-274. Riflettendo sulla scena dell'omicidio nella doccia in *Psycho*, Kaja Silverman osserva: «Quando inizia l'accoltellamento, c'è un taglio cinematografico per quasi ogni colpo inferto alla vittima. La similitudine implicita è troppo evidente per essere ignorata: la cinepresa è letale, anch'essa uccide e disseziona», in *Subject of Semiotics*, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 211.

Gli *snuff movies* sono l'apoteosi della macellazione sessuale metaforica, incorporandone tutte le componenti necessarie: il pugnale come strumento, la vittima femminile, la profanazione del corpo e il feticismo per alcune parti femminili. Anche quando la vittima reale non esiste, lo *snuff* ci serve da promemoria di ciò che accade quotidianamente agli animali.

Nell'interpretazione di storie di violenza sulle donne, le femministe hanno fatto ricorso allo stesso insieme di immagini culturali dei loro oppressori. Le critiche femministe avvertono la violenza insita nelle rappresentazioni che collegano sessualità e consumo e hanno definito questo nesso come «arroganza carnivora» (Simone de Beauvoir), «ingordigia ginocida» (Mary Daly), «cannibalismo sessuale» (Kate Millet), «cannibalismo psichico» (Andrea Dworkin), «cannibalismo metafisico» (Ti-Grace Atkinson). Il razzismo, quando si intreccia con il sessismo, è stato definito da Bell Hooks su una serie di distinzioni basate sul carnivorismo:

La verità è che – nell'America sessista, dove le donne sono estensioni oggettivate dell'ego maschile – le donne nere sono state etichettate come hamburger e le donne bianche come costole di prima scelta<sup>77</sup>.

Queste teoriche femministe ci conducono al punto d'intersezione tra l'oppressione delle donne e l'oppressione degli animali. Poi, però, compiono un'immediata marcia indietro, collegando la funzione del referente assente solo alla questione delle donne e non a quella animale, riflettendo così la cultura patriarcale. Ricorrere a simboli e similitudini che esprimono umiliazione, mercificazione e violazione è un tentativo comprensibile di mettere ordine in una realtà sessuale femminile violentemente frammentata. Quando usiamo la carne e la macellazione come metafore dell'oppressione femminile, esprimiamo il nostro personale grido di dolore universale, ma riduciamo al silenzio il primigenio stridio suino di dolore di Ursula Hamdress.

Quando le femministe radicali usano, come se fossero letteralmente vere, metafore animali in relazione alle donne, esse si appropriano e sfruttano

<sup>77</sup> Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1997; Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1978, p. 31; Andrea Dworkin, *Woman Hating*, E. P. Dutton & Co., New York 1974, p. 63; Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odissey*, Links Books, New York 1974, pp. 57-63; Bell Hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End Press, Boston 1981, p. 112. Ciascuna di queste pensatrici femministe commenta aspetti specifici della cultura patriarcale e questo elenco non rende adeguatamente conto degli assunti teorici in questione. Ciò che mi affascina è che ogni scrittrice gravita attorno a metafore di macellazione e consumo.

metaforicamente ciò che viene realmente fatto agli animali. Si potrebbe affermare che l'uso di queste metafore sia altrettanto oppressivo dell'immagine di Ursula Hamdress come modella: da qualche parte una scrofa anonima è stata vestita, messa in posa e fotografata. Era stata sedata perché rimanesse ferma o, forse, era già morta? Non includendo nella propria visione il destino di Ursula Hamdress, il pensiero femminista radicale partecipa linguisticamente allo sfruttamento e alla negazione del referente assente. Esso macella lo scambio culturale animale/donna raffigurato nello schema del referente assente e rivolge il proprio interesse solo alle donne, accettando così quel referente assente, che è parte della stessa struttura che vorrebbe modificare<sup>78</sup>.

Ciò che manca in gran parte del pensiero femminista che fa uso di metafore basate sull'oppressione animale per mettere in luce l'esperienza delle donne, è la realtà che si nasconde dietro la metafora. Il linguaggio delle teoriche femministe dovrebbe invece descrivere e sfidare l'oppressione, riconoscendo fino a che punto queste due forme di oppressione sono culturalmente analoghe e interdipendenti. Analogamente, gli animalisti dovrebbero diffidare di una retorica che si basa sul ricorso metaforico allo stupro per descrivere ciò che accade agli animali, ma che non fonda la propria analisi su un preciso riconoscimento del contesto sociale in cui avviene lo stupro delle donne nella nostra cultura. Il prestito metaforico che, pur facendo riferimento alla violazione, manca di denunciare la violenza originaria, si condanna a non riconoscere l'interconnessione tra le diverse forme di oppressione. Il nostro obiettivo dovrebbe invece essere quello di opporre resistenza alla violenza che separa la materia dallo spirito, al fine di eliminare il dispositivo che produce i referenti assenti.

Sarebbe bello poter pensare che tutto ciò di cui abbiamo discusso finora sia solo un insieme di concetti, idee e «parole astratte» su come funzionano le immagini: che non ci siano né carne né cucina. Ma i pezzi di carne esistono così come le cucine che li ospitano. Gli animali sono spesso espressione del referente assente nel nostro linguaggio, ma ciò deve cambiare. E se, facendo nostra la risposta di Marge Piercy alle «parole astratte», entrassimo in cucina e considerassimo non solo «chi picchiano», ma anche «chi mangiamo»? Nell'incorporare il destino degli animali nella nostra visione, non potremmo

<sup>78</sup> È stata Carol Barash a proporre l'espressione «macella la metafora» per indicare la dipendenza della teoria radicale femminista dall'immagine delle donne (e degli animali) smembrati violentemente.

non imbatteci in altre questioni: il rapporto tra imperialismo e sostituzione di una dieta carnivora bianca alle tradizioni alimentari dei popoli di colore; le implicazioni ecologiche di ciò che considero la quarta fase del mangiare carne, ossia il consumo istituzionalizzato di animali d'allevamento intensivo (dopo la fase 1 di quasi assenza di alimentazione carnea, la fase 2 caratterizzata dal consumo di carne di animali selvatici e la fase 3 dove si è assistito al consumo di carne di animali addomesticati); il significato della nostra dipendenza da "proteine femminili" derivate da latte e uova; il problema del razzismo e del classismo che sorge quando consideriamo il ruolo dei paesi industrializzati nel decidere quali siano le proteine di "qualità migliore". Tutto questo è parte della politica sessuale della carne.

C'è un mondo di connessioni vive e pulsanti, che attende di essere incorporato nella nostra elaborazione teorica; il prossimo passo, che è ragionevole aspettarsi, nello sviluppo del pensiero femminista dovrebbe consistere nella politicizzazione dell'ambiguità e degli slittamenti insiti nelle metafore di violenza sessuale, insieme alle loro origini sociali, storiche e animali.

*Traduzione dall'inglese di Eva Melodia.*





# Territori delle pratiche

Katherine Perlo

## **Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali**

### **Introduzione**

Tra gli animalisti non vi è accordo se abbiano maggior validità ed efficacia gli argomenti empirici, quelli basati su dati di fatto (come, per esempio, quelli inerenti l'alimentazione) o quelli etici, basati su valori (come l'ingiustizia associata all'arrecare danno a esseri senzienti). In questo saggio, tratterò di argomenti "estrinseci" e "intrinseci", distinzione che solo in parte corrisponde alla coppia empirico-etico, e sosterrò che le campagne a favore dei diritti animali procederebbero molto più speditamente qualora venissero impiegati argomenti intrinseci.

Gli "argomenti estrinseci" sono quelli che si impegnano a sostenere una causa (e il principio che ne sta alla base) appellandosi a considerazioni politiche, storiche e logiche separabili dalla causa e dal principio stessi. Gli "argomenti intrinseci" si basano invece su considerazioni interne e inseparabili dalla causa e dal principio. Qui la causa in questione è quella della liberazione animale e il principio quello dell'uguaglianza morale delle varie specie.

L'affermazione, per esempio, che il vegetarianesimo (idealmente il veganismo) contribuisca alla riduzione della sofferenza animale è un argomento intrinseco. Il vegetarianesimo, però, può anche essere giustificato con motivazioni estrinseche appellandosi ai vantaggi che una dieta vegetariana comporta in termini di preservazione dell'ambiente. Il vegetarianesimo, però, è separabile dalla questione ambientale, perché è logicamente possibile che i due argomenti non siano connessi e l'ambientalismo sia una questione politica autonoma. Al contrario, non è possibile separare il vegetarianesimo dal benessere animale, dal momento che la parola vegetarianesimo, indipendentemente dalla sua

etimologia, significa rifiuto della carne o di tutti i prodotti animali. Si potrebbe sostenere che il “benessere animale” sia una questione indipendente, dato che ci sono altri modi, oltre al vegetarianesimo, per diminuire la sofferenza degli animali. Oppure si potrebbe promuovere il vegetarianesimo solo per questioni legate alla salute umana. Tuttavia, se si intendono promuovere i diritti animali, il vegetarianesimo è l’argomento principe per ragioni intrinseche, cioè per il benessere stesso degli animali.

Sostenere le ragioni intrinseche non è una questione di purezza ideologica; piuttosto risponde al bisogno di raggiungere un pubblico che, anche se parzialmente simpatetico con alcune nostre idee, è ancora lontano dal prendere in considerazione un cambiamento radicale delle sue abitudini alimentari. Anche se, quando ci confrontiamo con altri, ad un certo punto sorgono sempre obiezioni del tipo: «Sì, è terribile, ma è giustificato se serve a salvare vite umane», oppure «Sì, è terribile e ingiustificabile, ma abbiamo altre cose (per esempio che hanno a che fare con l’umano) più importanti a cui pensare», è nel nostro interesse affrontare lo specismo a testa alta evitando di affidarci ad argomenti estrinseci meno provocatori – «scenari esistenti e condivisi» nella formulazione di Yates<sup>1</sup> –, che tacitamente relegano i “diritti animali” e le conseguenti richieste politiche a posizioni marginali ed “estremistiche”. Oltre a non far parte della questione dei diritti animali, gli argomenti estrinseci possiedono implicazioni inconsistenti ed evasive, che possono lasciare il pubblico dubbioso, confuso e incapace di comprendere con precisione che cosa ci sia di sbagliato nel modo in cui trattiamo gli animali.

È indubbio che gli argomenti estrinseci possano avere effetti positivi. Se per motivi non animalisti, anche una sola persona fosse diventata vegan o avesse contrastato la vivisezione e un’altra avesse intrapreso il cammino nella giusta direzione, eliminando la carne rossa, questo avrebbe comunque rappresentato un beneficio per gli animali e per il pianeta. Ciò che è assolutamente necessario per liberare miliardi di animali è, però, una *trasformazione qualitativa* nella mente delle persone. Senza un *mutamento del paradigma morale*, non potrebbero mai esserci motivazioni sufficienti per soprassedere al proprio interesse personale di utilizzare gli animali né a combattere quello dei politici impegnati a difendere tenacemente le industrie basate sullo sfruttamento animale.

1 R. Yates, «A movement toward a movement for animal rights?», in «Arkangel» 2006, <http://www.arkangelweb.org/features/20060326amovementtowardmovement.php>.

## Argomenti: tipi e sottotipi

Per quanto riguarda gli argomenti estrinseci, affronterò il ricorso alle celebrità, la connessione tra diritti umani e diritti animali e gli appelli alla convenienza. Per quanto concerne gli argomenti intrinseci, mi riferirò invece alla compassione e alla critica dello specismo. Quest’ultima ha due componenti principali: l’asserzione dell’uguaglianza morale e la descrizione e il ripudio dell’ideologia del dominio. Considererò come risposte alle innumerevoli forme di sfruttamento e abuso degli animali solo il vegetarianesimo e l’antivivisezionismo, perché ciò a cui si oppongono comporta il maggior sacrificio di animali e, quindi, è lì che è più importante intervenire.

