

Massimo Filippi

Specie, specismo, antispecismo

Il termine *specismo* è stato coniato e introdotto nel dibattito sulla questione animale nel 1970 da Richard Ryder, psicologo inglese che aveva ripudiato per motivi etici la sperimentazione animale, ed è stato reso popolare da Peter Singer in *Liberazione animale* del 1975 e da Tom Regan in *I diritti animali* del 1983¹. Per Singer lo specismo è «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie»². *Pregiudizio* che opera secondo gli stessi meccanismi che regolano le violazioni intra-specifiche del principio di eguaglianza: «Il razzista viola il principio di eguaglianza attribuendo maggior peso agli interessi dei membri della sua razza qualora si verifichi un conflitto tra gli interessi di questi ultimi e quelli dei membri di un'altra razza. Il sessista viola il principio di eguaglianza favorendo gli interessi del proprio sesso. Analogamente, lo specista permette che gli interessi della sua specie prevalgano su interessi superiori dei membri di altre specie. Lo schema è lo stesso in ciascun caso»³.

Più recentemente, a questa definizione di specismo se ne sono affiancate altre volte a sottolineare con maggior forza il nesso tra specismo e pratiche materiali di sfruttamento animale. Tra queste, una delle più note è quella del sociologo marxista David Nibert secondo il quale lo specismo è «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»⁴. Per Nibert, lo specismo non è tanto un pregiudizio, quanto piuttosto un'ideologia *giustificazionista* sviluppata per rendere conto delle pratiche di oppressione dell'animalità (inclusa quella umana): lo specismo, e di conseguenza l'antispecismo, non risiede immutato e immodificabile dalla notte dei tempi nel mondo

delle idee e non coinvolge solamente il mondo animale, ma è un prodotto della storia sottoposto e plasmato da forze materiali, economiche e sociali che pervadono anche la società umana e che necessitano di essere comprese e contrastate politicamente.

Tra le molte critiche che possono essere mosse a queste definizioni di specismo la più importante è certamente quella secondo cui tutte si rifanno a un'idea fissista ed essenzialista, quasi linneana, della nozione di *specie*, vista in un modo o nell'altro come un dato di fatto naturale. A partire (almeno) da Charles Darwin la “specie” dovrebbe invece essere considerata qualcosa di diverso da un mero descrittore biologico dal momento che è lo stesso naturalista inglese ad affermare a chiare lettere nel suo capolavoro che «il termine specie [è] applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti fra loro»⁵. Come sostiene il biologo ed epistemologo francese Jean-Jacques Kupiec, non a caso «Darwin non dice cosa sono le specie bensì cosa fanno: variano in continuazione»⁶ e prosegue affermando che se la «concezione genealogica» di Darwin «fosse stata accolta e assimilata, lo stesso termine “specie” avrebbe dovuto essere abbandonato e sostituito con quello di “linea”»⁷. Va poi sottolineato che lo specismo non si esercita tra le specie ma tra due “specie” molto particolari: *l'Umano e l'Animale* – due astrazioni reali gemelle con funzione oppressiva. Questo è stato ben evidenziato da Derrida che ha avanzato la proposta di sostituire il termine “l'Animale” con il termine «*animot*»: *animot* suona come *animaux* (animali, al plurale) e contiene il termine “*mot*” (parola) a indicare il ruolo che il carnofallogocentrismo ha giocato nella svalutazione degli altri animali e dell'animalità in generale⁸.

In effetti, a ben pensarci, sia i meccanismi di *animalizzazione*, che accompagnano, giustificano e rendono possibile lo sfruttamento di specifici gruppi di umani, sia l'impresa tecno-scientifica contemporanea, in grado di produrre organismi ibridi ingegnerizzati, sia infine il capitalismo, che non si arresta di fronte alla barriera di specie e anzi si fonda proprio sulla messa al lavoro di qualsiasi corpo, non importa se umano o non umano, purché possa rivelarsi ri/produttivo, mostrano come la

1 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E Ferreri e P. Cavalieri, Mondadori, Milano 1991; Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

2 Peter Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 22.

3 *Ibidem*, p. 24.

4 David Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002, p. 243.

5 Charles Darwin, *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 123.

6 Jean-Jacques Kupiec, *La concezione anarchica del vivente*, trad. it. C. Milani, elèuthera 2021, p. 158.

7 *Ibidem*, pp. 168-169.

8 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 82.

specie sia più un *costrutto politico/performativo* che una descrizione innocente, ingenua e neutrale di gruppi di viventi molto simili tra loro tanto che il suo confine principale – Umano/Animale – può essere ridisegnato con grande disinvoltura dallo stesso sistema che si fonda sulla più intransigente accettazione ideologica di quello stesso confine.

