

# Teriofobia, ovvero: quando l'«animale», uscito dalla porta, rientra dalla finestra

Musi e Muse – teorie e pratiche tra genere e specie, ISSN 2280-8647, n°1/gennaio 2013



Quarant'anni di riflessione filosofica sulla questione animale e di profonda messa in discussione della frattura zoo-antropologica non sono stati sufficienti

per liberarci dell'«animale». Questa nozione, che schiaccia con profonda violenza concettuale l'esuberante molteplicità degli animali in uno scarno singolare, ci ossessiona ancora. Non tanto perché persiste nei discorsi degli eredi dell'umanesimo metafisico, considerazione banale. No, l'«animale» è, paradossalmente, anche al cuore delle teorie degli *amici* degli animali: teorie che, pur nel generoso sforzo di migliorare e salvare le loro vite, si intestardiscono a pensare i nostri rapporti con loro in termini altrettanto univoci e piatti di quelli in cui le filosofie antropocentriche riassumono il mondo non umano. Salvo rare eccezioni, tutta la filosofia della liberazione animale degli ultimi quarant'anni, da quella dei primordi a quella recente, da quella facente appello alle teorie morali a quella di stampo politico radicale, da quella di oltreoceano a quella di casa nostra, ignora completamente l'eterogeneità, la complessità, l'ambiguità, delle nostre relazioni con gli altri animali, riducendola a un'unica, monolitica forma: quella di una cieca e indiscriminata oppressione da parte nostra nei loro confronti. Delle comunità di esperienza a cui società

umane e società animali diverse secondo l'epoca e il luogo hanno dato vita nel corso di millenni, tale filosofia non riconosce l'esistenza, se non come camuffamento di un rapporto di forza, lui solo essenziale, e soprattutto strettamente univoco, permanente e totalitario, che ha per oggetto *tutti* gli animali; ovvero, l'«animale».

Le recenti riflessioni che l'antispecismo ha prodotto in Italia hanno sviluppato fino al parossismo lo schiacciamento del ventaglio delle relazioni tra umani e animali sull'unico paradigma della negazione, distruzione, rimozione dell'«animale», finendo per rendere quest'ultimo un mero simulacro in cui non solo la pluralità degli animali è ridotta all'uno, ma quest'ultimo, per esplicita ammissione di chi lo teorizza, non indica neanche più se stesso, bensì è assunto a simbolo di qualcos'altro. Tale procedimento ha trovato la sua forma più compiuta nella nozione, recentemente proposta, di «teriofobia», ovvero dell'esistenza di una primordiale paura della «bestia» a fondamento, sincronico e diacronico, della civiltà umana. Tale paura si eserciterebbe, nella sua duplice articolazione di ripulsa e assoggettamento, su tutto ciò che non è identificato come «umano»: ovvero sia sulla totalità della natura esterna all'umano sia su quella a lui interna, in quanto sua animalità negata. Qui l'«animale», insomma, non è che un termine, *un mot*, una figura, un ingranaggio interscambiabile con altri *mots* nell'infinita serie di diadi oppostive

che la dilaniata coscienza umana si è raffigurata per legalizzare la propria violenza:

quell'opposizione fondamentale tra umano e non-umano regola tutte le altre opposizioni di cui è intessuta la nostra esperienza sociale: tra "uomo" e "animale", tra "cultura" e "natura", tra "razionalità" e "sentimento", tra "coscìo" e "inconscìo", tra "anima" e "corpo", tra "maschio" e "femmina", tra "adulto" e "bambino", tra "residenti" e "stranieri" ecc. Il secondo termine assume sempre il ruolo passivo-negativo-materiale rispetto ad un principio attivo-positivo-formante che deve dominare e mantenersi "puro", incontaminato dall'Altro<sup>1</sup>.

Ora, il primo errore di questa tesi consiste nel mettere nello stesso sacco – la categoria del «non umano» – esseri ed entità diversi e disomogenei. Certo, la tesi della «teriofobia» descrive in modo abbastanza convincente la forma in cui la realtà è stata *concettualizzata* dal pensiero occidentale (ma lo schema era stato già proposto dall'ecofemminismo trent'anni fa<sup>2</sup>). Ma essa non sembra plausibile quando pretende di usare questo schema, che è uno schema ideale, per dar conto delle relazioni concrete, intersoggettive, materiali, tra esseri umani e animali. La tesi riposa sull'assunto di una corrispondenza tra natura, animali e animalità umana che non convince, malgrado negli ultimi anni gli antispecìisti italiani l'abbiano affermata a tambur battente: è dubbio infatti che si possa mettere sullo stesso piano l'atto con cui ci rapportiamo a realtà così disparate – quantitativamente e qualitativamente – come «la natura» da una parte, esseri individuati e individuali dall'altra, e infine quella che per semplificare chiameremo la nostra psiche: come si può sostenere che siano comparabili il modo in cui percepiamo un habitat, quello in cui percepiamo un individuo senziente altro da noi con stati mentali, desideri e volontà proprie, e quello in cui percepiamo noi stesse/i e i nostri lati «oscuri»?<sup>3</sup>