Nella pratica animalista, argomenti estrinseci e intrinseci solitamente convivono. L’animalista probabilmente desidererebbe focalizzarsi su aspetti intrinseci, ma può ritenere che essi siano insufficienti e che necessitino di essere integrati con questioni estrinseche. Lewis<sup>2</sup> offre alcuni esempi delle complicazioni in cui si può incorrere optando per questo approccio:

Si potrebbe dedurre [...] che gli animalisti vogliono sostenere che le *caratteristiche comuni* tra individui umani e animali rendano ingiustificabile la sperimentazione animale. Quando, però, impiegano argomentazioni scientifiche, rivendicano esattamente l’opposto: gli esperimenti sugli animali sono sbagliati perché gli altri animali sono *diversi* da noi! [...]. Si riducono a sostenere che “Siamo tutti uguali, ma non troppo”.

Una formulazione simile è debole e inconsistente poiché gli animali sarebbero sufficientemente uguali a noi da indurre a richiedere che la vivisezione venga abolita e, allo stesso tempo, appena un po’ diversi da noi da renderne i risultati completamente inapplicabili agli umani. Indipendentemente dal fatto che sia vero o meno, ciò non contribuisce certo a sostenere una posizione forte e coerente.

In realtà, questa è l’immagine speculare della posizione confusa propria dei vivisettori, che affermano che gli animali sono abbastanza diversi da noi da rendere la vivisezione moralmente accettabile, ma abbastanza simili da permettere di ottenere risultati validi. Invece di evidenziare una tale confusione, alcuni abolizionisti involontariamente la riproducono. È vero, noi siamo e non

2 N. Lewis, «Bad science or bad argument: the role of science arguments in the animal experimentation debate», Communications Department, University of Pittsburgh, 2004, <http://www.vegetus.org/essay/aexp.htm>.

siamo uguali agli altri animali, ma tale affermazione viene interpretata da un'opinione pubblica poco esperta e conservatrice come un tentativo disperato di trarre un qualche vantaggio da argomenti contraddittori.

Le questioni estrinseche possono essere utilizzate in un contesto di argomenti intrinseci, ad esempio come rassicurazione sul fatto che il vegetarianesimo o l'abolizione della vivisezione possono anche avere effetti positivi sulla salute o sulla medicina, a patto, però, che vengano assegnati ad un ruolo subordinato, pena la compromissione della questione principale che deve essere intrinseca ed etica. Nell'ambito della presente analisi, tratterò separatamente i due tipi di argomenti e i rispettivi sottoargomenti.

## Argomenti estrinseci

### - Il ricorso alle celebrità

Gli attivisti animalisti fanno spesso riferimento a personaggi famosi, quali Leonardo da Vinci, Perce Shelley, George Bernard Shaw e Gandhi (per non parlare di popstar e attori), che furono o sono vegetariani. Ci sono molte opere che dimostrerebbero che anche Gesù fosse vegetariano<sup>3</sup>.

Walters e Portmess commentano così una tale scelta tattica:

Il vegetarianismo etico è indebolito e non rafforzato dal citare in modo acritico "sostenitori" dal nome altisonante che a malapena hanno scritto un paio di righe al riguardo<sup>4</sup>.

L'argomento sarebbe comunque debole anche se tutti i grandi nomi a cui si fa ricorso fossero famosi per aver militato con convinzione nel movimento animalista. In effetti, per ogni vegetariano famoso ci sono più di cento carnivori famosi, e, allora, a chi bisogna dar retta? Anche se si può pensare che i pochi vegetariani siano più importanti dei corrispettivi carnivori per la qualità delle loro idee e per quella dei risultati raggiunti, siamo sicuri di poter accettare il loro punto di vista su tutto? E se no, perché accettare il loro punto di vista

<sup>3</sup> Cfr., ad es., L. Regenstein, *Replenish the Earth*, Crossroad, New York 1991 e K. Akers, *The Lost Religion of Jesus*, Lantern Books, New York 2000.

<sup>4</sup> K. S. Walters e L. Portmess, *Preface*, in Id. (a cura di), *Religious Vegetarianism from Hesiod to the Dalai Lama*, State University of New York Press, Albany 2001, p. x.

sull'alimentazione carnea, se non perché già si condivide una tale scelta?

Gli stessi problemi valgono anche quando ci si richiama ad antivivisezionisti famosi, quali Albert Schweitzer<sup>5</sup>, Victor Hugo<sup>6</sup>, i Cardinali Newman e Manning<sup>7</sup>, Lev Tolstoj<sup>8</sup>, Mark Twain<sup>9</sup> e Elena Blavatsky<sup>10</sup>. Anche tra gli abolizionisti, infatti, possiamo trovare personaggi dalle dubbie qualità, come Bismarck e Carlyle<sup>11</sup>, ed è una posizione difficilmente sostenibile quella per cui ci si appella alla loro autorevolezza quando ci serve, ma si rifiutano le loro idee quando sono in disaccordo con le nostre.

L'inconsistenza della tattica "celebrità amica" deriva dalla sua irrilevanza rispetto alla questione dei diritti animali. Può infondere speranza, a noi convinti liberazionisti, sapere che filantropi tipo Cesar Chavez e la moglie e il figlio di Martin Luther King siano vegetariani e, sicuramente, una persona che avesse già preso in considerazione, per motivi animalisti, la possibilità di eliminare la carne dalla propria dieta potrebbe venir convinta in maniera definitiva dal fatto che modelli positivi di comportamento abbiano compiuto tale scelta. Ma lo specista ignorerà il vegetarianesimo delle celebrità in quanto irrilevante. Potrebbe, però, essere importante utilizzare l'opinione scritta di una celebrità. Le parole, più che le persone che le hanno pronunciate, sono l'aspetto importante da prendere in considerazione.

### - Persone famose che hanno contribuito al benessere sia degli umani che degli animali

Ruesh sostiene che «non è difficile trovare antivivisezionisti che si sono distinti per servizi resi all'umanità»<sup>12</sup>. Schwartz afferma che «seppure esistono persone che amano gli animali e sono crudeli con gli umani, alcuni dei più famosi filantropi della storia sono stati vegetariani»<sup>13</sup>. Queste osservazioni vengono utilizzate per controbattere alle accuse di misantropia mosse agli animalisti; esse tuttavia, non solo fanno appello al principio di autorità, ma implicitamente

<sup>5</sup> M. Fadali, *Animal Experimentation: A Harvest of Shame*, Hidden Springs, Los Angeles 1996, p. 53.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>7</sup> H. Ruesch, *Imperatrice nuda*, Civis, Roma 1989, p. 250.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>10</sup> T. Page, *Buddhism and Animals*, UKAVIS, Londra 1999, p. 174.

<sup>11</sup> H. Ruesch, *Imperatrice nuda*, cit., p. 141.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>13</sup> R. Schwartz, *Questions and answers*, in R. Kalechofsky (a cura di), *Judaism and Animal Rights*, Micah, Marblehead (MA) 1992, p. 238.



avallano anche l'idea della superiorità umana, in quanto cercano di giustificare la difesa degli animali associandola alla solidarietà tra umani.

In questo ambito, è interessante notare l'assenza di affermazioni analoghe nei discorsi degli attivisti per i diritti umani. Il portavoce delle associazioni per i diritti dell'infanzia non sentono il bisogno di dichiarare che si occupano anche di diritti animali. Solo gli attivisti animalisti sottolineano che, sia in Gran Bretagna sia negli Stati Uniti, i fondatori delle prime associazioni per la tutela dell'infanzia hanno dato vita anche ad associazioni di difesa degli animali (quali la SPCA – Società di prevenzione della crudeltà sugli animali<sup>14</sup>). Ma né l'Associazione britannica per la tutela dell'infanzia, né quella americana, si prendono la briga di fare altrettanto. Perché dovremmo metterci sulla difensiva dichiarando che ci occupiamo anche di umani (ammettendo così tacitamente che la nostra causa è impopolare e marginale)?

La questione non è retorica, poiché se dedichiamo il nostro tempo a favore degli animali, stiamo sicuramente sottraendolo agli umani (a meno che ci si rifaccia ad una visione olistica secondo cui tutte le buone cause si rafforzano a vicenda e, quindi, aiutando gli animali si aiutano, in prospettiva, anche gli umani). In effetti, quando si decide come occupare il proprio tempo, si sa che se un'attività prende più spazio, un'altra ne perde. Chi raccoglie fondi per l'*Oxfam* (Comitato per l'aiuto delle vittime di carestia) sta sottraendo tempo al *Respect Party* (Partito di sinistra britannico che si batte per la pace e l'eguaglianza e contro il razzismo e le privatizzazioni) e viceversa. Ma agli occhi dell'opinione pubblica, questo va bene perché, nonostante si possa preferire una o l'altra delle due cause, entrambe riguardano comunque gli umani e, quindi, sono moralmente identiche.

Quando sono gli animali a competere per le "risorse" politiche, allora è un'altra faccenda. In questo caso, ci viene detto che

non è per nulla chiaro [...] come mai così tanti inglesi preferiscano protestare contro le ingiustizie verso gli animali piuttosto che indirizzare le proprie energie a favore dei bisogni dei propri simili<sup>15</sup>.

Se tale ragionamento venisse svolto logicamente, tutte le associazioni

14 Cfr., ad es., H. Ruesch, *Imperatrice nuda*, cit., p. 109 e A. Linzey, *Teologia animale*, Edizioni Cosmopolis, Torino 1998, p. 39.

15 Trevor Parfitt cit. in C. Hollands, *Compassion is the Bugler*, MacDonald, Edinburgo 1980, p. 117.

e le leggi per la protezione degli animali dovrebbero essere abolite in modo da liberare risorse organizzative e forze di polizia fino al momento in cui ogni problema umano fosse risolto. In effetti, ciò è stato rivendicato, in maniera quasi letterale, in un annuncio del gennaio 2007 di *Enable*, un gruppo di supporto alla disabilità, dove si sosteneva: questa organizzazione «intende pubblicizzare che le associazioni di assistenza agli animali attraggono quasi il doppio dei donatori delle associazioni a favore dei disabili»<sup>16</sup>. E così non esitano a mostrare un disabile che domanda: «Se mangiassi da una ciotola per cani, mi amereste di più?»<sup>17</sup>.

Siccome non possiamo negare che il tempo trascorso ad occuparsi di animali rappresenta, da un punto di vista miope, un costo per le questioni politiche intraumane, la giusta risposta ad osservazioni come quella di Parfitt è quella di affermare l'uguaglianza morale di animali e umani. Rivendicazioni del tipo: «Ma ci occupiamo anche di umani; William Wilberforce era un antischiavista; la settimana scorsa ho partecipato ad una manifestazione pacifista», equivalgono ad utilizzare un'attività ritenuta "importante" per giustificare un'azione legittima, ma considerata "irrilevante". Tale argomentazione, allontanandosi dalle nostre reali preoccupazioni, regala spazi allo specismo.

Se accettiamo questo modo di argomentare, i nostri ragionamenti non saranno mai sufficientemente convincenti per l'opinione pubblica, perché gli specisti sosterranno che sia noi che Wilberforce avremmo dovuto spendere *tutto* il nostro tempo libero per le questioni umane. Anche se il nostro scopo è semplicemente quello di tarare la bilancia e promuovere l'uguaglianza e anche se ci sentiamo parte di un progetto di liberazione globale, gli specisti controbatteranno comunque che «ci occupiamo più degli animali che delle persone!». Ad essi dovremmo, allora, rispondere: «Sì, questo è vero per le campagne pubbliche, poiché gli animali ne hanno più bisogno, a causa del peggior trattamento che ricevono, della loro totale impotenza e dell'indifferenza del sistema politico nei loro confronti». Questo dovrebbe essere il tenore delle nostre risposte piuttosto che insistere debolmente sul fatto che noi (e le celebrità a cui facciamo appello) siamo persone per bene e che manifestiamo anche per cause umanitarie.

16 C. MacDonald, «Row as charity posters compare disabled to pets», in «The Herald», 11 January 2007, <http://www.theherald.co.uk/news/78484.html>.