Se così stanno le cose possiamo affermare che *non siamo mai stati specisti* oppure che le definizioni di specismo che si sono susseguite nel tempo sono *insufficienti* in quanto non hanno colto che è proprio dietro il presunto fissismo essenzialista della nozione di specie – che, volenti o nolenti, le pervade – che si nasconde quella che potremmo chiamare la *mobilità trasformista e oppressiva* dello specismo.

Tenendo conto di quanto affermato e per contribuire alla costruzione di una politica antispecista all'altezza del compito che deve fronteggiare, definiamo allora lo specismo come la *norma sacrificale* in cui si realizza l'intersezione letale tra un' *ideologia* che legittima lo smembramento istituzionalizzato dei corpi e l'insieme dei *dispositivi* che rendono possibile ed effettuano tale smembramento. La prestazione principale di questa intersezione sacrificale è quella di separare i *corpi che contano*, da tutelare, proteggere e sacralizzare, dai *corpi che non contano*, che possono essere sfruttati e uccisi impunemente.

Cominciando dall' *ideologia*, lo specismo può essere pensato come una *macchina*. Una macchina simile, in termini di funzionamento, a quella che Giorgio Agamben ha chiamato «macchina antropologica»⁹. Entrambe queste macchine lavorano, infatti, per produrre l'Uomo – ciò che si intende per umano –, separandolo dalla nuda vita attraverso un'operazione complessa che, ruotando attorno a un centro vuoto, si avvale di meccanismi che sono, simultaneamente, escludenti e includenti.

Il concetto di *centro vuoto* sta a indicare che, al di là delle differenze storiche che ne hanno caratterizzato il funzionamento e i “prodotti”, la macchina specista è messa in moto da definizioni stabilite a priori di che cosa sia l'Umano. In altre parole, la materializzazione dell'umano non è il risultato della scoperta empirica di tratti biologici identificativi, ma la certificazione burocratica dell'origine presuntivamente naturale dei rapporti sociali vigenti. In breve: *ciò che sembra essere il prodotto del lavoro della macchina specista è in realtà ciò che essa è chiamata a giustificare*. Ciò che conferisce a questa macchina tutta la sua efficacia operativa è proprio il centro vuoto, dove si realizza il cortocircuito

⁹ Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 42.

tra produzione e giustificazione dell'Uomo.

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

Con queste premesse è possibile definire i tre meccanismi attraverso cui opera la componente ideologica della macchina specista: 1) la *definizione* del “proprio della *specie* dell'Uomo” (definizione stabilita a priori che la macchina deve restituire invariata ma con la “certificazione di naturalità”); 2) la *misurazione* della distanza che corre tra la *specie* standard di riferimento e tutti gli altri animali; 3) la *distribuzione gerarchica* delle *specie* secondo un ordine inversamente proporzionale alla suddetta distanza (maggiore è la distanza dal proprio dell'Umano, inferiore è la posizione che si andrà a occupare lungo la scala degli esseri). In breve, *il centro vuoto è la specie* non intesa come una linea genealogica biologicamente mobile ma come un'essenza tragicamente plasmabile capace di produrre, nel continuo “rimescolamento” e “riposizionamento” del dentro e del fuori, *specialità* (che sacralizzano alcune caratteristiche umane e i corpi che vi si conformano) e fenomeni di *speciazione* (l'*animalizzazione* dei corpi che possono essere smembrati impunemente).

Per completare la descrizione dello specismo vanno presi in esame quelli che abbiamo chiamato i *dispositivi di smembramento* dei corpi animali (umani e non). Questi dispositivi sono sia materiali che performativi. *Dispositivi materiali* sono l'allevamento, il mattatoio, il laboratorio e tutti gli altri nonluoghi di reclusione e reificazione con le loro strutture disegnate fin nei minimi dettagli e che non lasciano nulla al caso: dalla scelta del posto dove costruirli (generalmente lontani dai centri abitati in modo da sottrarli alla vista e non causare problemi igienico-sanitari) all'architettura il più funzionale possibile agli scopi dello specifico settore di sfruttamento, dall'“ottimizzazione” degli spazi (disposizione degli uffici, delle gabbie, dei tavoli operatori e delle catene di smontaggio) alla precisione maniacale, burocratica e certificata con cui ogni aspetto dell'attività industriale è standardizzato, dai

tempi di lavoro alle mansioni degli operai o dei tecnici, dalle piastrelle per facilitare le operazioni di pulizia ai sistemi di smaltimento dei rifiuti non commercializzabili, ecc. I *dispositivi performativi* sono anch'essi molteplici e comprendono una serie di *parole che uccidono*, di cui è possibile dare qui solo una lista incompleta: 1) le leggi nazionali e sovranazionali che regolano sia le pratiche di smembramento – la “macellazione umanitaria”, la “buona sperimentazione” e il “benessere animale” – sia le sovvenzioni pubbliche a loro sostegno; 2) le delibere delle associazioni degli industriali di settore o dei sindacati di categoria; 3) le disposizioni regolamentari su come e dove cacciare, su come e dove si possono attendere i circhi, su come fare ristorazione, su come gestire i canili, ecc.; 4) le misure amministrative volte, per esempio, a definire gli spazi in cui gli animali “da compagnia” possono entrare o dai quali sono tassativamente banditi, oppure le condizioni che comportano la “soppressione” dei cani mordaci.