In realtà, stabilire un contatto con un

animale implica un posizionamento percettivo e affettivo – compresa l'emozione violenta – ben diverso da quello che sperimentiamo trovandoci di fronte a un paesaggio o a una persona cara, a una pietra o alle nostre pulsioni. Non solo: questo stesso posizionamento si differenzia a seconda di quale animale ci troviamo di fronte e, ovviamente, del contesto culturale in cui ci troviamo a vivere. Appiattare la varietà e la complessità delle nostre interazioni con gli animali sulla nozione di *phobia* significa ignorare un mondo che discipline recentissime stanno faticosamente portando alla luce, quello della storia, dell'antropologia e della sociologia delle relazioni tra società umane e società animali<sup>4</sup>, relazioni che vedono l'animale come uno degli attori di una intersoggettività reale e individuata. Tale approccio rompe con la generale, tradizionale tendenza delle scienze sociali a considerare gli animali come meri ingranaggi culturali, oggetti costruttori di senso *per gli umani* e all'interno di relazioni *tra umani*. E il pensiero antispecìista farebbe bene a seguire la stessa strada, invece di ridurre la filosofia animale ad ancella della «critica della civiltà» (affermando che non si può parlare *degli animali* senza includere l'animale umano, che le nostre relazioni con gli animali non sono che uno specchio della nostra relazione con la nostra animalità<sup>5</sup>, o ancora che l'animale ha ruolo di mediatore nella «riconciliazione dell'uomo con la natura»<sup>6</sup>).

Entriamo nello specifico. La nozione espressa dal termine «teriofobia» senz'altro corrisponde a qualcosa di reale: un terrore della *sauvagerie*, di tutto ciò che insidia la sicurezza, la stabilità, la pianificabilità dell'esistenza umana, un panico che può avere come oggetto catastrofi naturali, malattie sconosciute, branchi di belve affamate, pulsioni umane distruttive e tanti altri fenomeni disparati di fatto riuniti da un'unico denominatore: il modo in cui sono *pensati* da noi (un

«noi» da connotare storicamente e culturalmente). Si tratta cioè di una paura fantasmatica: su questo siamo tutte e tutti d'accordo. Ma per prima cosa, non si capisce per quale ragione si dovrebbe accettare come figura riassuntiva di tutto ciò proprio l'immagine dell'animale, del *therion* (non «therios», come erroneamente indicato da qualcuno), della belva. Tra l'altro, la stessa categoria dei *theria* è fluida, e non solo non sussume la globalità delle specie animali, ma neanche tutte le specie, tanto selvatiche quanto domestiche, con cui l'essere umano entra in contatto: anche tenendo conto della varietà linguistica e culturale del subcontinente greco nell'Antichità, in genere dei *theria* non fanno parte né gli animali domestici, né gli uccelli, né i pesci<sup>7</sup>. In definitiva, il *therion* è una figura troppo ristretta sia per indicare l'oggetto della paura atavica della *sauvagerie*, sia per simboleggiare tutte le soggettività animali coinvolte in relazioni con l'umano – relazioni a loro volta, ripetiamolo, non riconducibili all'unico schema della ripulsa –, ed è infine completamente inadeguata per esprimere la particolare relazione con le specie addomesticate<sup>8</sup>.

Si noti poi che il *therion*, proprio in quanto animale selvaggio e quindi estraneo alla *polis*, è escluso dalle pratiche sacrificali della società greca, le quali si esercitavano esclusivamente su animali allevati<sup>9</sup>. Ora, la tesi della «teriofobia» ruota intorno a un'idea fondamentale: quella secondo cui la civiltà umana si strutturerebbe intorno a un rito sacrificale di tipo purificatorio, reale o simbolico, la cui vittima sarebbe il *therion*, simbolo dell'«Altro» in tutte le sue possibili declinazioni. Si rilegga la citazione sopra riportata tratta dall'articolo «Teriofobia» e si noti l'associazione tra dominio e volontà di acquisire o conservare la «purezza». I riferimenti al sacrificio ricorrono sia nelle argomentazioni dello stesso articolo:

Ciò che fa paura è semplicemente l'oggetto di

una rimozione, ciò che deve essere *sacrificato*, addomesticato, respinto o, al limite, eliminato. [...] In questo meccanismo che anima la dialettica della civiltà ognuno deve essere disposto a *sacrificare* una o più forme dell'animalità – sia dentro che fuori di sé – per poter essere ammesso nel cerchio rispettabile dell'umano. [...] Coloro che attestano la propria simpatia verso il non-umano [...] sono proprio coloro che non accettano quel *sacrificio* su cui si fonda il “Sé identico, pratico, virile”.» (corsivi miei)