17 J. Robins, «Enable Scotland's controversial new campaign posters», e-mail da john@jrobins.force9.co.uk e da scotland@animalrightsalliance.org.uk, 2007.

Con questo non sto sostenendo che, in quanto animalisti, non dovremmo abbracciare altre cause che ci stanno a cuore. Ma queste attività, che siano condotte da noi stessi o da personaggi famosi, non dovrebbero essere presentate come una componente della questione dei diritti animali.

*- Il legame tra diritti umani e diritti animali*

L'associazione tra diritti umani e diritti animali presenta gli stessi problemi dell'«umanitarismo trans-specifico». Certo, alcune persone sono passate dall'attivismo a favore dei diritti umani a quello per i diritti animali per vari motivi, come quelli elencati da Henry Spira:

Per me, la liberazione animale è un'espansione della liberazione umana [...]. I liberazionisti [...] si identificano con i più deboli e i più indifesi, le vittime, coloro che vengono dominati, oppressi e sfruttati. E gli animali non umani sono quelli che soffrono più intensamente, in maniera ubiquitaria e in continuo aumento, in modo sistematico e socialmente accettato<sup>18</sup>.

Anche se, per motivi biografici, Spira è immune da pregiudizi a favore della nostra specie, nel vasto pubblico il collegamento da lui compiuto può evocare l'esistenza di doveri limitati e indiretti nei confronti degli animali, se non addirittura che, all'occorrenza, gli umani vengono per primi. In effetti, le analogie col razzismo, il sessismo, la schiavitù, l'Olocausto e i «casi marginali» umani (per esempio, i comatosi) spesso non solo sono fallimentari, ma ci si ritorcono contro, perché il pubblico si indigna quando si paragonano vittime umane con gli animali. Anche il sottolineare che il punto di paragone è l'*oppressione delle* vittime umane e animali è inutile, poiché lo specista reinterpreterà immediatamente il ragionamento per adattarlo al proprio disgusto per l'identificazione con i non umani.

Neppure serve insistere sul fatto che non vogliamo degradare gli umani ma semplicemente innalzare gli animali, perché anche questo tipo di considerazione viene vista come una minaccia alla differenza che da millenni fonda la dignità dell'essere umano. Consideriamo la difesa di Blakemore degli esperimenti sulle grandi scimmie antropomorfe, in cui di fatto celebra la vivisezione. Nascondendosi dietro la foglia di fico della preoccupazione per la salute umana, sostiene che è per principio contro l'abolizione di tali esperimenti perché essa confonderebbe il confine tra persone e animali:

18 H. Spira, *Animal rights – fighting to win*, in R. Kalechofsky, *Judaism and Animal Rights*, cit., p. 338.

Sono preoccupato sul dove viene posto il confine della considerazione morale. In questo ambito, c'è solo una definizione certa di dove passi tale confine ed è tra la nostra specie e le altre<sup>19</sup>.

Di fronte a opinioni simili, possiamo solo dire, molto prudentemente, che diritti umani e animali coesistono «a condizione che i diritti umani non includano il 'diritto' di sfruttare gli animali»<sup>20</sup>.

Temo che il motto «Una sola lotta, una sola battaglia» esista più nella retorica degli attivisti animalisti<sup>21</sup> che nella mente dell'opinione pubblica generale o di chi è impegnato nella difesa dei diritti umani. Esso non era certo parte delle preoccupazioni di *Amnesty International* quando, nel 1977-78, approvò la conduzione di ricerche sugli effetti della tortura basate sull'utilizzo di maiali<sup>22</sup>. E neppure faceva parte della visione della rappresentante spagnola dell'organizzazione, Delia Padron, quando sostenne

«di essere sorpresa dalla richiesta di riconoscere diritti umani alle grandi scimmie quando questi non sono ancora accordati a molti esseri umani»<sup>23</sup>.

Quando si presenta il parallelismo tra diritti/liberazione umana e animale, gli attivisti dovrebbero domandarsi se non stiano approfittando della rispettabilità del movimento per i diritti umani invece che promuovere le proprie istanze.

*- Gli appelli alla convenienza*

Gli argomenti a favore del vegetarianesimo e dei diritti animali fanno spesso ricorso a considerazioni opportunistiche, quali la salute umana, l'ambiente, la povertà e la pace mondiale.

In passato, gli ordini monastici sostennero il vegetarianesimo con argomenti salutistici per poter sopravvivere, dal momento che la Chiesa lo considerava un'eresia:

I motivi etici a favore del vegetarianesimo vennero messi da parte, mentre vennero ammesse come legittime le preoccupazioni per questioni di salute<sup>24</sup>.

19 Anon, «Scientists and scholars speak out against testing on apes», in «Arkangel News», [www.arkangelweb.org/international/uk/20060607aperesearch.php](http://www.arkangelweb.org/international/uk/20060607aperesearch.php), 7 giugno 2006.

20 R. Lee, «Fighting talk», in «Arkangel», <http://www.arkangelweb.org/interviews.ronnielee.php>, 2006.

21 Cfr., N. Taylor, «Luddites or limits? The attitudes of animal rights activists towards science», in «Animal Liberation Philosophy and Politics Journal», vol. 2, 2005, pp. 1-16.

22 B. Noske, *Beyond Boundaries*, Black Rose, Montreal/New York/Londra 1997, p. 37.

23 Deutsche Presse-Agentur, «Spain may grant 'rights' to great apes», 26 Aprile 2006, [http://science.monstersandcritics.com/news/printer\\_1158607.php](http://science.monstersandcritics.com/news/printer_1158607.php).

24 K. Akers, *The Lost Religion of Jesus*, cit., p. 133.

È facile vedere il parallelismo con parte dell'attivismo attuale, per il quale i diritti animali appaiono così screditati – l'“eresia” medievale corrisponde al moderno “estremismo” – che fare appello ad altri vantaggi sembra più realistico e più sicuro.

Richard Schwartz sostiene il vegetarianesimo per motivi salutistici, compassione per gli animali, distribuzione delle risorse, difesa dell'ambiente<sup>25</sup> e per favorire la pace. Egli fa ricorso a quest'ultimo motivo in quanto la fame nel mondo e il danno ambientale sono entrambi aggravati dalla produzione di carne e la scarsità di cibo può favorire l'insorgere di guerre<sup>26</sup>. Sulla *homepage* di *Viva!*<sup>27</sup>, un gruppo pro-vegetarianismo, la preoccupazione per gli animali è messa all'ultimo posto:

Mangiare carne è causa del degrado ambientale, danneggia la salute umana, contribuisce alla fame nel mondo e infligge enormi sofferenze a miliardi di animali. Viva! ritiene che la soluzione di tutti questi problemi sia nelle nostre mani: il miglior modo di fermare la distruzione e la crudeltà è di smettere di mangiare animali, ora.

*Viva!* si occupa principalmente di animali; sulla sua *homepage*, dove si sostengono le campagne contro gli allevamenti intensivi, lampeggia il seguente messaggio: «Ogni 7 secondi una pecora viene sgozzata in un mattatoio del Regno Unito». A proposito di una manifestazione provegetarianesimo di successo, si afferma:

Penso che ciò indichi un cambiamento radicale nell'atteggiamento delle persone per quanto riguarda la crudeltà sugli animali, la salute e lo stato del pianeta.

Almeno qui gli animali sono messi al primo posto, ma la loro sofferenza non è comunque considerata un motivo sufficiente per giustificare il vegetarianesimo.

Anche gli antivivisezionisti più eticamente impegnati utilizzano dati che sono elenchi di risultati falsamente negativi o falsamente positivi derivati dalla sperimentazione animale e delle asserzioni di illustri studiosi circa la non scientificità della vivisezione. Lo slogan della *National Anti-Vivisection Society* dichiara che gli esperimenti sugli animali sono «inattendibili, immorali, inutili»<sup>28</sup> – come se fosse meglio e più prudente infilare la rivendicazione etica tra due

25 R. Schwartz, *Questions and answers*, in R. Kalechofsky (a cura di), *Judaism and Animal Rights*, cit., p. 233.

26 *Ivi*, p. 64.

27 *VIVA!*, *Homepage*, 2006, [www.viva.org.uk](http://www.viva.org.uk).

28 *National Anti-Vivisection Society*, *Homepage*, 2006, [www.NAVS.org.uk](http://www.NAVS.org.uk)

considerazioni antropocentriche.

Noah Lewis cita parecchie associazioni antivivisezioniste o animaliste che basano la loro azione essenzialmente su rivendicazioni contro la “cattiva scienza”, mettendo la questione animale in secondo piano. Di più: ci sono gruppi, come il PCRM (*Physicians Committee for Responsible Medicine* - Comitato medico per una medicina responsabile), che negano di essere motivati da preoccupazioni animaliste e basano le loro argomentazioni esclusivamente sulla salute umana. Il loro vero intento, però, si svela comunque. Il PCRM afferma «di non aver problemi a collaborare con la PETA [...] molti dei suoi membri e dipendenti sostengono i diritti animali»<sup>29</sup>. Il loro atteggiamento è al contempo timido e ambiguo, ma la loro elusività risulta inutile, dato che «nella comunità medica sono percepiti come un gruppo animalista»<sup>30</sup> o, come sarei tentata di dire, come un finto gruppo animalista. L'appello alla salute umana risulta sospetto anche se – o soprattutto se – gli attivisti manifestamente supportano i diritti animali. Quando un'organizzazione fondata per promuovere il vegetarianesimo o per combattere la vivisezione su basi principalmente animaliste, sventola trionfalmente l'ultima scoperta salutistica o lo scandalo di un farmaco tossico, l'opinione pubblica, comprensibilmente, sospetta un secondo fine e il movimento perde credibilità.

A parte il fatto di apparire disoneste, tali motivazioni opportunistiche non superano l'esperimento mentale basato sulla domanda: «Ci si comporterebbe così se si trattasse di umani?». In questo caso, riferirsi alle violazioni dei diritti umani è utile perché ci mostra che il nostro approccio prevede un doppio standard. Nel caso di umani oppressi, non argomenteremmo mai in loro favore facendo ricorso al tipo di motivazioni estrinseche che utilizziamo quando si tratta di animali. Come osserva Lewis:

Anche se gli schiavi erano indispensabili nella produzione del tabacco, gli abolizionisti non ricorsero mai a motivazioni che sostenevano che la schiavitù andava abolita perché favoriva l'insorgenza di malattie polmonari. Alcuni attivisti animalisti, invece, fanno proprio un ragionamento simile. Gli antischiavisti, probabilmente, non protestarono neppure perché vi era un surplus di produzione di cotone (ossia che il lavoro degli schiavi, come alcuni esperimenti scientifici, poteva spesso essere ridondante)<sup>31</sup>.

29 N. Lewis, «Bad science or bad argument: the role of science arguments in the animal experimentation debate», cit.

30 *Ibidem*.

31 N. Lewis, «Bad science or bad argument: the role of science arguments in the animal experimentation debate», cit.

### Analogamente Proctalgia scrive:

Nessuno argomenterebbe contro gli esperimenti sugli ebrei perché “furono infruttuosi”. Saremmo invece inflessibili nel sostenere che, anche se la sperimentazione sugli ebrei avesse prodotto importanti risultati scientifici (e ce ne sono stati: ad es., le graffette operatorie), essa era comunque immorale<sup>32</sup>.

E anche se la crudeltà fosse menzionata come primo motivo per il ripudio di tale pratica, l'aggiunta di un'ulteriore ragione che avesse a che fare con gli interessi degli aguzzini sarebbe considerata umiliante per le vittime. Chi protesterebbe mai contro la tortura di umani con olio bollente perché ritenuta crudele e anche perché causa di uno spreco di risorse?

Eppure Peter Singer, dopo aver scritto sette paragrafi per descrivere gli orrori dell'allevamento industriale, ne aggiunge altri due per mostrare che la pratica è anche inefficiente; dando ugual peso a questi due fatti, diventa possibile affermare: «La produzione di carne non solo è inumana, ma anche inefficiente»<sup>33</sup>.