Per ulteriore chiarezza vale la pena sottolineare che ciò che si sta cercando di sostenere non è l'inesistenza di tratti biologici maggiormente o più frequentemente presenti in questa o quella “specie” o, con altre parole, che non esistano differenze tra umani, cani, gazzelle e coleotteri. Quello che si sta affermando è che *l'operazione di individuazione delle caratteristiche che permettono di tracciare la linea di confine tra l'Uomo e l'Animale – la linea di specie più che mai mobile nella sua presunta immobilità – non è un'operazione neutra e naturale, ma una decisione normativa e normalizzante*. Detto più semplicemente: ciò che ci permette di distinguere *Homo sapiens* non è tanto la semplice osservazione di una serie “muta” di caratteristiche più o meno esclusive quanto piuttosto che queste *vengono fatte parlare* dall'indiscutibilità della norma sacrificale (la somma di ideologia e dispositivi) che, nell'ombra, ha già deciso chi è degno di vivere e chi può invece essere macellato in tutta tranquillità.

Allora, se si vuole davvero superare lo specismo ci si deve muovere contemporaneamente su due fronti: vanno decostruiti i suoi sistemi di sapere (la sua ideologia e le sue narrazioni) e vanno smantellate le sue strutture sezionanti (i suoi dispositivi di potere materiali e performativi), non fosse altro perché, una volta che il sistema funziona a pieno regime, centro vuoto, meccanismi di inclusione/esclusione e dispositivi di smembramento si rafforzano a vicenda, poiché, qui come altrove, non sono indipendenti gli uni dagli altri, ma si rincorrono in un circolo vizioso, in cui la *favola* del centro vuoto *normalizza i calcoli* di inclusione/esclusione e dei dispositivi e in cui questi ultimi *naturalizzano* la

favola del centro vuoto.

Questa doppia operazione di decostruzione e smantellamento dovrebbe tradursi in una *politica affermativa della gioia*, in cui l'*informe* della vita non genera più repulsione, schifo o «terrore del dissimile»¹⁰, ma il potente bisogno di creare nuovo essere: nuovi mondi, nuovi soggetti, nuovi desideri e nuovi piaceri, tramite un ininterrotto susseguirsi di *alienazioni produttive*. In breve, abbiamo più che mai bisogno di un antispecismo che comprenda che il problema non risiede nel *dove* si traccino le linee di confine o *quante* queste debbano essere, ma *nel fatto stesso che si continui a tracciarle*. Chiamiamo questo antispecismo *antispecismo viscido del comune*¹¹.

Facendo propria l'idea della specie come linea genealogica, questo ulteriore movimento di opposizione allo specismo intende i viventi animali, senza eccezione alcuna, come *ibridi e meticci*, in una parola *impropri*. Gli animali, umani e non umani, sono costitutivamente relazionali: non sono individui che entrano in relazione, ma relazioni che eventualmente, perdendo in ricchezza e in potenza, possono venire individualizzate. Tuttò siamo intrecci di relazioni, tuttò siamo parte di un'incessante *creolizzazione* con “chi” ci ha preceduto, con “chi” ci ha accompagnato e ci accompagna e con “chi” ci seguirà. In altri termini, non siamo tanto individui differenti, quanto piuttosto singolarità immerse in un continuo processo di differenziazione alienante, di divenire-con-tra.

Antispecismo del comune, quindi, perché ciò che più di ogni altra cosa mette in stato di arresto la nozione di “specie” è il riconoscimento della *faglia di vita impersonale e transpersonale* che percorre l'intero vivente sensuale; vivente che, desiderando e desiderando di essere riconosciuto, “ci” interpella fin dentro le viscere e le pieghe più intime della carne. Il comune è lo spazio in perenne mutamento dove la *vulnerabilità* e la *finitudine* dei differenti corpi sensuali incontrano la capacità tutta “animale” di *gioire*, di *giocare*, di rendersi *inoperosi*, ossia di muoversi e sentire senza un fine prestabilito, sottraendosi in tal modo agli imperativi categorici della produttività e della riproduzione. Il comune è ciò che permette all'antispecismo di oltrepassare il *bíos* – la vita specializzata di cui si occupano le scienze biologiche – in direzione di *zoé* – che

10 Georges Didi-Huberman, *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, trad. it. di C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 19.