sia negli autori ivi utilizzati a supporto della tesi, in particolare Adorno e Horkheimer, che affermano in modo lapidario che «la storia della civiltà è la storia dell'”introversione del sacrificio”»<sup>10</sup>. Ancora una volta la commistione di concetti lascia perplessi. Non c'è equivalenza tra il sacrificare, l'addomesticare, il respingere e l'eliminare: innanzitutto, come già detto, solo l'animale addomesticato può divenire vittima sacrificale<sup>11</sup>; in secondo luogo, gli animali domestici *per definizione* non vengono respinti, anzi sono accolti all'interno della comunità umana e vivono in stretta prossimità con essa; infine, l'uccisione sacrificale, che è tale in quanto necessita di un quadro rituale ben preciso, è cosa ben diversa da una mera eliminazione. Anche l'idea di una «”natura esterna” prima cacciata e poi addomesticata»<sup>12</sup> è una semplificazione indebita perché non esiste un'evoluzione generalizzata della caccia in domesticazione, e perché le specie addomesticate variano nel tempo<sup>13</sup>. Inoltre, sia la relazione con che la concettualizzazione degli animali cambiano, nelle diverse culture, a seconda del loro essere domestici o selvatici, senza contare le relazioni ibride che non rientrano in nessuna delle categorie fin qui esaminate<sup>14</sup>. In definitiva, la tesi della «teriofobia» si regge sulla presupposizione di un elemento comune nei vari tipi di relazione; ciò che doveva essere dimostrato, ovvero che la paura è ciò che stabilisce un'equivalenza nella molteplicità dei rapporti che gli umani

hanno intrattenuto con gli animali, è in realtà semplicemente dato come presupposto di tutto il ragionamento.

Restiamo in ambito sacrificale. La tesi della «teriofobia» vuole convincerci che a delle pratiche di sacrificio esterne che hanno per oggetto quasi esclusivamente animali domestici, corrisponderebbero delle pratiche di sacrificio interne e simboliche volte invece all'«animalità umana» riassunta nell'immagine del *therion*. Vien da chiedersi come mai, se l'oggetto per eccellenza della «paura» è l'animalità selvaggia, nelle culture sacrificali gli animali selvatici in carne e ossa vengano uccisi (in quanto prede di caccia) ma non immolati (in quanto vittime sacrificali); come mai cioè il vero sacrificio «teriofobico» sia solo quello introiettato. Il fatto è che la tesi evoca il «sacrificio» in modo ambivalente: a volte in senso lato, come termine retorico a sussumere un insieme disparato di pratiche (rimozione, disciplinamento...) genericamente volte all'acquisizione di un bene maggiore, e a volte evocando un senso più definito, quello di un'operazione violenta, su altri o su se stessi, volta a liberarsi di un elemento considerato impuro allo scopo di acquisire uno stato superiore. Ma il sacrificio è una realtà estremamente complessa: se in passato sono state avanzate teorie che miravano a sintetizzarne un'interpretazione univoca o a leggerci verità antropologiche universali, l'antropologia più recente ci mette in guardia da tentativi del genere.

La citazione di Adorno e Horkheimer chiamata a sostegno della tesi della «teriofobia» («la storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio») è, da questo punto di vista, sospetta, come cercheremo di mostrare basandoci sulle analisi dell'antropologo e grecista Marcel Detienne. Notiamo che la *Dialettica dell'illuminismo* è elaborata in un momento storico in cui, per dirla con Detienne, «tutti sono d'accordo per riconoscere [nel sacrificio] un fenomeno

fondamentale della religione e della società al tempo stesso»<sup>15</sup>. Fenomeno che, nel gioco dialettico dei francofortesi, deve ovviamente essere rovesciato, e in due sensi: nel suo essere introiettato, nel divenire cioè processo interno della coscienza; e nella qualificazione negativa del suo carattere fondativo, rinviante cioè a un'evoluzione *distruttiva* della società umana. Si tratta di un'epoca in cui l'antropologia è segnata dalla tesi esposta da Hubert e Mauss nell'«Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice», tesi che vede il sacrificio come un modo di stabilire una comunicazione tra mondo sacro e mondo profano e che si iscrive più generalmente nella teoria della religione di Durkheim. E proprio in Durkheim troviamo espressa l'idea secondo cui il sistema religioso si articola intorno alla concatenazione di un momento negativo, fatto di interdetti, privazioni, rinunce, e di uno positivo, che necessita del primo per realizzarsi. Anche il sacrificio – che, come abbiamo visto, è considerato l'elemento portante della religione – seguirebbe secondo Durkheim lo stesso schema: in esso la comunione alimentare, momento positivo, non può realizzarsi senza un preliminare momento negativo, l'offerta di cibo alla divinità, gesto questo di rinuncia, antropologicamente centrale in quanto manifestazione di un primitivo senso di abnegazione e dunque di una forza morale *in nuce* che preannuncia forme religiose più raffinate, più «spirituali» (cioè, il cristianesimo)<sup>16</sup>. Ecco allora trasparire l'idea che, nella sua versione invertita dai francofortesi, sta a fondamento della tesi della «teriofobia»: la storia dell'umanità come un avanzamento in cui la civiltà si sviluppa attraverso l'assuefazione dell'essere umano alla privazione, alla sopportazione, al disinteressamento (e quindi alla sofferenza). Laddove per Durkheim si tratta di un movimento *progressivo*, in cui la costrizione dei naturali istinti umani è volta al «nobilitamento» umano e al miglioramento sociale, mentre per Adorno

e Horkheimer tale movimento è volto alla «barbarie» politica e all'autodistruzione dell'*Aufklärung* («la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura»<sup>17</sup>).