La BUAV (*British Union for the Abolition of Vivisection*) afferma che i primati

imparano presto ad aver paura dei tecnici di laboratorio che li hanno precedentemente fatti soffrire. Ciò è causa di stress per cui spesso urlano quando vengono trascinati fuori dalle gabbie<sup>34</sup>.

Ma immediatamente aggiunge che il suo ultimo rapporto fornisce parecchi esempi che dimostrano come i primati siano modelli rudimentali – e spesso fuorvianti – per le malattie umane.

Consideriamo ora i commenti della *National Anti-vivisection Society*<sup>35</sup> circa gli studi sulle ustioni eseguiti su cani da ricercatori cinesi. Si inizia facendo notare che: «Questi sono forse gli esperimenti più crudeli che abbiamo mai rivelato; i cani hanno vissuto un'agonia pressoché inimmaginabile». Poi scrivono:

*Peggio ancora* [corsivo aggiunto], questi animali hanno sofferto e sono morti invano; ci sono modi per condurre ricerche analoghe senza utilizzare animali e i cani costituiscono senza dubbio un modello scientifico inadeguato per gli esseri umani.

32 Proctalgia, «Beyond scientism?», in «Arkangel», 2006, <http://arkangelweb.org/features/20060729beyondscientism.php>.

33 P. Singer, «Meat production today is not just inhumane, it's inefficient», in «The Guardian», 12 luglio 2006, p. 24.

34 G. De Silva, lettera di accompagnamento al «BUAV Update», 14 luglio 2006.

35 National Anti-Vivisection Society, «Dogs burned alive in Chinese labs», 2007, <http://www.navs.org.uk/campaigns/64/0/400>.

Al vitello importa se l'allevamento industriale è efficiente? Alla scimmia interessa se la vivisezione funziona? L'inutilità dell'esperimento cinese è veramente peggiore della sofferenza dei cani? Quando utilizziamo queste argomentazioni di convenienza, perché avvertiamo un bisogno impellente di smarcarci dalle nostre preoccupazioni percepite come impopolari, involontariamente tradiamo gli animali in un modo che gli attivisti per i diritti umani, godendo di una migliore considerazione sociale, non farebbero mai.

George Bernard Shaw ha scritto:

Se contestiamo un vivisettore dimostrando che il suo esperimento è stato inutile, allora sottintendiamo che, se fosse stato utile, sarebbe giustificato. Orbene, io non sono di questo avviso<sup>36</sup>.

La provocazione di Shaw ci offre la possibilità di un secondo esperimento mentale: «Cosa succederebbe se gli argomenti empirici non fossero veri?» – una domanda che è sempre in agguato. «Se mangiare carne non fosse dannoso alla salute, o se gli esperimenti sugli animali si dimostrassero utili, sosterresti allevamenti e vivisezione?». Se la risposta è no, l'espedito argomentativo utilizzato è ridondante. Se la risposta è sì, allora non sei un difensore dei diritti animali.

Che dire poi di quegli animalisti che sono genuinamente preoccupati sia degli effetti del mangiar carne (o della vivisezione) sulla salute umana che dello sfruttamento animale? Nonostante la buona fede di questi attivisti, affermazioni del tipo: «La vivisezione e l'alimentazione carnea sono crudeli e, inoltre, la prima è un imbroglio mentre la seconda danneggia la salute», sono problematiche. Infatti, se la risposta alla domanda: «E se ciò non fosse vero?», fosse: «Gli esperimenti, allora, dovrebbero essere permessi, ma con una regolamentazione molto più severa», oppure: «Mangerei carne, ma solo se proveniente da animali che pascolano liberi», non ci troveremmo di fronte ad un difensore dei diritti animali, ma piuttosto ad un protezionista con pregiudizi specisti.

L'ambiguità che il test di Shaw rivela è causata dalla fiducia che gli attivisti ripongono nelle contingenze esterne al nostro movimento invece che nelle motivazioni che ne costituiscono il fulcro: gli umani fanno soffrire gli animali e la nostra convinzione morale è che ciò dovrebbe cessare.

Eccoci al terzo esperimento mentale per distinguere gli argomenti inerenti la

36 Cit. in H. Ruesch, *L'imperatrice nuda*, cit., p. 264.

questione animale da quelli opportunistici: «Quanto sono immediate e certe le conseguenze immaginate nei due diversi casi?». Può esistere una connessione tra il mangiar carne e la guerra, ma per stabilirla occorrono diversi passaggi logici. Abbiamo la certezza che lo sfruttamento animale contribuisce al danno ambientale, alla fame nel mondo e allo sviluppo di malattie umane. È impressionante che recentemente le Nazioni Unite abbiano documentato che

il bestiame è responsabile per il 18% dei gas serra (che causano il riscaldamento globale), più delle automobili, degli aerei e di tutti i tipi di trasporto messi insieme<sup>37</sup>.

Periodicamente compaiono notizie simili riguardanti l'utilizzo delle terre fertili per i pascoli, l'insalubrità della carne, gli effetti indesiderati dei farmaci, risultato degli esperimenti fuorvianti sugli animali.

L'opinione pubblica per capire tali questioni si affida alle opinioni degli esperti, i quali spesso sono in disaccordo tra loro. Per ciascuno dei punti precedentemente presi in esame, nessuno, esperti compresi, potrà mai affermare con certezza quanto tempo debba passare tra lo sfruttamento animale e la loro insorgenza, o quanto tempo servirebbe a che le conseguenze indesiderate scomparissero una volta che venisse a cessare lo sfruttamento animale. La situazione è ulteriormente complicata dalle altre concause di questi problemi.

Al contrario, possiamo invece affermare con assoluta certezza che gli animali stanno soffrendo e morendo in questo stesso istante, a vantaggio dell'alimentazione umana e della medicina. Le persone sanno che il mangiar carne necessariamente implica la morte degli animali. Sanno che gli animali da laboratorio vengono uccisi. Sanno degli allevamenti intensivi, della sofferenza delle mucche da latte e dei loro vitelli e di quella degli animali da laboratorio. Le stesse persone che abusano degli animali ammettono tutte queste cose (come dimostrato, per esempio, dai regolamenti statali sui livelli accettabili di sofferenza), ma le giustificano sulla base di principi specisti.

Il "fattore animale", essendo intrinseco alla questione che intendiamo promuovere, non è né remoto né incerto, né in se stesso né nella testa delle persone. Perciò offre una base più solida alle nostre argomentazioni di quanto possano farlo considerazioni complesse associate alla guerra, al danno ambientale, alla povertà e alle malattie umane.

37 G. Lean, «Cow emissions harm planet far more than CO2 from cars», 19 Aprile 2007, [www.cyberjournal.org/show\\_archives/?id=2413&batch=16&lists=newslog](http://www.cyberjournal.org/show_archives/?id=2413&batch=16&lists=newslog).

Si potrebbe obiettare che anche questi problemi sono attuali e certi, dal momento che accadono quotidianamente. Per un attivista impegnato in questi settori, compreso un attivista per i diritti animali che volesse avventurarsi all'esterno delle proprie preoccupazioni indossando un cappellino da ecologista, pacifista o contro la povertà, così come per un genuino antivivisezionista scientifico, questi temi sono fonte di argomentazioni intrinseche e quindi determinanti.

È la relazione tra queste prevedibili conseguenze "non-animali" e il mangiar carne o la vivisezione che è remota e incerta. Così, all'interno della sfera di chi difende diritti animali, queste motivazioni sono meno determinanti di quelle legate alla sorte degli animali.

## Argomenti intrinseci

A proposito dell'appello ai soli argomenti intrinseci, si potrebbe obiettare: «È vero, gli animali devono essere considerati per primi, ma cosa c'è di male nell'avvalorare la causa animalista con argomenti supplementari validi? Tali argomenti non possono che essere utili». Siccome, però, l'aggiunta di argomenti ulteriori veicola il messaggio che la sofferenza e la morte degli animali non sono sufficientemente importanti per sostenere le proprie ragioni, appellarsi ad essi può rivelarsi dannoso. Se noi stessi non siamo disposti ad affermare con chiarezza: «Far soffrire o uccidere gli animali è sbagliato, indipendentemente da ogni altra considerazione», come possiamo aspettarci che lo faccia l'opinione pubblica generale?

Si potrebbe, però, contro-obiettare se non sia poco tattico, e di conseguenza controproducente, affermare che le persone si comportano in modo irrazionale o immorale. Un approccio indiretto non potrebbe portare a risultati migliori? Ovviamente non possiamo conquistare i cuori e le menti criticando direttamente le persone, ma quando ci si rivolge ad un gruppo in maniera impersonale, come quando denunciavamo certe pratiche sociali criticando opinioni consolidate, permettiamo ai nostri ascoltatori o lettori di riflettere in privato lasciando così intatta la loro autostima.

A dispetto della mancanza di fiducia che mostriamo nel momento in cui ci affidiamo ad argomenti estrinseci, in realtà ci troviamo in una posizione molto più solida quando ci atteniamo alla questione animale. Gli specisti, dopo tutto,

sono obbligati a giustificare ciò che anche loro, a pelle, riconoscono come sbagliato – vale a dire fare del male e uccidere gli animali – mentre noi non siamo obbligati a motivare perché sia sbagliato sfruttarli e ucciderli. L'unico ostacolo per non accettare la nostra posizione può venire dall'argomento, debole, della superiorità morale degli umani.

Per quanto riguarda gli argomenti intrinseci, questi devono in primo luogo focalizzare l'attenzione sugli abusi degli animali e poi attaccare le giustificazioni speciste in proposito. L'appello alla compassione è qui necessario, dato che se non facessimo male agli animali (la qual cosa include l'imprigionarli e l'ucciderli) il dibattito sullo specismo e sui diritti animali sarebbe solo di natura accademica. Roger Yates<sup>38</sup>, nel richiedere una presa di posizione filosofica a favore dei diritti animali, fa notare che gli argomenti basati sulla crudeltà sono tipici del protezionismo o possono avere un valore tattico. Ma se accompagnata da una richiesta liberazionista, la denuncia della crudeltà non è *welfarista* e, in nessun caso, strumentale e manipolatoria.

Certamente, l'appello alla compassione si scontra con le barriere antropocentriche presenti nella mente delle persone, specie quando si vedono minacciate nei propri interessi vitali. Quindi una presa di posizione contro la supremazia umana, seppur implicitamente associata alla compassione, è indispensabile. Il nostro movimento è nato, è cresciuto e si fonda sull'informazione di come gli umani fanno soffrire e uccidono gli animali.

#### - Appelli alla compassione

In sintonia con il famoso detto di Isaac Bashevis Singer, dovremmo essere vegetariani per la salute della gallina, piuttosto che per la nostra<sup>39</sup>. Anche se l'argomento della compassione deriva necessariamente dalla sfera emotiva, i suoi passaggi – da «questi animali soffrono a causa dell'uomo», a «noi soffriamo con loro», a «noi non vogliamo soffrire», a «quindi dobbiamo fermare queste cose» (o, nel linguaggio dell'etica «tutto ciò è immorale») – sono connessi razionalmente. In questo senso i sentimenti sono «i veri mattoni dell'etica», come hanno concluso gli etologi Flack e de Waal<sup>40</sup>.

L'utilità degli appelli all'empatia non dovrebbe essere trascurata. In un'indagine

38 R. Yates, «A movement toward a movement for animal rights?», cit.

39 S. Kanfer, «Isaac Singer's promised city», in «City Journal», 2006, [http://www.city-journal.org/html/7\\_3\\_urbanites-isaac.html](http://www.city-journal.org/html/7_3_urbanites-isaac.html).