11 Questa proposta è stata avanzata soprattutto in Massimo Filippi, *Questioni di specie*, elèuthera, Milano 2017, pp. 67-82 e in Massimo Filippi ed Enrico Monacelli (a cura di), *Divenire invertito. Dalla Grande Scimmia all'antispecismo viscido*, ombre corte, Verona 2020, pp. 13-27.

non è nuda vita ma potenza produttrice di mondi. Non sorprende allora che per l'antispecismo del comune la libertà è *liberazione, un processo collettivo che si materializza tra e con gli altri*. Il che, in fondo, corrisponde a restituire alla libertà la sua accezione originale che deriva dall'idea di una *crescita comune*, di una *fioritura* intesa come potenza connettiva della vita¹².

Antispecismo viscido, infine, perché non si intende cadere nelle subdole trappole cripto-antropocentriche o, all'opposto, in quelle separazioniste che hanno caratterizzato fino a oggi l'antispecismo in cui si accorda riconoscimento rispettivamente all'Animale pseudo-umanoide simile a Noi (La Grande Scimmia) o all'Animale totalmente estraneo a Noi in quanto ancora-Naturale (Il Selvatico Ultra-Originario): l'Altro o, meglio, l'altro ci precedono e se molto più spesso sono a noi dissimile fino alla repulsione, nondimeno sono a noi inestricabilmente legati sia genealogicamente che ecologicamente.

Se la pandemia di Covid-19 ci avesse insegnato qualcosa, avremmo capito che, piaccia o meno, il mondo in cui viviamo è informe, viscido e comune. Per questo abbiamo bisogno di un *antispecismo neo-materialista* capace di rispondere alle sfide che *questo* mondo ci pone, un antispecismo che non si senta chiamato a mostrare e a dimostrare l'indubitabile, ossia che gli animali soffrono, ma a *domandarsi come sia possibile modificare politicamente l'esistente*. Quindi, proprio perché non siamo mai stati specisti, possiamo proporre una nuova definizione non di specismo ma di antispecismo che, riecheggiando Marx e Engels¹³, potrebbe suonare così: «L'antispecismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. *Antispecismo è il movimento reale che, liberando e liberandoci, abolisce lo stato di cose presente*».

12 Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Volume secondo, Potere, diritto, religione*, trad. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001, pp. 246-256.

13 Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 25.

Federica Timeto

Né sottomesse né antispeciste: origine e contraddizioni della questione animale nel femminismo occidentale

Ragioniamo profondamente, quando sentiamo con forza
Mary Wollstonecraft

Nel 1790, due anni prima di andare a vivere a Parigi in piena rivoluzione, Mary Wollstonecraft, filosofa ed educatrice politicamente vicina al repubblicanesimo, che sarebbe morta qualche anno più tardi di setticemia dopo avere dato alla luce la futura scrittrice Mary Godwin Shelley, pubblicava *A Vindication of the Rights of Men*¹. Un anno dopo², la stessa dava alle stampe l'oggi più noto *Vindication of the Rights of Woman* (1792)³, un appello a considerare le donne come soggetti politici detentori di diritti. Per Wollstonecraft, l'inferiorità delle donne era imposta dagli uomini nel contesto familiare e domestico e non era una questione di natura, ma di educazione; rivendicando eguali diritti, era necessario dimostrare che le donne sono esseri razionali, a differenza delle bestie, e che la loro femminilità era piuttosto il risultato di un'educazione alla sottomissione, un vero e proprio addomesticamento che finiva per escluderle dalla sfera pubblica, dunque dall'azione. Per questo motivo, nei suoi testi, la pensatrice inglese si poneva l'obiettivo di rompere la barriera tra le due sfere, politicizzando lo spazio del privato e delle relazioni familiari come luogo dell'educazione alla virtù civile⁴. Su Wollstonecraft influiva certamente la posizione della storica radicale Catharine Macaulay e le sue *Letters on Education* (1790): oltre a sottolineare la mancanza di empatia e compassione dei bruti rispetto agli umani civilizzati e, pur riconoscendo anche ai contemporanei

1 Mary Wollstonecraft, *I diritti degli uomini. Risposta alle riflessioni sulla Rivoluzione francese*, trad. it. di B. Casalini, Plus, Pisa 2003.

2 Nel solco delle posizioni filo rivoluzionarie di Thomas Paine, che in *Rights of Man* (1791) muove una critica a *Reflections on the Revolution in France* (1790) del teorico anti-illuminista Edmund Burke, noto per la sua teoria estetica del sublime.

3 M. Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, trad. it. di F. Ruggeri, Editori Riuniti, Roma 1977.

4 Cfr. Adriana Cavarero, *Prefazione*, in Carlotta Cossutta, *Avere potere su se stesse. Politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, Edizioni Ets, Pisa 2020.