Ora, l'antropologia ha da tempo abbandonato l'idea del sacrificio come figura unitaria della religione e come terreno di coltura dello spirito sociale. Afferma Detienne: «la nozione di "sacrificio" è una categoria del pensiero di ieri, concepita arbitrariamente [...] per radunare in una tipologia artificiale elementi prelevati qua e là, nel tessuto simbolico delle società»<sup>18</sup>. Tale categoria riposava, come abbiamo appena visto, su di un'assunzione *evoluzionista* rispetto ai fenomeni religiosi – ovvero sull'idea che detti fenomeni abbiano un sostrato unitario sviluppatosi fino a culminare nel cristianesimo con il sacrificio nella sua versione più dematerializzata e «dialettica»: il dio che sacrifica se stesso, trionfo dell'abnegazione – e faceva tabula rasa di tutto ciò che particolarizza i rituali sacrificali (contesto simbolico, gesti di uccisione e di preparazione della vivanda, status delle vittime). Luc de Heusch, studioso delle culture africane, sottolinea la presenza di «una certa dose di etnocentrismo indo-europeo» nello schema generale elaborato da Hubert e Mauss. L'osservazione delle pratiche sacrificali africane mostra, secondo de Heusch, l'insufficienza del modo in cui categorie come puro e impuro, sacro e profano, sono state concettualizzate dall'antropologia classica, troppo concentrata sulla cultura greco-romana; e in realtà, spiega de Heusch, la stessa religione romana non è stata adeguatamente compresa da Hubert e Mauss che, nell'assunzione univoca del bipolarismo sacro/profano appiattiscono sul *sacer* la sfera del *sanctus*<sup>19</sup>. Ancora Detienne nota come già nel 1958 Jean Rudhart abbia mostrato l'inadeguatezza del modello maussiano, con il suo movimento di andata e ritorno tra profano e sacro<sup>20</sup>, a dar conto del sacrificio greco,

in cui «né il celebrante né la vittima debbono mai uscire dal mondo, ma, al contrario, è la partecipazione a un gruppo sociale o a una comunità politica che autorizza la pratica del sacrificio»<sup>21</sup>. Notiamo quindi il secondo errore della tesi della «teriofobia»: l'ambizione di fornire la chiave dell'intera storia umana e di tutti i suoi conflitti attraverso uno schema filosofico impregnato di presupposti antropologici superati, seppure rovesciati. E a questo punto andiamo a vedere più da vicino il sacrificio greco per mettere alla prova la tesi della «teriofobia» confrontandola con una configurazione antropologica ben precisa.

Nella Grecia classica il sacrificio – da non confondersi con il rito di espulsione dei *phàrmakoi* nella festa delle Thargelia ad Atene (e in altre città)<sup>22</sup> – è un atto di immolazione di una vittima *animale* seguito da pratiche di cucina rituale e poi da una spartizione alimentare tra i cittadini<sup>23</sup>. Si nota immediatamente come la configurazione simbolica di questa cerimonia non corrisponda a un rito purificatorio che mirerebbe a liberarsi simbolicamente dell'«animalità» attraverso l'uccisione di un animale: è un controsenso infatti pensare di liberarsi di una cosa impura ingerendola, e non a caso l'animale prescelto per il sacrificio deve essere perfetto («[la vittima] doveva essere priva di difetti, malattie o invalidità», spiegano Hubert e Mauss nell'«Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice»). Così come è fondamentale puro ogni umano sacrificante: «la purezza non ha da essere acquisita o ottenuta; essa costituisce lo stato normale dei cittadini»<sup>24</sup>. In secondo luogo, se la funzione del sacrificio greco è di marcare l'esatta posizione dell'umano – al di sopra degli animali e al di sotto degli dèi – essa opera però attraverso *direttrici ambivalenti di assimilazione e dissimilazione* nell'una come nell'altra direzione, come osserva Jean-Pierre Vernant: «il rapporto ambiguo tra uomini

e dèi nel sacrificio alimentare si duplica nella relazione altrettanto equivoca degli uomini con gli animali»<sup>25</sup>. Vernant si rifà al mito fondatore del sacrificio greco, riportato nella *Teogonia* di Esiodo, in cui è il titano Prometeo ad operare la distribuzione rituale originaria: questi assegna agli umani le parti «migliori» – cioè le carni – nascondendole sotto la pelle dell'animale ucciso, e inganna gli dèi assegnando loro le sole ossa comprendole con un abbondante strato di grasso. Se la comunione alimentare prevista dal sacrificio ristabilisce l'antica commensalità tra esseri umani e divini, il modo in cui viene spartito il corpo della vittima segna l'incommensurabile distanza tra la condizione degli dèi e quella delle creature mortali: ai primi sono destinati i profumi, elemento etereo che rispecchia la loro incorruttibilità; alle seconde sono invece destinate le carni, oggetto dell'insaziabile appetito di esseri votati all'incompletezza, al deperimento e al dissolvimento. «Mangiando la carne, gli umani segnano la loro condanna a morte» scrive Vernant<sup>26</sup>. Insomma, il pasto carneo, in sé, si configura esattamente come *l'elemento marcante l'animalità umana*. Interviene però un nuovo elemento, il fuoco, a evitare la totale assimilazione dell'umano all'animale: grazie alla scintilla che Prometeo ruba agli dèi e dona agli uomini, questi ultimi potranno cuocere il loro cibo distinguendosi così dalle «bestie», che invece lo divorano crudo (di qui la particolare importanza degli atti di cucina rituale che seguono l'immolazione e lo smembramento della vittima)<sup>27</sup>.