40 J. C. Flack e F. de Waal, *Being Nice is not a Building Block of Morality*, in L. D. Katz (a cura di), *Evolutionary Origins of Morality*, Imprint Academic, Thorverton 2002, p. 67.

del 1998 condotta da pro-vivisezionisti dell'*Americans for Medical Progress*, si legge:

Le uniche volte in cui gli intervistati non erano convinti degli argomenti a favore della sperimentazione animale era quando si menzionava la sofferenza dei non umani. Il 56% (contro il 39% di contrari) era favorevole alla seguente affermazione: «La ricerca sugli animali è crudele nei confronti degli animali e spesso essi vengono maltrattati. Le ricerche, inoltre, sono spesso ridondanti e utilizzano animali in numero eccessivo. Dobbiamo proteggere gli animali e non permettere test violenti»<sup>41</sup>.

Indubbiamente l'asserzione è triplice e lascia dubbi interpretativi circa l'opinione degli intervistati; tuttavia, due delle tre componenti suggeriscono la compassione come motivo per il rifiuto della sperimentazione animale. La cosa più importante, però, è che questa domanda era l'unica, in tutta l'indagine, a produrre una maggioranza di risposte antivivisezioniste.

Di conseguenza, l'opinione pubblica dovrebbe essere perfettamente informata delle crudeltà di cui gli umani sono responsabili. La naturale reazione empatica alla sofferenza degli altri non dovrebbe essere smorzata né dal cosiddetto linguaggio obiettivo né dal risparmiare al pubblico immagini «scioccanti». Per gli animali il raccapriccio e l'orrore sono la realtà; il linguaggio ammorbido è una falsità: l'esatto opposto dell'«oggettività».

Inoltre, dobbiamo far sì che l'appello alla compassione non sia ostacolato dal dogma della supremazia umana – considerazione intrinseca –, perché l'abuso non potrebbe aver luogo senza il supporto delle credenze speciste. L'attacco allo specismo consta di due fasi necessarie: l'asserzione dell'uguaglianza morale e il ripudio della logica del dominio che sostiene le presunzioni a favore dell'ineguaglianza.

#### - Uguaglianza morale

La PETA afferma che:

Gli animali sono titolari di diritti e che i loro interessi devono essere riconosciuti, indipendentemente dal fatto che siano o meno utili agli umani. Come noi, essi sono in grado di soffrire e hanno un interesse a condurre la propria vita; per questo non possiamo usarli per trasformarli in cibo, abbigliamento, divertimento, sperimentazione o per qualsiasi altra ragione<sup>42</sup>.

41 N. Lewis, «Bad science or bad argument: the role of science arguments in the animal experimentation debate», cit.

42 PETA, «About PETA», 2006, [www.peta-online.org](http://www.peta-online.org).

Finché si dichiara che gli animali sono fini a se stessi, essi vengono equiparati moralmente agli umani. Questa non è un'asserzione basata sui fatti, poiché i valori etici non possono essere derivati da dati empirici, ma piuttosto sta a significare una scelta di indirizzo (quella di trattare tutte le specie con la medesima considerazione); è un principio «prescrittivo e non descrittivo» (Regan<sup>43</sup>, riassumendo il pensiero di Singer) e ha un forte peso argomentativo perché si accorda al valore, culturalmente accettato, di non recar danno agli esseri senzienti. Possiamo poi mostrare, durante l'argomentazione, che le istanze speciste esprimono una scelta opposta, vale a dire una volontà di recar danno, anche se tentano di giustificarsi dicendo che gli umani posseggono delle caratteristiche peculiari.

Quest'ultima affermazione contiene due errori che possiamo evidenziare. Il primo è l'implicazione che il possedere determinate caratteristiche, come per esempio l'intelligenza, conferisca il diritto di sfruttare chi non le abbia. Questa è la fallacia, precedentemente menzionata: quella che pretende di fondare un diritto morale su un fatto empirico. Il secondo errore è il tentativo di conferire uno status morale privilegiato agli umani affermando che le nostre qualità hanno un valore maggiore rispetto a quelle degli animali. Questo è sbagliato perché qui i "valori" si basano su un ragionamento circolare: «La Classe A merita maggior attenzione perché possiede la Qualità X» e, per una fortunata coincidenza, «La Qualità X conferisce un valore particolare perché è riscontrabile solo nella Classe A» – quanto detto a volte è espresso come: «Questo è ciò che ci differenzia dalle bestie». Eckersley definisce questo approccio con il termine di «imperativo differenziale»: esso implica

la selezione di certe caratteristiche che si credono uniche nell'uomo [...] come misura sia delle virtù che della superiorità umana rispetto alle altre specie<sup>44</sup>.

Possiamo poi procedere portando l'attenzione sulle motivazioni che sottendono questo errore logico, facendo notare che «li sfruttiamo non perché non accordiamo loro alcun valore, [bensì] non accordiamo loro alcun valore per poterli sfruttare»<sup>45</sup>. E possiamo indicare che le caratteristiche umane a cui comunemente diamo importanza sono quelle che ci danno il potere di sfruttare:

43 T. Regan, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1983, p. 292.

44 R. Eckersley, *Socialism and ecocentrism: toward a new synthesis*, in T. Benton (a cura di), *The Greening of Marxism*, Guildford (NY) 1996, p. 283.

45 A. Currie, «This house would not test on animals», 2006, [http://www.buav.org/news/2006\\_news\\_updates/05122006.html](http://www.buav.org/news/2006_news_updates/05122006.html).

intelligenza, capacità organizzativa, linguaggio, ecc. Gli uccelli possono volare senza problemi; i pesci possono respirare sott'acqua; i quadrupedi sono più veloci o più forti degli umani; ma solo riguardo al potere gli umani sono oggettivamente "superiori" a tutti gli altri animali. Così possiamo mostrare come le rivendicazioni di disuguaglianza, che sono prima di tutto irrazionali, siano utilizzate per far ricorso, con un sotterfugio, alla legge del più forte che è in contraddizione con i valori morali accettati dalla nostra cultura.

#### - Ripudio della logica del dominio

È certo che con chi accetta la logica del dominio e le sue conseguenze non ci può essere alcun ulteriore dialogo. Ma se si è favorevoli alla benevolenza e all'altruismo nei confronti degli altri umani (i precetti della nostra cultura), ragionevolmente non ci si può trasformare in tiranni quando si considerano gli animali. Currie esorta a chiedersi:

Desidero vivere in un mondo in cui il fine giustifica i mezzi? Desidero vivere in un mondo dove bene e male riguardano pochi eletti e i forti hanno il diritto di sfruttare i deboli?<sup>46</sup>

Con ciò non si intende intimorire le persone con la minaccia di un mondo fascista, perché sarebbe un'argomentazione estrinseca e antropocentrica, priva di certezza e di immediatezza. Esso è piuttosto un modo per evidenziare l'insostenibilità delle ragioni che permettono di trattare gli animali in modo ingiusto, portando alla luce l'esistenza di un doppio standard – amicizia per gli uomini, oppressione per gli animali.

Possiamo mostrare che solo grazie al potere accordato all'uomo i governi possono esprimere principi discriminatori ingiusti del tipo:

Quasi certamente, senza la sperimentazione animale [...] preparati farmacologici pericolosi sarebbero testati su volontari sani e pazienti arruolati in trial clinici. Ciò sarebbe assolutamente inaccettabile<sup>47</sup>.

Possiamo dimostrare che solo la legge del dominio fa sì che i media e l'opinione pubblica possano indignarsi per episodi di violenza attribuiti ad animalisti, mentre accetta o ignora la violenza ben più grande perpetrata sugli animali.

46 *Ibidem*.

47 E. Corbett, lettera dal Department of Health, 28 aprile 2006.

Ovviamente, oltre ai punti che ho suggerito, ce ne sono molti altri utili per sostenere una posizione animalista basata su argomenti intrinseci; questi, però, sono i parametri a cui la nostra discussione dovrebbe attenersi. Le persone non si convinceranno immediatamente, e in molti casi, non verranno convinte affatto. Spesso ci verranno presentate delle obiezioni alle quali saremo chiamati a rispondere. E siccome le nostre idee nascono, almeno in parte, dall'esperienza personale, neppure l'argomento più solido potrebbe risultare convincente se utilizzato da solo; esso, però, può influire sul modo di pensare dei nostri interlocutori, se potenzialmente favorevoli. Comunque, una volta che sia stata presentata la questione dei diritti animali con argomenti intrinseci, almeno si sarà fatto sapere in che cosa consiste il dibattito. Senza questo punto di partenza, non potrà mai svilupparsi una pressione da parte dell'opinione pubblica sufficiente a sconfiggere le industrie dello sfruttamento e i politici al loro servizio.

Lasciamo che siano gli animali a fornirci un esempio su come procedere. In un documento del decimo secolo dell'Ikhwan-al-safa (La Confraternita dei Puri) intitolato *La causa intentata dagli animali contro l'uomo davanti al principe degli Spiriti*, gli animali chiamano l'umanità a giudizio, appellandosi alla compassione e attaccando le giustificazioni del potente:

Noi eravamo completamente impegnati a badare ai nostri piccoli [...] con tutto il buon cibo e la buona acqua che Dio ci ha assegnato, sicuri e indisturbati nelle nostre terre [...]. Dio ha creato Adamo [...] e ne ha fatto il suo delegato in terra. La sua discendenza usurpò le nostre terre ancestrali. Catturarono pecore, mucche, cavalli, muli e asini e li schiavizzarono [...]. Ci hanno obbligato con la forza in queste condizioni, con [...] la tortura e i castighi per tutta la durata della nostra vita. Alcuni di noi fuggirono nel deserto, nelle terre desolate o in cima alle montagne, ma i figli di Adamo continuarono a inseguirci [...]. Chiunque cadeva nelle loro mani era finito, soggiogato, incatenato. Lo massacravano e lo scorticavano, [...] lo mettevano sul fuoco per cucinarlo [...]. Nonostante queste crudeltà, i figli di Adamo non pensano di averci già fatto soffrire abbastanza e sostengono che questo è un loro diritto inviolabile, che sono i nostri padroni e noi i loro schiavi [...] – e tutto ciò senza alcuna ragione o spiegazione se non quella che sono più forti<sup>48</sup>.

48 Cit. in R. Foltz, «Is vegetarianism un-Islamic?», in «Studies in Contemporary Islam», vol. 3, 2001, pp. 39-54.

## I vantaggi di attenersi alla questione

Il vegetarianesimo è indipendente dal sostegno di persone famose, dai diritti umani, dai vantaggi per la salute umana, l'ambiente e la pace e dal fatto che possa ridurre la fame nel mondo. Al contrario, esso non può essere scisso dai benefici per gli animali, in quanto il termine stesso sta a significare astensione dalla carne o da altri "prodotti" animali. L'antivivisezionismo è indipendente dal sostegno di persone famose, dai diritti umani e dai vantaggi per la salute umana. Ma non è separabile dai benefici per gli animali, perché il termine stesso indica la volontà di porre fine agli esperimenti sugli animali.

Le argomentazioni a favore dei diritti animali che si basano su questioni estrinseche, o che le includono a supporto in modo rilevante, rischiano di essere inconsistenti, di fare concessioni allo specismo, di occultare i principi etici, di sostenere involontariamente un doppio standard, di facilitare l'ambiguità morale e di allontanare e rendere incerti gli obiettivi. Esse possono poi veicolare l'idea che le considerazioni legate agli animali non siano sufficientemente importanti per sostenersi autonomamente.

Gli argomenti intrinseci, che destano compassione nei confronti degli animali, che attaccano il ragionamento fallace dello specismo e che ne evidenziano la soggiacente logica di dominio, sono i più convincenti, onesti e utili per una causa che ha accettato culturalmente di schierarsi dalla parte dei valori morali. Esiste «un dibattito reale sul perché gli umani credano di avere il diritto di infliggere dolore alle altre specie»<sup>49</sup> e non possiamo pensare di uscirne vincitori se ci mettiamo a discutere di altre questioni.