I gruppi religiosi dissidenti che intendono sovvertire i confini antropologici appena visti, stabiliti dalla religione ufficiale attraverso il sacrificio e il tipo di alimentazione da esso prescritta, si definiscono allora per contrasto attraverso pratiche alimentari devianti, la cui devianza racchiude anch'essa un senso antropologico importante. In particolare, il vegetarianesimo di pitagorici e orfici era

motivato dalla volontà di adottare uno stile di vita il più possibile «puro» volto al trascendimento della condizione finita dell'umano – simboleggiata, come abbiamo visto, dall'alimentazione carnea – fino ad acquisire uno stato divino: «il vegetarianismo contraddice precisamente ciò che il sacrificio implicava: l'esistenza tra uomini e dèi, fin nel rituale che li fa comunicare, di un abisso insormontabile»<sup>28</sup>. Si noti, *en passant*, che motivi analoghi si ritrovano nel primo cristianesimo: l'alimento carneo è associato alla materialità e all'animalità dell'essere umano e, pur non essendo *a priori* interdetto, il suo consumo eccessivo è fortemente sconsigliato in quanto da un lato simboleggia un'incapacità di domare i propri istinti, dall'altro appesantisce il corpo e abbrutisce l'anima<sup>29</sup>.

Ricapitolando, il caso del sacrificio greco mostra la fragilità della tesi della «teriofobia»: in esso l'uccisione dell'animale non consiste nell'eliminazione di un corpo indesiderato, non ha valenza purificatoria e non afferma uno slancio di trascendenza assoluta dall'animalità – slancio che invece, paradossalmente, è presente proprio in quelle espressioni religiose dissidenti che si astengono dal consumo di carne – ma piuttosto esprime, insieme a una certa codificazione dei cibi e della loro preparazione, l'animalità specifica dell'umano. Ovviamente ci guarderemo bene dal trarre delle conclusioni universali a partire da *questa* particolare configurazione mitico-antropologica. Quel che è certo, però, è che essa apre la possibilità di intendere le relazioni tra umani e animali in modo più ricco di quanto faccia la tesi della «teriofobia». Secondo tale tesi, infatti, l'«animale» è per la civiltà umana una presenza ostile, da tenere a bada o addirittura eliminare. Il che, tradotto in termini filosofici, prende le vesti di una *negazione*: negazione dell'«animale» e dell'«animalità» cui è assegnato un valore antropopoietico seguendo Adorno e Horkheimer (v. nota

5). Si tratta di certo di una ricostruzione abbastanza esatta del ruolo che l'«animale» ha rivestito nella storia di buona parte della filosofia occidentale, in una storia delle *idee*, che fallisce però – e in questo risiede il suo terzo errore – laddove pretende di fornire la chiave dell'intera storia di vita comune tra società umane e società animali. La nostra tesi è che tale vita comune racchiuda significati molto più sfaccettati, ambigui e contraddittori di una mera «negazione», e che tra questi, alcuni molto importanti possano essere rinvenuti in una sua costante: quella di rapportarsi agli animali, o almeno ad alcuni di essi, come *cibo*.

Mangiare gli animali è di sicuro un atto antropopoietico, ma non nel modo proposto da chi segue Adorno e Horkheimer senza tenere abbastanza conto del fatto che la *Dialettica dell'illuminismo* è incalzata e ispirata dall'orrore dei campi di sterminio, quelli sì luoghi di «negazione», di mera eliminazione. In realtà, il carattere antropopoietico dell'alimentazione carnea esprime al tempo stesso distanza e prossimità nei confronti degli animali, differenziazione e assimilazione, violenza e senso di comunità sociale ed esistenziale. Per Françoise Armengaud, lo sfruttamento degli animali riposa esattamente su una «dialettica dell'assimilazione e della dissimilazione»: assimilazione fisica e simbolica calibrata da una necessaria presa di distanza<sup>30</sup>. Elementi, questi, caratterizzanti in generale il modo in cui gli esseri umani si rapportano alle specie da loro addomesticate<sup>31</sup>, e messi in evidenza da numerose filosofe fin dagli anni Settanta all'apparire della prima teorizzazione della liberazione animale da parte di Peter Singer. Tali autrici pensano l'etica animale in modo completamente diverso dalle *animal rights theories*, delle quali criticano molti presupposti, e riconoscono la complessità delle nostre relazioni con gli animali (C. Diamond, M. Midgley) di cui,

certo, denunciano la violenza e la distruttività divenute particolarmente intense nella società capitalista, ma sottolineano al tempo stesso le componenti affettive (B. Luke) e la dimensione comunicativa reciproca, descrivendoli in termini di *friendship* e di *fellowship* (C. Diamond, L. Gruen). L'esistenza, in tali relazioni, di un elemento empatico nei confronti di qualcuno che viene contemporaneamente visto come possibile cibo è un aspetto la cui ambiguità non deve essere occultata in favore di ricostruzioni riduttive come quella proposta dalla tesi della «teriofobia», ma costituisce materia per una indagine filosofica che accetti di misurarsi con la complessità, attraverso un necessario confronto con le scienze umane attuali. Del resto, non tutte le autrici cui facciamo riferimento sono unanimi nel valutare tale ambiguità: alcune ritengono che essa non sia tale, che cioè guardare all'animale come possibile cibo non contraddica la possibilità di avere con lui una relazione dialogante (Plumwood); altre invitano all'adozione di un vegetarianismo «contestuale» (Midgley, Curtin); altre infine esplorano la possibilità di sviluppare una capacità empatica di ascolto degli animali partendo dalle nostre relazioni personali con precisi individui e arrivando a definire un punto di vista degli animali esprimente la loro volontà di restare in vita: in questo modo l'etica animale e il vegetarianismo si configurano non come regole astratte ma come esito di un processo dialogico (Gruen, Donovan).

Rimandiamo a un'altra occasione una presentazione esaustiva del pensiero di queste autrici a questo merito<sup>32</sup>. Per il momento ci limiteremo a notare, a conclusione della nostra critica della tesi della «teriofobia», l'apporto del nuovo approccio che abbiamo appena evocato. La tesi della «teriofobia» vede gli animali come presenze esterne alla società umana, aggredite e annientate da essa, vittime

passive di una indiscriminata «volontà di dominio» che si esercita su loro come su ogni possibile «Altro». L'approccio che abbiamo delineato vede invece gli animali – non l'«animale», non la «natura», non l'«animalità», ma *gli animali*, e per la precisione le specie addomesticate o comunque vicine all'umano – come presenze interne alla società umana e come soggetti di *partnership*: soggetti svantaggiati e perdenti da un punto di vista politico, è chiaro, ma occupanti già determinati spazi sociali e antropologici, attestati e riconosciuti da millenni di storia comune (una storia che resta in gran parte da conoscere e riconoscere, per noi umani del terzo millennio). Mentre lo scopo della proposta antispecista è il rappacificamento dell'umano con la propria animalità negata e di conseguenza con gli animali anch'essi genericamente «negati» e quindi esclusi (ma sulla reale portata di questo rappacificamento ci sia concesso di nutrire qualche dubbio), il nostro approccio parte dal riconoscimento di una *già data* comunità tra esseri umani e animali che si tratta di *far evolvere*: occorre fondamentalmente prendere atto dell'esistenza di questa comunità, per poi studiarne i precisi caratteri e passarli al vaglio di una filosofia politica animalista, che ne metterà in luce gli squilibri, aprendo la strada al cambiamento<sup>33</sup>.

Gli animali, in definitiva, sono già accanto a noi, e noi lo sappiamo. Il dialogo, pur difficile e malgrado le difficoltà di traduzione e i rumori di fondo, è già aperto da lungo tempo. Non vi è dubbio che la tradizione vincente della filosofia occidentale abbia, come ricorda Derrida, sempre negato all'«animale» la capacità e la possibilità di rispondere. Ma non bisogna commettere l'errore di credere che quella filosofia sia l'unica espressione della storia umana. Altre voci hanno percepito l'esistenza e l'importanza di quel dialogo, ne hanno lasciato traccia, l'hanno cantata. Ed è con una di queste voci che prendiamo congedo.

*Il Bove*

*T'amo, o pio bove; e mite un sentimento  
Di vigore e di pace al cor m'infondi,  
O che solenne come un monumento  
Tu guardi i campi liberi e fecondi,*

*O che al giogo inchinandoti contento  
Lagil opra de l'uom grave secondi:  
Ei t'esorta e ti punge, e tu co 'l lento  
Giro de' pazienti occhi rispondi.*

*Da la larga narice umida e nera  
Fuma il tuo spirito, e come un inno lieto  
Il muggio nel sereno aer si perde;*

*E del grave occhio glauco entro l'austera  
Dolcezza si rispecchia ampio e quieto  
Il divino del pian silenzio verde.*

Giosuè Carducci

---

Note

1. Cf. Marco Maurizi, [«Teriofobia»](#), *Asinus Novus*, n°4/maggio 2012.

2. Si veda il classico articolo di Karen J. Warren «The Power and Promise of Ecological Feminism», *Environmental Ethics* 12 (Summer 1990), 1990, pp. 125-146. Si veda anche l'opera di una delle più importanti pensatrici ecofemministe, Val Plumwood, e in particolare *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London 1993.