*Traduzione dall'inglese di Alessandra Galbiati.*

49 A. Coull, comunicazione personale, 2006.





**Tracce e  
attraversamenti**

## Massimo Filippi Angeli urinanti

Non esiste uno spazio indipendente dai soggetti. Se continuiamo ancora ad attenerci alla finzione secondo la quale esisterebbe uno spazio universale è soltanto per utilizzare una convenzione che ci consente di esprimerci in modo comprensibile<sup>1</sup>.

Perché non erano cambiati, perché non erano invecchiati i volti delle divine madonne, e i loro occhi non si erano fatti ciechi dal piangere? Forse da quel restare immobili, perenni, derivava loro non forza, ma debolezza?<sup>2</sup>

Fin dalle sue origini, la metafisica occidentale si è impegnata nella definizione dell'umano, del proprio dell'uomo (ad es., quando si interroga su cosa siano il linguaggio, la ragione, la responsabilità, la sovranità e il diritto). Tale lavoro ontologico spesso se non sempre individua ciò che è proprio dell'uomo in *contrapposizione* a ciò che è ritenuto proprio del non umano tradizionalmente declinato come "naturale" o come "divino". Il che corrisponde a dire che il luogo dell'umano si è andato definendo come quel territorio confinante da un lato con l'*animalità* – la regione del "naturale" a noi più prossima – e dall'altro con l'*angelicità* – la regione più mondana del "divino". Riassumendo molto, l'umano è la sede di una *duplice mancanza*: esso, cioè, manca delle mancanze degli altri animali e dell'aurea completezza degli angeli. Questa distinzione dell'umano dal "bestiale" e dall'angelico non è, però, innocente: essa nasconde una doppia mossa che, tramite un'*esclusione appropriante* – quella degli altri animali ridotti a cose, merci, forza lavoro e beni di consumo – e un'*inclusione ex-propriante* – quella degli angeli a cui ci equipariamo per negare la nostra corporeità vulnerabile e mortale –, ci disloca al di fuori della natura nella posizione di proprietari assoluti dell'intero esistente di cui possiamo disporre a nostro piacimento.

Pur rimanendo nell'ambito di un pensiero ancora troppo umano, due libri pubblicati recentemente (Il mal sano di Michel Serres<sup>3</sup> e Angeli caduti di Harold

Bloom<sup>4</sup>), per la fecondità delle tesi esposte, ci forniscono la possibilità di ripensare questi due confini dell'umano: quello con gli altri animali e quello con le creature angeliche.

### «A ciascuno piace l'odore della propria merda»<sup>5</sup>

Serres comincia domandandosi «in che modo gli esseri viventi abitano un luogo?», in che modo «si appropriano del loro spazio, ci abitano e ci vivono?»<sup>6</sup> e risponde sostenendo, con una convincente quanto ricca serie di esempi e ricordandoci che abitare e avere sono termini pressoché indissociabili (come è possibile abitare senza avere un nido, una tana, una caverna, una stanza?), che «la proprietà è ciò che è sporco»<sup>7</sup>, ossia che la modalità, comune agli umani e agli altri animali, per rendere proprio ciò che non lo è, ciò che non è immediatamente nostro in quanto extra-corporeo, è di marcarlo con le proprie tracce corporee:

Ritengo che l'atto di appropriarsi, necessario per sopravvivere, abbia un'origine animale, etologica, corporale, fisiologica, organica, vitale... e che non derivi da una convenzione o da un qualche diritto positivo. Vi percepisco un sentore di urina, deiezioni, sangue, cadaveri in putrefazione... *Il suo fondamento deriva dal fondamento... il suo fondamento deriva dal corpo, vivo o morto*<sup>8</sup>.

Come gli altri animali delimitano il proprio territorio "contaminandolo" con ciò che il proprio corpo può emettere – poco importa se urina, latrati o dolci gorgheggi – così fanno anche gli umani: la propria minestra è quella che, imbrattata di saliva, non è più appetibile ad altri, il proprio letto è quello che, impregnato di sudore, allontana gli estranei, ecc. Seguendo questa linea argomentativa in ambito intraspecifico, Serres interpreta come *marcatura biologica* anche fenomeni tipicamente "culturali", quali la nascita dell'agricoltura (ci si appropriava della terra depositandovi concime, urina e feci), della nazione (il cui territorio è segnato dai cadaveri morti in battaglia) e del sacro («Il primo che, avendo dissanguato un bambino o un maiale dopo avergli fatto percorrere il perimetro del luogo, inondò quel luogo con il sangue sacrificale, poté recintarlo e ne fece

<sup>1</sup> Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, p. 75.

<sup>2</sup> Vasilij Grossman, *Tutto scorre...*, trad. it. di G. Venturi, Adelphi, Milano 2010, pp. 61-62.

<sup>3</sup> Michel Serres, *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, trad. it. di M. Schiano di Pepe, Il melangolo, Genova 2009.

<sup>4</sup> Harold Bloom, *Angeli caduti*, trad. it. di E. Zevi, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

<sup>5</sup> M. Serres, *Il mal sano*, cit., p. 11.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 20.

un tempio»<sup>9</sup>).

A differenza degli altri animali, però, l'umano sembra non conoscere limiti al processo di marcatura dell'esistente:

*La crescita del volume di rifiuti e deiezioni corporali e fisiologiche – urina, sperma, sangue, cadaveri... –, marca un'estensione dello spazio appropriato – tana, fattoria, città, paese –, ed un incremento del numero di coloro che se ne appropriano – individuo, famiglia, nazione...<sup>10</sup>.*

È qui evidente il dispositivo descritto in precedenza: l'umano manca della mancanza "naturale" degli altri animali che ne limita il volume delle emissioni, l'estensione dello spazio di cui possono appropriarsi e il numero dei proprietari. Tale mancanza di mancanza ingenera un inaudito quanto insostenibile ritmo di crescita delle deiezioni, responsabile dell'insorgere, secondo Serres, di due fenomeni propriamente umani e "culturali": da un lato, la sostituzione delle deiezioni soggettive a rifiuti più oggettivi (quello che comunemente chiamiamo inquinamento) e, dall'altro, l'addolcimento dell'appropriazione tramite una contaminazione semiotica (quella dei loghi, delle marche, della pubblicità, della firma, del denaro, ecc.) che, oltre ad invadere l'ambiente, colonizza e addomestica anche l'uomo stesso e la sua coscienza. E così, ancora una volta per contrapposizione, si viene delineando il proprio dell'uomo:

*La crescita stessa dell'appropriazione diventa PROPRIA dell'Uomo. Gli animali, certo, si appropriano di rifugi per le loro sporcizie, ma in maniera psicologica e locale. Homo si appropria del mondo fisico globale attraverso i suoi rifiuti duri e [...] del mondo umano globale attraverso i rifiuti dolci<sup>11</sup>.*

### «Sterco di cane»<sup>12</sup>

Non si può che concordare con Serres quando rileva l'accelerazione e la modificazione delle "deiezioni" umane rispetto a quelle animali. Così come non si può che concordare con lui quando fa notare – seppur lasciandolo un po' in ombra – che l'umano delimita il proprio anche usando emissioni corporee dei «nostri fratelli animali»<sup>13</sup>, fino ad appropriarsi completamente

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 330.

<sup>13</sup> M. Serres, *Il mal sano*, cit., p. 53.

dei loro stessi corpi:

[Gli animali] ci danno il loro sangue, la loro carne, le ossa, la pelle. In base a quale diritto non scritto pensiamo che gli animali, le piante e il mondo ci appartengano? Insomma che queste sensazioni, che questi esseri, ci siano dati e che ne possiamo disporre tranquillamente?<sup>14</sup>

E lo stesso vale anche per la struttura dei luoghi che le deiezioni corporee costituiscono e che

si compone [...] di tre spessori. Il primo, interno, protegge l'abitante tramite la sua dolcezza; all'esterno, l'ultimo, minaccia con la sua durezza i possibili invasori. Nello spessore mediano si aprono fori, passaggi, porte o porosità attraverso le quali [...] una certa cosa si chiude, esce, transita, attacca, aspetta senza speranza... [...] Difendere, proteggere, vietare o lasciar passare: la frontiera funziona così, in triplice forma<sup>15</sup>.

Perché, allora, si è detto in precedenza che l'analisi di Serres è ancora troppo umana? La risposta a questo interrogativo si nasconde nella sua accettazione implicita dell'ontologia tradizionale, accettazione che giustifica le conclusioni a cui poi giunge. Poiché il proprio dell'uomo si forma come distinzione dall'animale, per Serres è sufficiente ri(n)tracciare tale proprio per mettere le cose a posto, per giungere ad una gestione più benigna e meno appropriante/inquinante del mondo. In effetti, la parte non decostruttiva del saggio di Serres si limita ad affermare che l'umano deve impegnarsi in una trasformazione che lo porti, attraverso la rinuncia alla proprietà tramite emissione di deiezioni, dalla condizione di padrone del mondo a quella di locatario, con il conseguente avvento della cosmocrazia e della pace, di un nuovo tempo di un uomo-dio che non lascia tracce perché privo di carne, di un uomo cioè che si *disincarna* in Dio e di un Dio che si *incarna* nell'uomo, poiché l'Altro è fatto a immagine e somiglianza dell'Uno<sup>16</sup>.

Il problema centrale di questa proposta di Serres è l'idea che l'umano possa rinunciare alla proprietà intesa come residenzialità corporea nel mondo. Se gli esseri corporei sopravvivono grazie alla marcatura che definisce il territorio del proprio, allora la mossa di Serres non può darsi, ancora una volta, che tramite la negazione della nostra animalità. In effetti, Serres non lascia molti dubbi al riguardo:

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 82 e sgg.

Bisogna quindi ripensarlo [il diritto di proprietà], cioè superare lo statuto attuale che *sfiora ancora i comportamenti animali*. Si tratta di progredire, ancora una volta, sul cammino maldestro dell'umanizzazione<sup>17</sup>.

*Dobbiamo lasciare a poco a poco la condizione animale, quella dei mammiferi o dei carnivori che orinano ai confini della loro tana. Il motto cartesiano di controllo e possessione della natura, chi ci avrebbe creduto?, ci assimilava ai cani e ai leoni, per la durezza, e agli usignoli, per la dolcezza. Cartesio, poverino, ratificava i nostri usi bestial<sup>18</sup>.*

Il che equivale a dire che *il proprio dell'uomo* è la capacità, che agli altri animali è negata, di poter *disfarsi del proprio corpo* – in una sorta di deiezione così abissale che annulla la possibilità stessa di produrre deiezioni –, di spiritualizzarsi, di poter assumere la velocità di fuga che lo stacca dal terrestre rendendolo *assoluto*, privo di legami (*Homo nullius*, cioè che «appartiene solo a se stesso»<sup>19</sup>), dislocandolo in quell'altrove da dove può guardare «il mondo e le cose [come] la somma totale delle riserve»<sup>20</sup>.

Una strada più proficua per fuoriuscire dalla *condizione deiettiva* dell'umano potrebbe invece essere quella che prende congedo dall'insensata ricerca del proprio dell'uomo a favore di una che si impegni a rintracciare l'im-proprio dell'animalità nell'uomo. Qui diventano fondamentali due considerazioni che, nonostante tutto, percorrono sottotraccia il saggio di Serres.

La prima: *la proprietà dell'animale non è mai privata* (nel doppio senso di propria e di mutilata, di mutilata in quanto propria e di propria in quanto mutilata); l'animale delimita con le deiezioni il proprio territorio, ma non lo recinta, il territorio dell'animale non è mai solo chiusura, ma al contempo chiusura e apertura<sup>21</sup>. Alcuni non possono entrare, ma altri sì: ad esempio, dal territorio ai cui confini il leone maschio ha urinato sono esclusi alcuni animali (altri leoni maschi e adulti), ma non tutti (le leonesse e i cuccioli possono continuare ad

accedervi così come gli appartenenti ad altre specie, gazzelle incluse). Il proprio dell'animale è tale in quanto non-proprio (im-proprio), il luogo dell'animale non è pura esclusione, come quello dell'uomo metafisico, ma innanzitutto spazio di incontro contaminante che, ovviamente, non esclude lo scontro. Ciò è ben evidente quando Serres ci ricorda la triplice forma del confine corporeo che prevede una deiezione *esterna* ed una inevitabile *porosità*. La proprietà privata è anche dell'animale (l'altro leone maschio e adulto non può entrare), ma è nell'uomo che la *privazione* riassume senza residui la proprietà, è nell'uomo che anche *l'interno* del proprio luogo viene sporcato, annullando così ogni dolcezza e trasformando la triplice forma del confine in barriera *impermeabile* e perennemente chiusa. Le proprietà degli animali, essendo improprie, istituiscono un *tra*, accettano il negativo che necessariamente le percorre; la proprietà privata dell'umano, fingendosi propria, nega la negazione, *rinnega* il tra che dovrebbe costituirla, riducendosi così alla semplice esclusione e allo scontro continuo.

La seconda (inestricabilmente connessa alla prima): *le deiezioni non si muovono in un'unica direzione*. Anche se continuiamo a pensare che le deiezioni vadano sempre dal corpo all'ambiente e mai in direzione opposta, empiricamente le cose non stanno così: anche l'ambiente si appropria del corpo sporcandolo. Per fare un solo esempio: i topi si muovono rasente i muri per farsi marcare dall'ambiente e così ritrovare la strada verso il proprio nido alla fine delle loro peregrinazioni. Esiste, cioè, una biosemiotica bidirezionale di effluvi marcanti che vanno dal corpo all'ambiente e dall'ambiente al corpo. A ben riflettere, però, la bidirezionalità delle deiezioni non è solo questione empirica, ma anche (e soprattutto) questione squisitamente ontologica: non esistono un corpo e un ambiente extra-corporeo – il che riflette un dualismo ancora debitore della metafisica che esclude l'animale –, ma un corpo-ambientato o, che è lo stesso, un ambiente-corporeo dove *Leib "e" Umwelt* si intrecciano e si tracciano: il corpo animale si estende nell'ambiente grazie alla motricità e l'ambiente nel corpo animale grazie al sensorio. Solo il corpo spiritualizzato dell'umano metafisico si separa in maniera assoluta dall'ambiente. Al contrario, corpo e ambiente animali istituiscono un *altro tra*.

Tra questi due *tra*, quello della proprietà (del proprio, del proprietario e delle sue caratteristiche) degli animali e quello del corpo-ambientato, fugge ciò che sfugge a Serres. In tal senso, vale la pena di rileggere l'accenno, riportato in precedenza, a Cartesio – o, meglio, a ciò che qui la marca "Cartesio" firma.

17 *Ibidem*, p. 90 (corsivo aggiunto).

18 *Ibidem*, pp. 105-106 (corsivi aggiunti).

19 *Ibidem*, p. 101.

20 *Ibidem*, p. 106.

21 Ecco perché Serres ritiene che «l'utero, il letto e la tomba» siano i «tre luoghi fondamentali» dell'abitare, che «il verbo *abitare* è connesso [...] ai rifugi necessari nei momenti di debolezza e fragilità: lo stadio embrionale, il rischio della nascita, la prima infanzia durante l'allattamento, la carezza del dono amoroso, il sonno, la pace, il ristoro... *riposi in pace*; vita felice, atto d'amore, buio della tomba, orizzontalità della notte» (*Ibidem*, p. 18) e che, senza trarne però tutte le possibili conseguenze, possiamo considerare «i luoghi in modo generico quali condivisioni dello spazio abitabile, [...] parcellizzazione necessaria [...] per la prosecuzione della vita in genere» (*Ibidem*, p. 19).

Seguendo Adorno e Derrida, Cartesio ha ratificato i nostri usi bestiali (e la bestialità è il proprio dell'uomo<sup>22</sup>) non perché ci ha assimilati a cani e leoni, come afferma Serres, ma perché ha nascosto che «il palazzo [della cultura ...] è costruito con sterco di cane». Perché ha cercato di rimuovere l'assolutamente Altro, l'*insalvabile* che ci percorre: il corporeo, l'animale, la vulnerabilità e la morte, l'elemento extra-logico e irrazionale che dovrebbe essere parte di una ragione che vuol essere ragionevole. In altri termini, come afferma Derrida, la ricerca filosofica del «proprio dell'uomo» dovrebbe cominciare a seguire (in una doppia mossa che preveda sia l'inseguire che il lasciarsi inseguire) il «mostruosamente altro»<sup>23</sup>:

Non bisogna limitarsi a sottolineare che, guardando meglio, ciò che viene attribuito al "proprio dell'uomo" appartiene anche ad altri esseri viventi, ma anche, al contrario, che ciò che viene attribuito al proprio dell'uomo non gli appartiene in modo puro e rigoroso, e che bisogna quindi ristrutturare tutta la problematica.

Accettata la "logica" del tra, *il proprio dell'uomo è soprattutto ciò che gli è improprio*: l'umano è percorso dall'inumano, che urina, «caca, fotte»<sup>24</sup>; anche l'umano è divenire-traccia.

### «Il dilemma dell'angelo caduto»<sup>25</sup>

Anche Bloom in *Angeli caduti* ci offre una definizione dell'umano, ma questa volta guardando non all'animale, ma all'angelo. Bloom prima ci informa che gli angeli caduti non sono necessariamente demoni o diavoli:

L'espressione «angelo caduto», anche se dal punto di vista teologico è identica a «diavolo» e in certi casi a «demone», conserva un pathos, una dignità e un fascino particolari<sup>26</sup>,

e poi che «al centro di ogni discorso sugli angeli caduti non può che esservi

22 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Tannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 106 e *La bestia e il sovrano*, vol. I, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 181 e sgg.

23 *Ibidem*, p. 146. La citazione successiva è a p. 85.

24 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 3.

25 H. Bloom, *Angeli caduti*, cit., p. 45.

26 *Ibidem*, p. 14.

Adamo, un angelo caduto ben più grande di Satana»<sup>27</sup>, ossia che «angelo caduto» e «essere umano» sono «due sinonimi per indicare la stessa entità o condizione»: «l'angelico e l'umano sono virtualmente identici»<sup>28</sup>. Seguendo gli gnostici, Bloom prosegue affermando che la caduta non è avvenuta prima della creazione di Adamo, come vorrebbe Sant'Agostino, ma che noi siamo «caduti nel momento stesso in cui fummo creati»<sup>29</sup>, nel momento in cui siamo diventati esseri separati e, quindi, «assoggettati alla morte»:

Un tempo eravamo l'Adamo immortale, ma appena assoggettati alla morte siamo diventati l'angelo caduto, perché questo, non altro, è il significato della metafora dell'angelo caduto: la schiacciante consapevolezza della nostra morte<sup>30</sup>.

Noi siamo irrimediabilmente caduti perché indissociabili dalla negatività: dalla morte e dalla malattia. Siamo caduti perché *caduchi*, esseri finiti e mortali. Sembra quindi che Bloom proponga una visione del proprio dell'umano che accolga il mostruosamente altro. Perché allora, anche di questo saggio si è detto che è troppo umano? Perché lo specismo è un tale infestante che ricompare anche là dove pareva esser stato estirpato e la «macchina antropologica»<sup>31</sup> che, per un attimo, sembrava essersi arrestata, si rimette vorticosamente all'opera. Anche per Bloom, infatti, il rapporto tra l'umano e l'angelo caduto è mediato dall'esclusione dell'animale e dalla differenza ontologica tra noi e il nostro corpo:

Il dilemma generato dall'essere aperti a desideri trascendenti pur essendo intrappolati dentro un animale mortale, è precisamente il dilemma dell'angelo caduto, ovvero di un essere umano pienamente consapevole<sup>32</sup>.

Ciò che rende un «essere umano pienamente consapevole», ciò che permette la messa in scena del «dilemma dell'angelo caduto», è il fatto che siamo «intrappolati dentro un animale mortale». Ecco così riapparire l'infinita litania della metafisica: la morte, l'assolutamente improprio, non ci appartiene, essa è del corpo animale che ci imprigiona, un corpo in cui ci possiamo incarnare o da cui ci possiamo disincarnare, ma che non è mai noi, nostra «povera carne

27 *Ibidem*, p. 19.

28 *Ibidem*, pp. 40 e 41.

29 *Ibidem*, p. 24.

30 *Ibidem*, p. 45.

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

32 H. Bloom, *Angeli caduti*, cit., p. 45.

viva»<sup>33</sup>. Anche qui l'animale indica verso l'improprio dell'uomo, ma solo e ancora una volta per essere immediatamente negato tramite un'operazione di purificazione divinizzante:

L'*alterità* è l'essenza degli angeli; ma è anche la nostra. Questo non significa che gli angeli sono la nostra alterità, o che siamo noi la loro. Piuttosto, essi manifestano un'alterità, o un potenziale affine al nostro, né migliore né peggiore, solo misurato su una scala differente<sup>34</sup>.

Cancellato l'animale, l'alterità perde ogni connotato di mostruosità, diventa «un potenziale» e serve a descrivere una sorta di *tassonomia teologica*. Darwin sosteneva che noi differiamo dagli animali per grado e non per genere. Bloom, echeggiando l'intera storia della metafisica, afferma invece che l'umano si costituisce sì per differenza graduata, ma verso l'angelo. Certo siamo mortali, ma la nostra mortalità assume subito la forma dell'immortalità e poco importa se questa è quella delle religioni o quella laica del dilemma amletico, della consapevolezza eroica, autentica e anticipante della *propria* morte. Non a caso, quindi, il dilemma dell'angelo caduto attiene solo a noi, non è mai dell'animale: come per Heidegger, gli animali non muoiono, possono solo perire<sup>35</sup>.

Anche qui, continuando a seguire Derrida, non è tanto rilevante elencare le osservazioni etologiche che mostrano che anche alcune altre specie hanno consapevolezza della morte, ma piuttosto ribadire che è necessario «ristrutturare l'intera problematica», che il proprio dell'uomo non è mai puro, non gli appartiene nella forma della proprietà privata. L'enfasi andrebbe cioè spostata da un'esperienza "cognitiva" della morte ad una corporea, alla consapevolezza della vulnerabilità corporea:

Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia<sup>36</sup>.

Se la consapevolezza profonda che l'umano ha della propria morte è parte di un più ampio con-sentire corporeo della vulnerabilità e dell'im-potenza, allora è difficile escludere l'animale dal rapporto con l'angelo caduto.

## Il resto irredimibile<sup>37</sup>

A differenza di quanto pensa la nostra tradizione, i confini tra umano, animale e angelico sono instabili e porosi. Angeli e animali non segnano delle divisioni ontologiche, ma sono aiutanti che dissestano la nostra millenaria visione del mondo, sono soglie di passaggio verso l'*in-umano*. Sia l'angelo caduto – in quanto non esistente – che l'animale urinante – in quanto negato all'esistenza – sono messaggeri del negativo, della "potenza di non" che, pur essendo stata costantemente obliata dalla nostra tradizione, costituisce insieme alla "potenza di", come individuato da Aristotele, la potenza stessa prima che diventi atto. L'angelo caduto e l'animale urinante sono figure di ciò che avrebbe potuto essere e non è stato, degli infiniti mondi che la creazione del presente ha escluso dall'esistenza. Essi pertanto sono *modi differenti* per dire il *medesimo improprio* che ci precede, ci attraversa e ci sopravanza, sono segnature del *resto irredimibile* che è anteriore (ontologicamente e temporalmente) alla divisione/caratterizzazione del *bios*, aprono lo spazio di pensabilità di una *zoe* che è insalvabile in quanto im-potenza ma che, forse, costituisce l'estrema e paradossale speranza di una *possibile* redenzione. Ecco perché angeli e animali ci invitano ad un rinnovamento di ciò che chiamiamo pensare e con questo dell'etica e della politica:

Nella nostra cultura, l'uomo è sempre stato pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo [...] imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione. [...] Lavorare su queste divisioni, chiedersi in che modo – nell'uomo – l'uomo è stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani. E, forse, anche la sfera più luminosa delle relazioni col divino dipende, in qualche modo, da quella – più oscura – che ci separa dall'animale<sup>38</sup>.