3. Chiaramente, l'analogo schema proposto dall'ecofemminismo mi sembra soffrire degli stessi difetti.

4. Si vedano ad esempio i lavori di Lynda Birke per l'area anglosassone, o di Marion Vicart in Francia.

5. «La concezione dell'animale per i francofortesi, in particolare nel pensiero di Adorno e Horkheimer, può ben essere definita antropopietica: in tale prospettiva l'animale è essenziale per concepire il farsi dell'uomo e l'«Uomo» si produce e si definisce solo in rapporto all'«Animale». [...] La concezione di Adorno e Horkheimer [...] concepisce il farsi dell'uomo come negazione



dell'animale. Nel rapporto tra umano e non-umano, cioè, il “non” è concepito come un'alterità generativa dell'umano e del senso della sua esperienza: esso genera il Sé dell'uomo attraverso l'attiva negazione dell'altro-da-sé, una negazione che è al tempo stesso simbolica e reale, legata al dominio sulla natura» (M. Maurizi, «L'animale dialettico: la critica del domino nella Scuola di Francoforte», cit.).

6. «Nell'empatia dell'uomo verso la natura è la natura stessa che gli chiede di deporre le armi. Ciò avviene però solo per il tramite dell'animale. L'ideale di una riconciliazione con la natura non viene qui inteso, come in Ernst Bloch (amico di Adorno e vicino alla Scuola di Francoforte), nel senso di un “Soggetto assoluto che si media con se stesso”, ma nel senso di un incontro tra soggetti. Ciò è reso possibile solo restituendo all'animale la sua soggettività negata, riconoscendolo come alter ego naturale del soggetto umano» (ivi).

7. Meraviglioso esempio è il catalogo zoologico-poetico lasciatoci da Alcmane (frammento 58 Diehl): qui i *therìa*, le belve, fanno parte, insieme alle api e ai «mostri marini», degli animali terrestri (*erpetà*) contrapposti agli animali dell'aria (*petenà*) ovvero gli uccelli.

8. Il *therion* interviene invece in modo preciso come figura di una particolare configurazione simbolico-politica della polis greca: quella in cui la comunità degli ugualmente umani viene circoscritta dal basso dalla bestialità selvaggia e dall'alto, in modo speculare, dalla sovranità (cf. Françoise Armengaud, [«Schiavi, donne, bambini e animali nella Grecia antica»](#), *Vita Pensata* n°15/ottobre 2012, e Jean-Pierre Vernant «Ambigüité et renversement: sur la structure énigmatique d'Edipe-roi», in P. Maranda e J. Pouillon dir., *Échanges et communications – Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, Paris 1970, pp. 1254-1279, in cui la struttura della

sovranità bestiale emerge da una affascinante lettura dell'Edipo Re di Sofocle).

9. In *primis* il bue, poi l'ariete, il maiale e la capra, infine gli uccelli: piccioni, galli, colombe (cf. Jacques Dumont, *Les animaux dans l'Antiquité grecque*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 173). «Un animale selvatico non può essere offerto in sacrificio più di quanto un animale domestico possa essere costretto ad essere preda di caccia» osserva Élisabeth de Fontenay (in *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998, p. 218) commentando l'episodio omerico delle vacche del Sole. In questo passaggio dell'Odissea, i compagni di Ulisse vengono puniti per aver ucciso e mangiato animali consacrati al Sole, la cui condizione divina rende ibridi, al confine tra la sfera domestica e quella selvatica, e quindi non sottoponibili al sacrificio; il senso antropologico di tale episodio è dettagliatamente spiegato da Jean-Pierre Vernant in «Manger au pays du Soleil» (in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, a cura di M. Detienne e J.-P. Vernant, Gallimard, Paris 1979).

10. Tutta la tesi della «teriofobia» trae ispirazione in modo evidente dalla *Dialettica dell'illuminismo*. Secondo Adorno e Horkheimer, la separazione di soggetto e oggetto – cioè il pensiero dialettico secondo cui «ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è» – e la conseguente prassi di dominio sulla natura si sviluppano dall'atavico «grido di terrore»: «l'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata» (M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966, p. 23).

11. Salvo in quelle culture nelle quali la domesticazione è assente. V. la descrizione del sacrificio dell'orso nella Siberia del Nord Est, e presso gli Ainu nel Giappone del Nord in Eleonora Fiorani, «Il maternaggio», in *Animali ed ecologia in una rilettura del mondo al femminile*, a

cura di V. Baricalla, Alberto Perdisa Editore, Bologna 2009, pp. 143-153. Si noti però che in questi casi è preliminare al sacrificio una lunga fase di «familiarizzazione» della vittima selvaggia: i cuccioli di orso vengono nutriti e addirittura allattati dalle donne, giocano con i bambini, e così via.

12. M. Maurizi, «Teriofobia», *cit.*

13. In passato le relazioni di domesticazione erano molto più numerose che nell'epoca attuale; specie una volta domestiche sono tornate oggi allo stato «selvatico» (cf. Barbara Noske, [«Verso la domesticazione»](#), *Diogene magazine* n°22/marzo-maggio 2011, pp. 60-62; v. anche Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Éditions du Seuil, Paris 1984, p. 150).

14. Come nel caso dell'allattamento dei cani in Australia da parte degli Jankuntjara (E. Fiorani, «Il maternaggio», *cit.*, p. 146). Ma si pensi anche semplicemente alle specie selvatiche urbanizzate: piccioni, ratti... (cf. Nathalie Blanc, *Les animaux et la ville*, Odile Jacob, Paris 2000).