Metafore della potenza che precede l'atto, cadute angeliche e deiezioni animali dislocano l'etica e la politica dalla provincia di ciò che è, da un'ontologia trascendente che parla con la voce oppressiva del "Tu devi" o con quella delirante dell'"lo voglio", al territorio che si lascia tracciare anche da ciò che

33 Tommaso Landolfi, *Mani*, in *Dialogo dei massimi sistemi*, Adelphi, Milano 2007, p. 102.

34 H. Bloom, *Angeli caduti*, cit., p. 20.

35 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1978, pp. 351-397.

36 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 67.

37 Questa espressione attraversa tutta la riflessione di Agamben, alla quale questo breve paragrafo fa costante riferimento.

38 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 24.

avrebbe potuto essere e che, pertanto, accenna ad un'ontologia dell'immanenza radicale, a che cosa (non) *possiamo* in quanto corpi urinanti e caduchi.

## Marco Maurizi Gli animali di Jacques Derrida

Nel 2001, in occasione del conferimento del "Premio Theodor W. Adorno", Derrida pronunciò un discorso in cui riconobbe il proprio debito nei confronti del pensatore francofortese. Seppure in forma a tratti ironica ed elusiva, come è di rigore in quest'autore, si trattò di una mossa che molti di coloro che avevano sempre sottolineato la prossimità tra la dialettica negativa adorniana e il "metodo" derridiano della decostruzione attendevano da tempo. Il discorso terminava con l'ipotesi semi-fantastica dell'immane progetto di ricerca che avrebbe dovuto impegnare il filosofo francese qualora questi avesse voluto saldare l'impossibile debito che lo legava ad Adorno. Il punto di volta di tale progetto era *l'animale*. Secondo Derrida, riprendere il filo interrotto della riflessione adorniana e portarla a dialogare con la cultura francese del dopoguerra, sarebbe stato possibile solo affrontando radicalmente il senso dell'opposizione umano/non umano. Non si può che riconoscere la lucidità di Derrida che gli permise di posizionarsi nel luogo più urgente, scoperto e affascinante del pensiero di Adorno, cosa di cui ben pochi esegeti del francofortese sembrano essersi accorti.

Come noto, il saldo impossibile del debito verrà pagato da Derrida nel suo ultimo testo *L'animale che dunque sono*<sup>1</sup>, libro intenso e complesso che mostra tutte le debolezze e le forzature di un antropocentrismo che attraversa l'intera tradizione filosofica occidentale (da Descartes a Kant, da Heidegger a Lacan), mostrando quanto labile e imprevedibile sia quel confine tra l'uomo e l'altro animale. Un confine che gli umani tentano continuamente di tracciare a difesa della propria specificità e che, pure, non cessa di cancellarsi.

*La bestia e il sovrano*<sup>2</sup>, di cui lo scorso anno l'editore Jaca Book ha pubblicato il primo volume, è il titolo dell'ultimo seminario tenuto da Derrida prima della morte in cui è possibile trovare alcuni materiali di lavoro de *L'animale che*

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

2 Id., *La Bestia e il Sovrano*, vol. I (2001-2002), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009.

*dunque sono* (ad es., la quarta lezione su Lacan), ma che si presenta con un profilo autonomo. Qui, infatti, il tema centrale non è tanto il rapporto umano-animale, quanto quello tra *sovranità* e *bestialità*.

Le lezioni attraversano una serie di testi e autori di provenienza e ispirazione diversa – dal *Leviatano* di Hobbes agli *Scritti* di Lacan, da Rousseau a Celan, da Schmitt ad Agamben, per citarne solo alcuni – facendosi guidare da figure animali, metafore che sono concetti teriomorfi e concetti che sono metafore animali: il lupo, l'agnello, la volpe, la ferocia, l'innocenza, l'astuzia ecc. Di ognuno di questi testi e di queste "metafore" Derrida presenta il doppio volto: la marcatura che essi cercano di instaurare sull'animale e sull'uomo, la «negazione raddoppiata»<sup>3</sup>, che costringe il primo a svestirsi di ciò che è "proprio" dell'uomo, e che seduce il secondo a coprirsi di una pelle nuda in cui è abrasa ogni traccia di natura.

Temi che affiorano tutti ne *L'animale che dunque sono* e che tuttavia qui vengono letti da un'angolatura differente. In queste lezioni, infatti, Derrida sembra cercare una declinazione più *politica* del rapporto umano/non umano. Ciò sembrerebbe avvicinare questa serie di lezioni all'ambito di riflessioni che attraversa certa biopolitica. Ma si tratta di un accostamento che Derrida probabilmente non gradirebbe, soprattutto in riferimento al pensiero di Agamben, autore richiamato più volte nel corso delle lezioni in passaggi infuocati e quasi sarcastici – atteggiamento piuttosto insolito nella prosa derridiana. Non possiamo qui approfondire il motivo che spinge Derrida ad attaccare così duramente Agamben; quel che è certo è che il problema del rapporto tra umano e non umano, da un punto di vista politico, per Derrida non sembra potersi configurare in base all'opposizione agambeniana tra *bios* e *zoe*, opposizione di cui Derrida pretende di mostrare l'insostenibilità filologica e teorica. Qual è, dunque, il vero luogo in cui occorre pensare e articolare politicamente il rapporto tra uomo e animale? La risposta va decifrata nel titolo stesso del seminario: chi o cosa sono la bestia e il sovrano?

Con tali espressioni Derrida intende sintetizzare una serie di fenomeni complessi che però ruotano tutti attorno al nodo del confine poroso e instabile tra l'umano e il non umano. In primo luogo, l'uomo come *zoon politikon* sembra potersi definire per il pensiero occidentale solo nella sfera di mezzo tra *sovranità* e *bestialità*, come spazio delimitato da un *di-meno di umanità* (la "bestia" come ciò

che non solo è *escluso* dalla *polis*, ma che costantemente ne *minaccia* l'esistenza) e un *di-più di umanità* (il "sovrano" come il *punto di massima unificazione e definizione del politico* ma che, proprio per questa sua posizione eccezionale, si trova ad essere super-umano e solo in quanto tale *rende possibile* l'esistenza della *polis* stessa). In secondo luogo, questi stessi termini indicano quei punti di fuga che da sempre sembrano perimetrare l'esperienza umana: da un lato, *la capacità di auto-possesso, di auto-controllo, di auto-dominio* che caratterizza il gesto "sovrano" dell'uomo come essere autonomo e libero, caratteristiche che si compendiano e si sublimano nella figura stessa del "Sovrano" e della "Sovranità"; dall'altro lato, l'opposto di tutto ciò, *l'essere dipendenti e indigenti, la schiavitù e l'illibertà* che caratterizzano la "bestia" e, per estensione, l'umano che non risponde ai requisiti della *sovranità* e si degrada con ciò a servirla in altri. La lontananza (o la caduta) dalla razionalità e dall'intelligenza è perciò il marchio della *bêtise* (termine che in francese significa tanto "bestialità" quanto "stupidità"). Ed ecco allora le figure della *bêtise* umana su cui Derrida lascia rapidi ma interessanti cenni: lo schiavo, la donna, il bambino. A questo riguardo, sottolineiamo di passaggio come Derrida insista molto sul fatto che si parli del *sovrano* e della *bestia*, avendo di mira una possibile declinazione del suo discorso in termini di critica al fallocentrismo. Derrida è però interessato anche a mostrare i curiosi rovesciamenti che si instaurano tra queste opposizioni. La posizione extra-politica del *sovrano* e della *bestia* (il loro essere, in un certo senso, *entrambi a-umani*) produce quella paradossale convergenza tra *sovranità* e *bestialità* che è incarnata nel *Leviatano* o che è possibile leggere negli apologhi "animaleschi" che Machiavelli consegna al suo Principe, in cui non è possibile tacere di una certa *bêtise* della *sovranità*. Oppure, rileggendo Lacan, Derrida sottolinea come la critica alla "crudeltà" umana a fronte dell'"innocenza" degli animali possa mostrarsi come la faccia "generosa" di un antropocentrismo, non meno implacabile delle altre sue declinazioni. Proprio nel dialogo con Lacan, Derrida mette a punto una critica alla morale dell'altro come "mio simile" che potrebbe essere di aiuto a correggere lo specismo di ritorno di alcune posizioni antispeciste correnti. L'etica, osserva Derrida in un passaggio vibrante, inizia non dalla cura del simile, bensì dalla «mia responsabilità presso il più diverso, l'altro, il mostruosamente altro, l'altro irricognoscibile»<sup>4</sup>.

Di questa come di altre folgoranti intuizioni sono gravide queste lezioni, la cui

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

4 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 146.



lettura risulta appassionante e ricca di spunti, benché esse vadano considerate sicuramente più un "laboratorio" teorico che un testo definitivo e ripulito. Ma l'incredibile batteria di questioni aperte che attraversano l'opposizione sovrano/bestia messa in campo da Derrida merita sicuramente una lettura ed uno studio attenti ai possibili sviluppi teorici da parte di tutti coloro che intendono ripensare il fondo animale su cui si erge minacciosa e terrificante l'odierna figura dell'umano.

## Note biografiche

*Carol J. Adams* è un'attivista per la liberazione animale e da sempre si è dedicata alla "questione animale" da un punto di vista femminista. È autrice o curatrice di più di 20 volumi, tra cui *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, 2004; *The Pornography of Meat*, Continuum 2004 e *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, 2007.

Il saggio qui presentato è la traduzione del capitolo 2 di *The Sexual Politics of Meat*, pp. 50-73. Un articolo simile era già stato pubblicato in *Etica & Animali*, Anno II, n. 2, Autunno 1989, pp. 118-129. Lo abbiamo riproposto, con una nuova traduzione dal capitolo indicato – che costituisce una versione più aggiornata e più ampia del saggio iniziale –, poiché la precedente versione è attualmente di non facile reperibilità. Ringraziamo l'Autrice e la casa editrice americana per il permesso di tradurre questo saggio.

*Katherine Perlo* è attivista animalista dal 1983. Nel 2003, ha conseguito il dottorato in Filosofia presso l'Università di Dundee con una tesi sugli animali e le visioni del mondo. Ha pubblicato saggi sulle riviste *Ecotheology* e *Society & Animals*.

La presente è una traduzione di un saggio pubblicato in *Journal for Critical Animal Studies*, Volume V, n. 1, 2007. Ringraziamo l'Autrice e la rivista per il permesso di tradurre questo saggio.

---

## Ringraziamenti

La redazione di Liberazioni è grata all'associazione Oltre la Specie Onlus per aver contribuito economicamente alla realizzazione di questo numero della rivista.



[www.oltrelaspecie.org](http://www.oltrelaspecie.org)

---

Editoriale **In altro**  
inizio **E. GIANNETTO**  
Note per una metamorfosi  
**C.J. ADAMS** Lo  
stupro degli animali, la  
macellazione delle  
donne **K. PERLO**  
Argomenti estrinseci  
ed intrinseci: strategie  
per diffondere i diritti  
animali **M. FILIPPI**  
Angeli urinanti  
**M. MAURIZI** Gli animali  
di Jacques Derrida



La "questione dell'animalità" [...] rappresenta al tempo stesso il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costituire il catalogo della "specificità umana": l'essenza e il futuro dell'umanità, l'etica, la politica, il diritto, i "diritti dell'uomo", i "crimini contro l'umanità", il "genocidio" ecc. [...] I rapporti tra uomini e animali **dovranno cambiare**. E **dovranno** farlo nella duplice accezione di questo termine, nel senso di una necessità "ontologica" e di un dovere "etico".

*Jacques Derrida*



**liberazioni**  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 5,00