15. M. Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, *cit.*, p. 28.

16. Ivi, pp. 29-31. Detienne cita la conclusione dell'Essai di Hubert e Mauss: «l'immaginazione cristiana si è costruita su basi antiche», e aggiunge ironicamente: «È vero, ma è altrettanto vero che l'immaginazione dei sociologi e degli altri si è costruita su basi cristiane» (ivi, p. 28 nota 1).

17. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, *cit.*, p. 11 (corsivo mio).

18. M. Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», *cit.*, p. 34.

19. V. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris 1986, pp. 17-19.

20. Hubert e Mauss sostengono che, in via

generale, «alla fine dell'operazione [sacrificale] il fedele che ha fornito la vittima oggetto della consacrazione non si trova nello stesso stato in cui era all'inizio. Egli ha acquisito una qualità religiosa di cui era privo, o si è sbarazzato di una condizione sfavorevole da cui era afflitto; si è innalzato a uno stato di grazia o è uscito da uno stato di peccato. In un caso come nell'altro, ha subito una trasformazione in senso religioso» (H. Hubert e M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, tomo II, 1899; parte I: «Définition et unité du système sacrificiel »).

21. M. Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», *cit.*, p. 25. V. anche oltre, nota 25.

22. Rito che mirava effettivamente a garantire la prosperità della collettività attraverso l'evacuazione di quello che veniva designato come il suo elemento «infetto», incarnato però da capri espiatori umani.

23. V. anche il mio [«Il sacrificio, la carne e gli animali»](#), *Vita Pensata* n° 9/marzo 2011.

24. J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris 1990, p. 77. V. anche quanto detto sopra rispetto all'inadeguatezza del modello maussiano.

25. Ivi, p. 83.

26. Ivi, p. 81. Sempre Vernant scrive, commentando Omero e Esiodo: «La *gastèr* [il ventre] marca la condizione umana nel suo insieme. [... Essa] rappresenta nell'uomo quell'elemento ardente, bestiale e selvaggio, quella "caneria" interna che ci incatena al bisogno di mangiare» («À la table des hommes», in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, *cit.*, p. 95).

27. Tra gli alimenti marcanti la condizione umana, oltre alla carne cotta, ci sono i cereali e il vino, sia in quanto prodotti a partire della coltivazione della terra – e quindi frutto di lavoro – che in quanto

cibo «cotto» grazie al calore del sole e ai procedimenti di preparazione (cottura del pane, fermentazione del vino...). V. ancora J.-P. Vernant, «Manger au pays du Soleil», cit.

28. Ivi, p. 108. Le sette dionisiache, dal canto loro, operavano la mossa opposta e a speculare: il loro consumo di carne cruda, sul modello degli altri animali, era volto a confondere i limiti dal basso e a precipitare l'umano in un'animalità indifferenziata. Per una trattazione esaustiva sulle pratiche vegetariane nell'Antichità si veda [«Vegetariani e filosofi nel mondo antico»](#) di Giuseppina Santese, in *Parole chiave : disobbedienza*, Fondazione Basso, 26/2001.

29. Scrive Ninon Maillard: «L'astinenza dalla carne è una solida passerella tra la filosofia antica e il cristianesimo, dal momento che si ritrovano nei testi pagani, in particolare nel famoso trattato *De Abstinentia* scritto nel 271 da Porfirio, gli stessi argomenti dei testi cristiani». La carne è associata alla materia, ai sensi, al lusso e, ovviamente, all'animalità: la moderazione del consumo di carne è quindi consigliata, tra l'altro, da Clemente d'Alessandria e Basilio di Cesarea. Contemporaneamente, l'astinenza totale è stigmatizzata come pratica propria agli eretici, e in generale malvista in quanto segno di eccessivo orgoglio (N. Maillard, «De l'usage modéré des viandes par l'homme spirituel: du philosophe au bon chrétien [IIème – VIIème s.]», *Revue*

*Semestrielle de Droit Animalier*, 1/2011, pp. 307-319).

30. Françoise Armengaud, «Au titre du sacrifice: l'exploitation économique, symbolique et idéologique des animaux», in *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, a cura di Boris Cyrulnik, Gallimard, Paris 1998.

31. Ovviamente, in questa prospettiva anche l'evento della domesticazione è da leggersi in modo più sfumato rispetto alle classiche visioni proposte dalla liberazione animale. L'antropologa Barbara Noske osserva che le definizioni abituali della domesticazione come manipolazione violenta di oggetti animali passivi non rispecchiano altro che la situazione attuale: «esistono validi motivi per ritenere che la cattura, la doma e l'isolamento riproduttivo non fossero le caratteristiche né necessarie né principali degli animali addomesticati nei primi stadi della domesticazione» (in «Verso la domesticazione», cit.).

32. Una introduzione sintetica al pensiero di Josephine Donovan si trova nel mio [«Ascoltando voci diverse»](#), *Diogene magazine* n°22 (marzo-maggio 2011), pp. 40-43.

33. Cf. il mio [«Allevamento di animali domestici ed etica del care: armonia o conflitto?»](#), *DEP – Deportate Esuli e Profughe*, Università Ca' Foscari di Venezia.